

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉFLEXIVITÉ ET CONNAISSANCE DE SOI :  
UN ITINÉRAIRE DE PLATON À PLOTIN

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MARTIN MARIER

FÉVRIER 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

### *Remerciements*

Ma reconnaissance va à ma compagne Céline qui encourage depuis toujours la présence du divin Plotin dans la maison. Mes remerciements vont également au professeur Georges Leroux qui a su, depuis le début de mes études à l'UQAM, rendre la philosophie et, surtout, le platonisme, vivants. Il a par ailleurs donné un séminaire éclairant sur la connaissance de soi chez Plotin pendant ma rédaction. Je remercie particulièrement aussi le professeur Jean-Marc Narbonne de l'Université Laval pour ses commentaires. Je dois également au professeur Jacques Aumètre — présent également depuis mes débuts à l'UQAM —, aux professeurs Claude Panaccio et Dario Perinetti, membres du jury des séminaires, dont les remarques ont permis d'améliorer le mémoire.

## TABLE DES MATIÈRES

<u>INTRODUCTION</u> .....	1
 <u>CHAPITRE I</u>	
<u>LES SOURCES PLATONICIENNES</u> .....	15
1.1. <u>L'enseignement du Charmide de Platon</u> .....	16
1.2. <u>L'enseignement de l'Alcibiade de Platon</u> .....	26
1.2.1. <u>Introduction</u> .....	26
1.2.2. <u>Le rapport <i>despotes/mathetes</i></u> .....	28
1.2.3. <u>Plotin et la connaissance de soi platonicienne</u> .....	37
 <u>CHAPITRE II</u>	
<u>LA CONNAISSANCE DE SOI DE L'ÂME</u> .....	45
2.1. <u>La perception dans l'âme</u> .....	52
2.1.1. <u>L'âme comme nature différente du corps</u> .....	57
2.1.2. <u>La nature composite qui perçoit</u> .....	66
2.2. <u>La réflexion nous sépare de nous-mêmes</u> .....	77
2.3. <u>Le Moi au niveau de la réflexion</u> .....	90
 <u>CONCLUSION</u>	
<u>RÉFLEXIVITÉ ET CONNAISSANCE DE SOI: UN ITINÉRAIRE DE PLATON À PLOTIN</u> .....	109
<u>BIBLIOGRAPHIE</u> .....	122

## *RÉSUMÉ*

Ce mémoire propose un itinéraire de la réflexivité concernant la connaissance de soi chez Platon et Plotin. Sans être une étude comparative en soi, il tente d'éclairer la transformation plotinienne de ces deux concepts par rapport à ses prédécesseurs. À la question delphique par excellence : « Peut-on se connaître soi-même par la réflexion? », Plotin montre qu'il n'y a de connaissance de soi que dans l'Intellect, modifiant par la même occasion le statut privilégié de la réflexion telle qu'elle apparaissait dans le monde grec.

Mots-clés : Réflexivité — Réflexion — Connaissance — Platon — Plotin

## INTRODUCTION

### *L'Oracle de Delphes jusqu'à Plotin*

« [...] Puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme (*psuchè*) » (*Alcibiade*, 130c). Par ces mots, Platon (ou l'auteur de l'*Alcibiade*<sup>1</sup>) dépasse la conception grecque de l'homme et du précepte de Delphes qui s'y applique. La mutation est encore plus importante que celle faite par Socrate quelques années plus tôt. Certes, l'*Alcibiade* met en scène l'inébranlable lucidité antique selon laquelle le discours sur l'homme revient toujours à parler aussi du Dieu<sup>2</sup>. En revanche, quelque chose d'unique a fait son apparition, car, désormais, l'homme jouit d'une parenté avec les dieux : « C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même »<sup>3</sup>. Si Homère et les Grecs avant Platon ont préférablement pensé l'écart séparant l'homme du Dieu, le « divin en nous »

---

<sup>1</sup> Le fait que l'authenticité du dialogue soit aujourd'hui contestée n'influe en rien sur l'usage prépondérant qu'en fera le platonisme. À ce sujet, voir l'introduction de J.-F. Pradeau, p. 24-29 dans PLATON, *Alcibiade*, trad. Pradeau, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>2</sup> PÉPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 3.

<sup>3</sup> *Timée*, 73a. Voir aussi 88b et, surtout, 90c : « Au contraire, l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint à la vérité; que, dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle [...] » (trad. Luc Brisson). Voir également *République*, IX, 589e.

lui assure plutôt une certaine parenté<sup>4</sup>. Alors que la tradition éthique du « connais-toi toi-même » (*gnôthi saûton*) attribuée à Héraclite<sup>5</sup>, aux Sept Sages de la Grèce et placée sous le patronage du dieu Apollon à Delphes invitait à se délester de tout orgueil empédocléen et prométhéen<sup>6</sup>, Platon va même jusqu'à taire toute origine socratique pour imposer au dogme une visée métaphysique. Rien dans les ouvrages de maturité du philosophe n'invite à une conjoncture typiquement oraculaire. Au contraire, la figure de Socrate y est passablement expulsée au profit d'un héritage orphico-pythagoricien<sup>7</sup>. Rien de l'ignorance prêchée par Socrate et ironiquement dénoncée par la comédie d'Aristophane<sup>8</sup> ne transparaît chez le Platon de la maturité. Loin de ce qu'en feront les platoniciens, dans la bouche de Socrate, « connais-toi toi-même » est l'invitation pragmatique d'entrevoir ses limites et, dans l'héritage des anciens, d'éviter l'*hubris* et s'ouvrir à l'humilité de la mortelle condition humaine<sup>9</sup>. « Ne te crois pas Dieu », ne pas se laisser tenter par la démesure hautaine de la prétention à l'immortalité, telle est cette

<sup>4</sup> « [...] il faut essayer de fuir d'ici et d'aller là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence » (*Théétète*, 176b-177a).

<sup>5</sup> L'éphésien, anticipant sur Socrate, n'aurait pas réfléchi sur la nature seulement : « Je me suis cherché moi-même » (HERACLITE, *fragment B*, 101).

<sup>6</sup> Selon la légende, Empédocle se serait pris pour un Dieu. Voir DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, Flammarion, p. 147-148 et le poète F. Hölderlin qui s'en inspirera beaucoup plus tard. Pour l'incitation à l'humilité de Prométhée par Océan, voir ESCHYLE, *Prométhée*, v. 305.

<sup>7</sup> L'article de référence sur les différences entre « Socrate » et le « Socrate de Platon » reste encore aujourd'hui celui de VLASTOS, G., « Socrate », in *Proceedings of the British Academy*, LXXXIV, 1988, 89-111, remanié et traduit dans *Philosophie grecque*, dir. M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997, 123-144. Sur l'héritage pythagoricien, voir de VOGEL, C.J., *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen, Van Gorcum, 1966.

<sup>8</sup> *Nuées*, v. 840.

<sup>9</sup> Voir, entre autres, AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1971, p. 273, n. 3 : « Le "connais-toi toi-même" n'est pas, même chez Socrate, une invitation à la connaissance de soi (en dépit de toutes les interprétations modernes de cette formule), mais une exhortation à la reconnaissance de nos limites; la formule ne peut que signifier ceci : connais que tu es, c'est-à-dire que tu es mortel [...] ».

sagesse sensibilisant l'homme à son existence fragile. Comme le disait aussi Pindare : « Il faut selon son rang voir mesure de tout »<sup>10</sup>.

Plotin, quant à lui, renverse complètement les rapports antagonistes que l'aphorisme présentait jusqu'alors. Entre le « saut » orphico-pythagoricien de Platon et les frontières établies par l'humanité terre à terre socratique, il opère une conciliation qui n'interfère en rien avec les deux anciennes représentations prises séparément. D'une part, comme l'exigeait la formule socratique, la présomption aveugle de l'*hubris* humain est dénoncée au plus haut point, puisque la condition mortelle, l'âme humaine participant à la dernière hypostase, est complètement dépendante de l'émanation de l'Un, le principe suprême. D'autre part, comme l'exigeait Platon, l'âme humaine contient une partie divine et immortelle par laquelle, comme dira après lui Épicure encore, « l'homme peut vivre comme un Dieu »<sup>11</sup>. La mortalité de l'homme ne l'empêche pas d'avoir l'intuition de son individualité divine : « Dire que l'âme est de nature intelligible et qu'elle est de rang divin, ce serait sans doute dire quelque chose de clair sur son essence » (4 [IV 2], 1, 5)<sup>12</sup>. D'une manière encore plus radicale que chez les anciens, Plotin dénonce l'orgueil pour l'homme de se vouloir « indépendant » du principe divin, de revendiquer l'autonomie par rapport au « Père »<sup>13</sup>, et l'engage à la fois à revenir à « lui-même », c'est-à-dire de s'orienter vers le chemin divin du retour afin de se connaître « vraiment ».

---

<sup>10</sup> PINDARE, *Pythiques*, II, 34. Voir aussi III, 58 et *Néméennes*, VI, II.

<sup>11</sup> ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 135.

<sup>12</sup> Voir aussi *Ennéades*, 2 [IV,7], 9, 13; 10 [V,1], 10, 10-11 et 44 [VI,3], 1.

<sup>13</sup> L'homme est, trop souvent, dans l'« enfance » : « Dieu, dit Platon, n'est extérieur à aucun être; il est en tous les êtres; mais ils ne le savent pas. Ils fuient loin de lui, ou plutôt d'eux-mêmes. Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui, ni en chercher un autre après s'être perdu en eux-mêmes; un fils, tombé dans la démence et hors de lui-même, reconnaîtra-t-il son père? Mais celui qui apprend qui il est saura aussi d'où il vient » (9 [VI,9], 7).

***Sur le narcissisme inhérent à toute connaissance de soi***

Lorsqu'on aborde la question de l'annonciation prophétique dans la pensée grecque en général, on reste sceptique quant à l'aboutissement d'une « connaissance de soi ». Ne faut-il pas y voir la pointe d'un certain narcissisme philosophique<sup>14</sup>? Il serait étonnant que l'intention de Plotin qui, à l'opposé, n'a de cesse de nous prévenir contre l'attrait des choses sensibles extérieures, ne consisterait qu'en un égoïsme plat. En fait, rien dans la perdition du Narcisse de la fable ne permet de rendre compte de l'acte de l'intelligence tel qu'il l'entend. Au contraire, la contemplation de ce personnage est vouée à l'échec, puisqu'il oublie le fait que l'intelligence *doit rester en elle-même afin d'être elle-même*<sup>15</sup>. Il commet l'erreur de se complaire dans l'image d'une pensée qui ne se *possède* nullement et qui n'œuvre que sous l'emprise de l'attrait sensible, sous un rapport d'extériorité ontologique. Sa démence le pousse à désirer son reflet qu'il ne peut conquérir et il se noie à cause d'une passion qu'il ne pourra jamais assouvir<sup>16</sup>. Cette impulsion dévastatrice consistant à se vouloir différent de lui-même fait le malheur de l'homme autolâtre. L'incompréhension le condamne à une vie fugitive et inauthentique, sans dieu et sans vision :

« Car si quelqu'un se précipitait sur ces images visibles en voulant les saisir, comme si elles étaient vraies, il en serait de lui comme de celui qui, ayant voulu

---

<sup>14</sup> Surtout lorsque l'on considère l'attitude des personnages dans l'*Alcibiade* platonicien. D'un côté, Socrate s'adresse en *despotes* à Alcibiade et ne cherche aucunement à dialoguer avec lui et à le convaincre d'une manière amicale. Il s'agit d'une leçon professée *ex cathedra* qui incarne un amour de soi patent. D'un autre côté, le narcissisme est mis en perspective par l'identification métalinguistique au personnage historique d'Alcibiade. Tout lecteur du dialogue est forcé de se rattacher à l'âme d'Alcibiade, incarnation par excellence de la beauté grecque et de la vie tumultueuse de la politique athénienne — sans parler de la figure socratique qui est toujours favorable à l'instruction de la figure d'Alcibiade —, comme catalyseur de la recherche du « connais-toi toi-même ».

<sup>15</sup> 49 [V,3], 7, 18-19.

<sup>16</sup> Voir l'article de HADOT, P., « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin » dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, 13, 1976, p. 81-108, réédité dans *Plotin, Porphyre; études néoplatoniciennes*, Paris Les Belles Lettres, 1999, p. 225-266.

se saisir du beau reflet qui flottait sur l'eau [...], fut entraîné au fond des flots et devint invisible; de la même manière, celui qui s'attache aux beaux corps et ne s'éloigne pas d'eux, c'est, non selon le corps, mais selon l'âme qu'il s'enfoncera dans les lieux ténébreux, dans les profondeurs ténébreuses et hostiles à l'Intellect, et là, demeurant aveugle dans l'Hadès, il vivra là-bas, comme déjà ici-bas, uniquement avec les ombres » (1 [I,6], 8, 8)<sup>17</sup>.

L'attachement aux reflets est aussi le mauvais penchant de l'âme qui entraîna le petit Dionysos à sa perte. Selon la légende, Héra, jalouse de lui puisqu'il était le fils d'une union illégitime entre Zeus, son mari, et Rhéa (ou Déméter ou Perséphone), divinité des forces chtoniennes, trompa la vigilance des gardiens Courètes, l'attira au moyen de jouets et, surtout, d'un miroir, afin de le livrer ensuite aux Titans qui le dévorèrent. Malgré les différentes sources d'interprétation du mythe<sup>18</sup>, on sait que le jeune Dionysos fut démembré avant d'être englouti par ceux-ci. Apprenant le meurtre de son fils, Zeus les frappa de sa foudre pour les punir, les morcelant à leur tour et créant de la sorte la race humaine. Par cette action, le divin Dionysos revit à travers les hommes, dispersé à travers l'univers<sup>19</sup>. Le sens du mythe est clair : tout comme Narcisse, l'attraction de sa propre image sur une surface réfléchissante mène Dionysos à une vie déchirée. Sa dissémination est le résultat de la distraction créée par son rutillement qui, dans la perspective de Plotin, est une pensée ne manifestant déjà plus l'Intellect véritable. Tel le reflet du miroir où le dieu apparaît comme un « Dionysos sans réalité », l'Intellect s'exerce à vide sous les signes d'une pensée elle aussi sans réalité. Cela ne veut pas dire que la pensée de soi est « réellement » coupée du « soi véritable », du « soi » de l'Intellect. Tout autrement : « Quant aux âmes humaines, ayant vu leurs images comme Dionysos avait vu la sienne dans le miroir, elles s'élancèrent d'en haut et s'en vinrent auprès d'elles; mais ces âmes non plus ne furent pas coupées de leur

<sup>17</sup> Traduction HADOT, P., *op. cit.*, note 16, p. 243-244.

<sup>18</sup> Voir le magnifique article de PÉPIN, J., « Plotin et le miroir de Dionysos », *Revue internationale de Philosophie* 24 (1970), 304-320.

<sup>19</sup> Apollon, dont il n'est pas nécessaire de traiter immédiatement en détail, est, à l'inverse, le principe unificateur de toute vie. Voir PÉPIN, J., *op. cit.*, note 18.

principe ni de l'Intellect » (27 [IV,3], 12, 1-4)<sup>20</sup>. Alors que ce dernier ne se cherche pas mais se *possède*, les âmes humaines se divisent elles-mêmes à propos de toute conscience réelle. Plotin soutient néanmoins qu'elles peuvent toujours surmonter leur déficience à l'égard d'elles-mêmes et ainsi s'apercevoir qu'elles ne se sont jamais éloignées de leur demeure authentique. Afin d'y arriver, l'âme doit se débarrasser de la fleur du narcisse en elle, cette fleur froide et humide qui, naissant au printemps et mourant à la canicule<sup>21</sup>, détient les propriétés narcotiques engourdissant toute recherche sur l'appréhension de soi.

Outre l'aspect théorique des *Ennéades* de Plotin, le cercle vicieux du culte du moi est aussi dénoncé dans l'attitude quotidienne même du philosophe. Non seulement il ne portait aucun intérêt aux portraits qu'on lui avait déjà proposé de lui faire<sup>22</sup>, mais il n'a aussi jamais dévoilé la date de sa naissance<sup>23</sup>. Le narcissisme, dans cette perspective, consiste à aimer les reflets et les corps qui, à proprement parler, ne sont pas « nous-mêmes ». Or, l'égotisme, on le sait, ne consiste pas uniquement en cela et ne se laisse pas démonter aussi facilement. Car, finalement, qu'est-ce que la recherche de la connaissance de soi si ce n'est un narcissisme sublimé et plus subtil éprouvant encore malgré tout un « érotisme » du « moi »<sup>24</sup>? Comment éviter le cercle vicieux de la sagesse philosophique qui ne conduit qu'au contresens tel qu'il se manifeste, entre autres, dans la situation aporétique du *Charmide* de Platon? L'embarras du dialogue surgit clairement du fait que la cognition détient toujours un objet différent de soi. De

<sup>20</sup> Traduction PÉPIN, J., *op. cit.*, note 18, p. 315.

<sup>21</sup> Voir HADOT, P., *op. cit.*, note 16, p. 228.

<sup>22</sup> Comme l'affirme Porphyre au tout début de la *Vie de Plotin* : « Plotin, le philosophe, qui a vécu de nos jours, semblait avoir honte d'être dans un corps. Dans ce sentiment, il se refusait à rien raconter sur ses ancêtres, ses parents ou sa patrie. Il ne voulait souffrir ni peintre ni sculpteur; et même, comme Amélius lui demandait de permettre qu'on fit son portrait, il lui dit : "N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtus? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde?". Il refusa donc et ne consentit pas à poser », 53 [I,1], 1 et suiv.

<sup>23</sup> PORPHYRE, *Vita Plotini*, 2, 38 et suiv.

<sup>24</sup> HADOT, P., *op. cit.*, note 16, p. 251.

quelle façon peut-on se sortir de cette impasse<sup>25</sup> et espérer comprendre le sens du « connais-toi toi-même »?

Le chemin par lequel la tonalité de cette injonction doit nous être dévoilée trouve son origine dans la méthode exégétique même des commentaires néoplatoniciens. Le fait que l'on sache par quelques fragments de Jamblique, Syrianus, Proclus, Damascius et Olympiodore<sup>26</sup> que l'*Alcibiade* de Platon faisait partie des ouvrages à usage protreptique de tous les grands maîtres alexandrins<sup>27</sup> ne doit pas être pris à la légère, comme le professait l'avertissement socratique : « comment espérer entreprendre une recherche philosophique quelconque si on ne se connaît pas soi-même? ». On ne peut y voir « clair » si on ne sait pas précisément en quoi consiste « la vision divine » et à quel « besoin » supérieur elle répond. Cette approche est incontournable pour la recherche philosophique selon les néoplatoniciens et, nul n'en doute, selon Plotin lui-même : « L'homme supérieur [...] a une âme plus divine, une humanité meilleure et des sensations plus claires. C'est lui que Platon définit comme "une âme qui se sert d'un corps" » (38 [VI,7], 21-24). Les références à l'*Alcibiade* sont, dès les premiers manuscrits des *Ennéades*, on ne peut plus claires. Elles ne sont pas les seules, puisqu'on en retrouve d'autres jusque dans les pensées plotiniennes les plus achevées des derniers textes et dont les traces les plus évidentes se manifestent à l'intérieur du traité 49. On obtient donc, en tenant compte des toutes dernières argumentations plotiniennes, la preuve que le problème de la « connaissance de soi » hérité de l'*Alcibiade* n'a jamais cessé d'occuper son esprit. Considérer le dialogue comme une simple introduction qui,

<sup>25</sup> *Charmide*, 175c et 176c.

<sup>26</sup> Selon BOYANCÉ, P., « Cicéron et le premier Alcibiade », dans *Revue des Études latines*, 41, 1963, p. 210-229, à la p. 227, Antiochus serait le premier à avoir accordé la priorité de l'*Alcibiade* platonicien. Bien qu'aléatoire, la liste néoplatonicienne invoquée ici repose sur des fragments qui en dénotent le caractère protreptique incontournable ou sur des notes d'auditeurs de cours néoplatoniciens qui en attestent l'ordre premier dans l'enseignement. Voir l'introduction de A.-P. Segonds (pp. X-CIV) dans PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

<sup>27</sup> Dont le texte anonyme sur les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, édité par WESTERINK, G., Paris, Les Belles Lettres, 1990, qui en est un vestige.

une fois abordée, ne hanterait plus la lecture des autres dialogues platoniciens dans l'enseignement néoplatonicien ultérieur, par exemple, serait aller vite en besogne. Loin d'être de simples « propylées »<sup>28</sup>, l'embaras de la représentation de soi issue de l'*Alcibiade* tient la place favorable d'un ouvrage protreptique auquel il faut toujours revenir tout au long de sa vie, et qui met en branle des concepts qui, loin d'être d'ordre secondaire, représentent pour Plotin un leitmotiv de première importance.

### *La visée de ce mémoire*

Une remarque préalable à toute recherche plotinienne du « connais-toi toi-même », tel que présentée d'une manière générale jusqu'ici, devrait indiquer que l'âme n'est pas seulement un objet de recherche, comme on a coutume de le dire, mais elle est bien plutôt un disciple à instruire, et la pensée, étant sa partie la plus noble, vision et contemplation, y joue un rôle dominant : « [...] quand elle [l'âme] est illuminée, elle a ce qu'elle cherchait et là est le vrai but véritable de l'âme : toucher cette lumière et la contempler par elle-même, non par la lumière d'autre chose, mais contempler la lumière même par laquelle elle voit » (49 [V,3], 17, 34 et suiv.). Cette contemplation de l'Un, ce *toucher* de la pensée est l'expérience mystique de la connaissance de soi. Tenter de se « connaître soi-même », pour Plotin, c'est aussi et d'abord, « tenter de commencer à penser », écho que l'on retrouve aussi chez Heidegger<sup>29</sup>. L'apprentissage de soi par la pensée ne semble possible que lorsque apparaît cet humiliant paradoxe : aussitôt que nous nous engageons dans cet apprentissage, nous avouons *ipso facto* que nous n'avons pas encore commencé à penser *vraiment*, que *nous ne pensons pas encore*, bref *que nous ne nous connaissons pas nous-mêmes*. L'« animal rationnel » « disposant » des formes

<sup>28</sup> En contraste avec ce qu'en pense WESTERINK, G., *op. cit.*, note 27, qui extrapole les textes d'Olympiodore. Voir PÉPIN, J., *op. cit.*, note 2, p. 116.

<sup>29</sup> « Le propre de la pensée est d'être pleine de cette énigme, qu'elle est apportée elle-même dans sa propre lumière » (HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Becker et Granel, Paris, PUF, 1959, p. 5).

universelles est embarrassé; *despotes*, il est maintenant *mathetes*. La métaphysique, bien qu'elle profite de certains acquis de la tradition, reste toujours à faire. La « connaissance de soi » semble être ainsi un chemin « toujours à défricher », l'homme n'étant qu'un apprenti désirant la pensée qu'il ne possède que potentiellement seulement.

Ainsi, lorsque l'on aborde l'enseignement du « connais-toi toi-même » dans la philosophie de Plotin, on touche sans aucun doute à la pierre angulaire de sa conversion mystique vers l'Un. Non seulement il établira par-delà Socrate — mais conformément à lui, tout à la fois — sa clairvoyance originale, mais aussi par-delà l'appel à la divinisation platonicienne, une véritable révolution en ce qui concerne l'Intellect « cherchant à se saisir par la contemplation de l'Un » *comme le siège de l'exhortation delphique*. Avec Apollon, la recherche s'achève. L'homme « qui se cherche » peut « trouver les réponses » à l'aide d'une version systémique du précepte. La contemplation de l'Intellect vers l'Un, union dont on ne peut jusqu'à maintenant qu'apprécier imparfaitement tout à la fois l'apophatisme et le caractère oblique de son évocation, est le lieu de cet aboutissement. À ce titre, en construisant un système radicalement nouveau, Plotin accomplit une nouvelle réflexion en philosophie tout comme l'avait fait Aristote avant lui.

Attardons-nous maintenant plus en détail sur Plotin, un philosophe platonicien qui est né en 205 à Lycopolis en Égypte et mort en 270 près de Rome où il a enseigné toute sa vie. Sa méthode est une exégèse des grands penseurs de l'Antiquité par des traités. Lisant en classe un texte stoïcien, épicurien ou aristotélicien, il montrait librement de quelle manière il était conforme ou non à l'esprit de Platon. Sage qui semblait connaître avec une rare acuité les textes anciens, il faut savoir qu'il fut lui-même un apollinien<sup>30</sup> et, au cœur de la fondation même de l'injonction delphique, il s'inscrit donc comme le philosophe le plus profond de « la connaissance de soi » pour

<sup>30</sup> Un hymne à Plotin nous a été légué par Porphyre à la fin de la *Vita Plotini* (chapitre 22). Voir PORPHYRE, *Vie de Plotin*, trad. et études sous la direction de Jean Pépin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982 (1<sup>er</sup> tome) et 1992 (2<sup>e</sup> tome). Selon Porphyre, Plotin est ici à ranger aux côtés des démons bienheureux que sont Pythagore, Socrate et Platon.

son époque. Pour atteindre le « soi », il faut, par-delà l'Intellect, fusionner avec l'Un, une simplicité absolue, sans médiation aucune. L'homme, le plus souvent dispersé et confus, ne devient pleinement lui-même qu'en s'abandonnant à cette réalité apophatique — car de l'Un, on ne peut rien dire — et la loi du progrès spirituel vers la connaissance consiste à intensifier son unité :

« [...] à ce moment, on est bien obligé de croire qu'on a vu, quand l'âme a soudain reçu une lumière : c'est de lui, c'est lui. [...] là est le but véritable de l'âme : toucher cette lumière et la contempler par elle-même, non par la lumière d'autre chose, mais contempler la lumière même par laquelle elle voit. Car la lumière par laquelle elle a été illuminée, voilà ce qu'il faut contempler. Le soleil non plus n'est pas vu par une autre lumière » (49 [V,3], 17, 34 et suiv.).

Mais si on peut dire qu'il n'y a de véritable sujet que rationnel et de véritable fidélité à soi-même que comme tension vers le bien, c'est-à-dire tension à soi-même, il appert immédiatement que le projet plotinien n'est pas sans poser problème en son fondement même, puisque l'énorme échafaudage qu'est son « système » est suspendu, comme l'indique bien le passage cité, au toucher d'un principe, pour lequel toute attribution ressemblant à une connaissance quelconque est superflue! Plotin écrit en effet : « Mais dans ce qui est absolument simple, quel parcours possible? Non, il suffit seulement d'un toucher intellectuel. Et si l'on touche, au moment où l'on touche, on n'a absolument pas la possibilité ni le loisir de dire quelque chose; *ce n'est qu'après que l'on peut réfléchir* » (49 [V,3], 17, 25 et suiv.). Tendre au Bien, à l'Un, à soi-même, s'effectue donc par-delà toute pensée<sup>31</sup> : « [...] il faut que ce qui est absolument simple et antérieur à tout soit au-delà de l'Intellect » (49 [V,3], 11, 28). Le postulat plotinien étant que la multiplicité est une condition nécessaire pour penser en général, lorsque l'homme se vise comme étant simple, il n'est jamais simple en réalité. Comment en effet

---

<sup>31</sup> « L'âme n'est même plus une âme, car le Bien ne vit pas, mais il est au-dessus de l'acte de vivre, et elle n'est même plus Intellect, car le Bien ne pense pas non plus. Car l'âme doit s'assimiler au Bien. Et elle ne pense même plus qu'elle ne pense plus » (38 [VI,7], 35, 42-45).

ce qui est un tant soit peu multiple — l'état inévitable de tout vivant — peut-il en effet se convertir à l'Un? Plotin écrit encore : « En effet, quand il se vise comme s'il était simple, et dit "je suis étant", il n'a atteint ni lui-même ni l'être » (49 [V,3], 13, 26); « S'il en est ainsi, ce qui est la réalité la plus simple de toutes ne possédera pas la pensée de soi; car s'il la possède, c'est parce qu'il est multiple qu'il la possédera » (49 [V,3], 13, 34 et suiv.). Autrement dit, la connaissance de soi, n'est qu'une version dégradée et fugitive de l'expérience unificatrice de l'Un, et est à entendre comme une certaine possession de l'Un sans être l'Un lui-même :

« Comment donc, nous, pouvons-nous parler de lui? Ne faut-il pas dire que nous disons quelque chose de lui, sans bien sûr le dire, lui, et sans avoir de lui ni connaissance ni pensée? Comment donc pouvons-nous parler sur lui, si nous ne le possédons pas? Faut-il dire que, si nous ne le possédons pas par la connaissance, nous ne le possédons absolument pas? Non, nous le possédons de telle manière que nous parlons sur lui sans le dire, lui. De fait, nous disons ce qu'il n'est pas; ce qu'il est, nous ne le disons pas; ainsi, nous parlons sur lui à partir des réalités postérieures » (49 [V,3], 14, 1 et suiv.).

L'homme croit donc être en mesure de parler de l'Un tout comme il croit pouvoir accéder à la connaissance de soi. Mais celle-ci n'est jamais le point d'arrivée d'une unité absolue; elle est au contraire une modalité variable, une image furtive de l'Un que nous ne pouvons pas saisir par la connaissance<sup>32</sup> :

« [...] il [l'Un<sup>33</sup>] voit, il se connaît lui-même et il est le premier connaissant. Mais lui, de même qu'il est au-delà de l'Intellect, est aussi au-delà de la connaissance et, de même qu'il n'a nul besoin de rien, n'a nul besoin non plus de connaître. *Oui, la connaissance a lieu dans une nature de second rang. Car la connaissance est quelque chose d'un.* Or il est un sans le quelque chose; s'il était

---

<sup>32</sup> Il ne faut cependant pas s'y méprendre, si Plotin insiste souvent sur l'insuffisance de l'expérience de la pensée par rapport à l'unification ultime, il est clair cependant qu'on ne peut voir, dans l'expérience mystique de l'union avec l'Un, un abandon de la rationalité ou un saut vers l'irrationalisme.

<sup>33</sup> Nous utilisons l'« Un » avec une majuscule lorsqu'il s'agit de l'hypostase et « un » avec une minuscule lorsqu'il s'agit de tous les autres types d'unités.

quelque chose d'un, il ne serait pas l'un en soi; car le "en soi" est avant le quelque chose<sup>34</sup> » (49 [V,3], 12,47 et suiv.).

Le point de départ de notre travail se trouve dans ce passage du traité 49 qui sera la référence principale mais non exclusive de ce mémoire<sup>35</sup>. Plotin y insiste sur l'insuffisance d'un certain type d'unité au niveau de l'Intellect, mais que nous pouvons aisément étendre à la connaissance en général, c'est-à-dire à la pensée au niveau de l'âme. Il nous avertit que toute étude sur la connaissance de soi doit être entreprise en sachant au préalable qu'elle demeure une version dégradée de ce qui est radicalement simple. En d'autres termes, l'Intellect et l'âme ne sont que des types d'unités dérivées qui, bien qu'ils puissent ouvrir sur le principe, ne peuvent en eux-mêmes posséder les mêmes attributs que l'Un. Nous concentrerons notre analyse sur le niveau de réalité inférieur qu'est l'âme afin de montrer pourquoi la pensée seule ne peut mener à une connaissance de soi. L'objectif de ce travail est de montrer l'originalité de la transformation du concept de « réflexion » chez Plotin par rapport à Platon. Nous examinerons ce qu'est exactement l'unité émergeant de l'âme et pourquoi elle ne peut le satisfaire. Nous apprécierons mieux alors pourquoi il est nécessaire de « s'identifier » à des ordres de réalité supérieurs lorsqu'on cherche à se connaître soi-même ou, dans le langage plotinien, à avoir une « vision de soi-même ». Nous comprendrons également toute la pertinence de l'effort de Plotin qui balise le chemin avec des principes métaphysiques qui donnent à voir autrement ce que la modernité a appelé la « réflexion » ou la « réflexivité » qui dénotent — surtout depuis Descartes et l'idéalisme allemand — une pensée qui est tacitement élevée à un certain degré de pureté lorsqu'on cherche à « se connaître soi-même ». Nous garderons, afin d'apprécier toute la

---

<sup>34</sup> L'Un est avant le *ti* (le « quelque chose »). Voir NARBONNE, J.-M., « L' *ou ti* de Plotin », sous la direction de J.-F. Pradeau, Paris, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 8, été 1999, p. 23-51.

<sup>35</sup> Même si Plotin n'épuise pas sa vision totale de l'homme dans le traité 49 [V,3], les principaux thèmes de l'anthropologie plotinienne y sont développés ou encore présupposés.

profondeur des analyses de Plotin, le terme moderne de « réflexion »<sup>36</sup>. Or, nous verrons dans ce mémoire que la réflexion ne mène à aucune connaissance de soi. Non pas à la manière psychanalytique : ceci reviendrait à refuser toute possibilité de connaissance de soi et tout accès à la réalité, ce qui est, pour un platonicien, complètement absurde. Nous verrons plutôt qu'on ne se connaît soi-même qu'en se dépassant soi-même, qu'en devenant ce qui est impliqué avant toute réflexion. Nous montrerons en détail pourquoi Plotin pense — d'une manière encore plus radicale que Platon, dont nous verrons plus brièvement la conception de la réflexivité dans le second chapitre —, que la réflexion n'obtient pas la connaissance de soi et présume en même temps des principes desquels elle tire son existence : « [...] ajoutons que cette discussion étend notre connaissance dans les deux directions suivantes : celle des choses dont l'âme est le principe, et celle des choses dont elle provient. De surcroît, en menant la recherche sur ce point, il semble que nous nous trouvions à obéir à la recommandation du dieu qui nous invite à nous connaître nous-mêmes » (27 [IV, 3], 1,6 et suiv.).

La méthode utilisée sera principalement comparative, la même utilisée par Plotin lorsqu'il veut montrer par des explications et des analogies pourquoi le corps, par exemple, ne possède pas la même nature que l'âme, ou pourquoi l'âme ne peut pas être l'Intellect. Nous comparerons en fait les *dunameis*, les possibilités offertes par les facultés et les niveaux de réalité. Tout au long des *Ennéades*, le philosophe tente de nous faire comprendre que les activités de l'âme présupposent des puissances de l'Intellect et de l'Un. C'est ainsi que l'âme ne peut être autonome; elle implique toujours déjà des réalités autres qu'elle, des objets ontologiques à penser. Et comparer ce que l'Intellect possède déjà avec ce que l'âme perçoit de lui et du monde sensible, c'est déjà apprécier différents degrés d'activité des facultés.

---

<sup>36</sup> Qui ne trouve aucun équivalent grec. Dans la même foulée, la psychologie prend clairement la position selon laquelle la réflexivité est l'attitude d'un sujet, d'une personne qui se prend elle-même comme sujet d'analyse. Ce terme est également conservé par la plupart des traducteurs platoniciens.

Nous nous arrêterons au premier chapitre sur la manière dont Platon aborde ce sujet pour la première fois de l'histoire de la philosophie. Nous verrons que, bien qu'il définisse de façon magistrale le paradigme de la connaissance de soi et de son lien avec la réflexivité, il ne peut comprendre pourquoi ces deux éléments ne peuvent être traités sur le même plan. Influencé par une autre lecture du précepte delphique, il n'arrive pas à expliquer exactement comment la réflexion humaine qui se révèle insuffisante pour que l'on puisse se connaître soi-même dans les dialogues du *Charmide* et de l'*Alcibiade*, peut pourtant nous en indiquer le chemin. Il apparaîtra alors qu'une lecture purement métaphysique du Moi ne pouvait être possible, la notion de « sujet » étant alors intrinsèquement imbriquée dans les relations d'extériorité morales et politiques.

Quant au second chapitre, il examinera de front la transformation plotinienne du précepte en une lecture métaphysique qui est toute entière tournée vers l'élucidation du Moi, le lieu du « soi » dans la connaissance de soi. Ce dernier est-il « sensible » ou « incorporel »? Est-il perçu dans l'âme ou dans l'Intellect? Perçoit-on l'Intellect et le sensible de la même manière? Comparer ces concepts est une méthode qui revient à comprendre clairement les différents degrés de réflexivité concernant la connaissance de soi. Ce n'est qu'en comprenant les puissances et les limites de la réflexion que l'on peut comprendre toute la profondeur de la métamorphose du « connais-toi toi-même » par Plotin.

## CHAPITRE I

### LES SOURCES PLATONICIENNES

Le but du présent chapitre n'est pas de montrer en priorité ce qui appartient en propre à Platon ou à Plotin, mais d'analyser la manière dont la réflexion sera également d'abord taxée d'incertitude chez le Maître athénien sans que celui-ci n'arrive à voir clairement pourquoi. Nous comprendrons mieux ainsi et sous d'autres facettes pourquoi et en quel sens la réflexivité doit être écartée lorsque l'on cherche à se connaître soi-même. Nous verrons les deux dialogues centraux concernant la connaissance de soi dans le corpus platonicien : le *Charmide* et l'*Alcibiade*.

Nous verrons dès le début du deuxième chapitre que la raison dans l'âme visant une connaissance de soi s'avère impossible et sera rejetée par Plotin. L'activité sensible de la *dianoia*, celle que l'on pourrait traduire par « réflexivité » (*logistikon*), demeure investie d'insuffisances et de négations par rapport à la plénitude de l'Intellect séparé. Nous verrons même que c'est précisément en cela que Plotin se distingue nettement de Platon à ce sujet. En effet, la réflexion au sens où on l'entend habituellement depuis les Anciens sera d'emblée empreinte d'imperfections et de sensations; c'est pourquoi, d'une manière inédite, la connaissance de soi lui est refusée.

### 1.1. L'ENSEIGNEMENT DU CHARMIDE DE PLATON

Le *Charmide* fait partie des dialogues dits « de jeunesse » qui mettent en œuvre, non pas un enseignement purement négatif, comme on a tendance à le croire trop souvent, mais une certaine obsession du soin qui traverserait tout le corpus platonicien<sup>37</sup>. Il aurait été en effet étonnant que le premier philosophe ne possédât, même de manière embryonnaire, aucun enseignement philosophique!<sup>38</sup> Les fameuses déclarations d'ignorance ne sont donc jamais à prendre au pied de la lettre, mais entrent plutôt dans la stratégie communicationnelle à visée thérapeutique. Non seulement Socrate en sait un peu plus long et est bien plus savant qu'il ne veut bien le dire, mais il va même jusqu'à donner un contenu positif et substantiel à sa philosophie; elle est une *technè* qui peut être reproduite et peut être parfaitement enseignable. Sa recherche, on le voit clairement dans tout le corpus et plus particulièrement dans le *Charmide* qui nous intéresse ici, n'en est pas vraiment une; il sait que l'injustice, désobéir à meilleur que soi, est mauvais. Il connaît déjà ce qui est néfaste pour l'âme, pour soi, et tranche de manière catégorique sur ce qui est bien ou mal, beau ou laid, juste ou injuste, digne de valeur ou méprisable. N'en déplaise au demeurant, tout au long du corpus platonicien, le philosophe possède un savoir éducatif dont personne d'autre que lui ne peut se réclamer : « [...] je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants, et contre lequel un confiseur porterait plainte » (*Gorgias*, 521e).

<sup>37</sup> Nous suivons ici la thèse de LARIVÉE, A., *L'Asclépios politique. Études sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, thèse de doctorat Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2003. Elle avance — avec raison à notre avis — l'hypothèse que la théorie des formes entière serait issue du sein de l'exhortation delphique et plus particulièrement, d'une manière d'appréhender, de diriger le souci au sens général dans une perspective du souci de soi. La *psychè* comme lieu du « soi » platonicien dans ce contexte relèverait d'abord, mais d'une manière philosophique non exclusive, d'une *technikè politikè*. Autrement dit, le « soi » platonicien, contrairement à une conception trop répandue et défendue plus près de nous par Michel Foucault, ne serait pas le tenant d'une exhortation individuelle à s'occuper de soi par soi-même.

<sup>38</sup> Ainsi, le Socrate du *Charmide* serait entièrement platonicien. Pour notre part, nous pensons que les deux philosophes sont l'exemple même du disciple se fondant dans le maître ; le maître est disciple et inversement.

Éduquer revient à soigner l'âme<sup>39</sup> afin d'instaurer des conditions politiques qui permettraient l'éclosion d'une santé à la fois psychique et civique. Et il n'y a que le philosophe qui possède cet art médicinal appelé *politikè technè*<sup>40</sup>. Par là, Platon<sup>41</sup> veut légitimer le rôle politique — thérapeutique — de la philosophie. Il faut donc toujours interpréter le soin de soi dans un contexte politique et éducatif plutôt que personnel. Le philosophe est celui qui *sait* hiérarchiser les honneurs et l'excellence et le *Charmide* se situe entièrement dans cette perspective. Socrate tente de guérir les âmes malades qui, plus souvent qu'autrement, ne savent pas se soucier de ce qui importe, l'excellence première, à savoir, l'âme. Ceci est le présupposé du dialogue lorsqu'il interroge Charmide et Critias sur la *sophrosunè* et sur l'injonction delphique du « connais-toi toi-même » et c'est pourquoi la saveur de l'entretien laisse émaner, un peu comme le fera l'*Alcibiade*, une recommandation philosophique à l'endroit de ceux qui voudraient s'engager dans la technique politique sans examen préalable. Il appert, d'une manière paradoxale pour tout lecteur moderne imprégné d'une longue histoire de la subjectivité, que l'âme, le « soi » dans la connaissance de soi, devrait d'abord être ce qui est recherché. Or, sans entrer en détail dans l'*Alcibiade* qui sera vu plus loin, l'importance de la connaissance de l'âme semble laisser ici toute la place au contraire à la nomothétique et à l'art judiciaire.

Autrement dit, s'il est difficile de discerner correctement la nature du soi pour Socrate, et plutôt que de dire que ceci n'était pas du tout un objet de sa préoccupation, il faut plutôt dire que son entreprise ne se situe pas à cet endroit précis. Il veut d'abord convaincre les athéniens de se soucier d'eux-mêmes en les invitant à reconnaître la nécessité d'un expert en soin de l'âme dans la cité. Il ne s'agit jamais, comme nous le verrons plus avant, d'inciter chacun à prendre soin de soi par soi-même. Au contraire, comment se fait-il, dit Socrate dans l'*Apologie*, que les athéniens, qui par ailleurs sont si

<sup>39</sup> *Lachès*, 179b-d.

<sup>40</sup> « C'est un Asclépios politique, dit-il, que tu nous présentes là! » (*Rép.*, 407e3).

<sup>41</sup> Du début à la fin, Socrate serait le Socrate platonicien. À lire : MOES, A., *Plato's Dialogue form and the care of soul*, New York, Peter Lang, 1999.

fiers de leur supériorité intellectuelle en tout domaine, n'ont pas de spécialistes en la matière? :

« Ô le meilleur des hommes, toi qui es athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas? » (*Apologie*, 29d-29e).

Il y a pourtant le cordonnier, spécialiste pour les chaussures, l'architecte, le spécialiste des bâtiments et le médecin, le spécialiste de la santé des corps. Serait-ce que l'âme soit d'une moindre importance? Telle est la question fondamentale que Socrate inflige aux athéniens et qui lui vaudra la mort. Alors que le médecin soigne les corps, pourquoi ne pas dire que le philosophe est d'abord médecin de l'âme, celui qui soigne les âmes et qui *doit être reconnu* comme tel? De la même façon qu'il n'est pas besoin d'exposer la nature du corps à fond pour convaincre quelqu'un de l'importance de se soucier de la santé, il n'est pas nécessaire non plus de fournir à chacun un savoir très approfondi sur la nature de l'âme pour l'amener à comprendre qu'il est primordial d'en prendre soin. C'est dans ce contexte que les interlocuteurs du *Charmide* s'adonnent à une recherche en règle sur la signification de la sagesse implicite et complexe de l'enseignement oraculaire; le « connais-toi toi-même » est une forme de soin de soi par la sagesse. On y examine d'abord les deux premières définitions de la sagesse proposées par le jeune Charmide que Socrate réfute sans trop de problème : « la sagesse consiste à être calme » et « la sagesse est pudeur »<sup>42</sup>. Le dialecticien montre immédiatement l'absurdité de telles thèses : dans le premier cas, ne pourrait-on pas considérer qu'une action prompte est parfois plus belle, plus efficace et, disons, plus sage? Et, dans le deuxième cas, ne pourrait-on pas dire que la honte n'est pas nécessairement bonne dans

---

<sup>42</sup> Pour les deux définitions, voir *Charmide*, 158e-162b.

certains cas?<sup>43</sup> Critias, son cousin plus âgé, proposera quatre autres propositions qui constitueront subrepticement, avec l'aide de la dialectique socratique, un tissage habile et embryonnaire d'un enseignement véritable et qui est déjà, bien avant tous les dialogues de la période de maturité de Platon, une tentative de reconnaître l'importance d'un expert en soin de l'âme. Si aucun homme ne désire devenir pire qu'il n'est, à moins d'être insensé, la leçon première de ce dialogue est de voir comment le jeune Charmide préférera suivre les traces de son cousin plutôt que de s'en remettre au philosophe.

C'est ainsi que la suite du dialogue semble plus corsée puisque Critias, sophiste qui a plus d'expérience, propose sa troisième définition, qui n'est pas fautive en soi<sup>44</sup>, mais se révèle en fait inepte puisqu'il n'arrive pas à la justifier : « la sagesse consiste à faire ses propres affaires » (*Charmide*, 161b-163d). D'une manière beaucoup moins élaborée que dans l'*Alcibiade*, Socrate lui montre que ce qui nous est propre est ce qui est lié à l'âme plutôt que tout le reste. Cette définition est cependant délaissée pour son manque de clarté. Si Critias ne peut la légitimer, c'est qu'il est, à mots couverts, un faux soigneur de l'âme, un usurpateur d'un rôle civique qui ne lui revient pas. En dénonçant les faux thérapeutes, Socrate cherche à promouvoir l'idée que seuls les philosophes sont en mesure d'assumer correctement cette tâche<sup>45</sup>. Sans élaborer un horizon thérapeutique et politique qui prendra dans la *République* la forme d'un vaste programme d'organisation civique et de modèles de soin, Socrate veut montrer ici que ceux qui, comme Critias, prétendent être en mesure de prendre soin de l'âme des autres ne sont pas habilités à le faire. Comme le Méléto de l'*Apologie* et les athéniens traditionnels

<sup>43</sup> Socrate utilise en fait l'autorité religieuse d'Homère : « la pudeur n'est pas une bonne compagne pour l'homme dans le besoin » (*Odyssée*, XVII 347).

<sup>44</sup> En effet, puisque cette définition est souvent défendue par Socrate lui-même dans quelques dialogues. Voir les commentaires de L.-A. Dorion à PLATON, *Charmide/Lysis*, Paris, GF, 2004, *op. cit.*, p. 46 et suiv.

<sup>45</sup> « Méléto prétend, vous le voyez, que je suis coupable de corrompre la jeunesse. Eh bien moi, athéniens, je prétends que Méléto est coupable de plaisanter avec des sujets sérieux, en intentant ainsi à des gens un procès à la légère et en faisant mine de prendre au sérieux et d'avoir à cœur des affaires dont il ne s'est jamais soucié » (*Apologie*, 24c). Dans ce passage, Socrate soutient qu'il est le seul à se soucier et le seul spécialiste pour soigner les âmes.

qui ne se soucient pas des jeunes ou de l'éducation<sup>46</sup>, Critias est thérapeutiquement insouciant, alors que seul Socrate pratique l'art politique véritable, lui seul « se soucie de ses propres affaires »<sup>47</sup>. Améliorer exige certaines compétences spéciales. Et donc, bien qu'il y ait de grandes similitudes entre le philosophe et les sophistes, ce que Socrate leur reproche est de ne pas détenir le savoir qu'ils prétendent détenir.

Ensuite, la quatrième définition avancée par Critias ne sera pas, elle non plus, réfutée, mais abandonnée par manque de justifications : « Eh bien j'affirme que celui qui ne fait pas le bien, mais le mal, n'est pas sage, et que celui qui fait le bien, et non le mal, est sage. Que la sagesse consiste à faire le bien, voilà la définition claire que je te soumets » (*Charmide*, 163e). On s'imagine mal un Socrate en désaccord avec un tel énoncé : « [...] il n'est pas impossible que tu dises vrai [Critias] » (*Charmide*, 164a). Seulement, comme la suite l'indique, les concepts invoqués par Critias ne rendent pas compte encore une fois de sa spécialité de thérapeute de l'âme. Il n'y a qu'à voir la manière dont Socrate œuvre dans les dialogues pour que l'on soit persuadé qu'une simple liste de vertus ou une sorte de taxinomie comportementale au sens sophistique ne suffisent pas à produire le bien selon lui. Le sens de l'injonction delphique ne peut être inculqué par une telle technique mais par un expert en soin de l'âme. Autrement dit, toute *politikè technè* doit être subordonnée à la finalité thérapeutique de l'âme. C'est pourquoi, entre autres, l'épreuve de l'*elenchos* est au-delà de tout enseignement technique (*ergon*). Contrairement à ce que l'on dit souvent, la réfutation a essentiellement une fonction thérapeutique d'ordre cathartique<sup>48</sup>. Elle n'est pas une quête définitionnelle dont la finalité serait en elle-même; elle est subordonnée au souci de l'âme, à une mise en ordre des priorités des individus. L'*elenchos* contribue donc à améliorer l'âme et non à chercher une définition. Sans entrer dans les détails, nous pourrions dire qu'elle est une méthode médicale spécifique cherchant à débarrasser la

---

<sup>46</sup> *Apologie*, 24c-d; 25c.

<sup>47</sup> *République*, 409a.

<sup>48</sup> Voir LARIVÉE, A., *op. cit.*, note 37, p. 84 et suiv. qui critique Grégory Vlastos à ce sujet.

*psuchè* des opinions qui l’embarrassent et qui font obstacle aux connaissances<sup>49</sup>. C’est la raison pour laquelle la mauvaise preuve apportée concernant la nature du bien sera, en fin de compte, le meilleur témoignage de l’incapacité de la technique sophistique. Le bien utile résultant de la guérison, la santé, n’a rien à voir avec un bien moral et le médecin n’est pas sage simplement parce qu’il a su se rendre utile. La sagesse doit plutôt concerner le bien en tant que tel, une science à part qui est ici abandonnée puisque le problème, beaucoup trop complexe, est de savoir ce qu’il est et ce en quoi il consiste.

La cinquième définition proposée par Critias est « la connaissance de soi comme réflexivité » (*Charmide*, 164d-166c). « Être sage » doit donc ressembler à un rapport à soi. Mais il se présente immédiatement un problème de taille à l’horizon. Comment voir le « soi » comme un objet de science plénier? Étant donné que toute science ou technique l’est par rapport à « quelque chose », dit Socrate, quel est ce « quelque chose » par rapport à la sagesse? La médecine est l’art de la santé et l’architecture est l’art de bâtir qui ont tous deux leurs objets respectifs : la santé et les bâtiments. Quel est le résultat — la production — de la sagesse? Critias, malaisé, propose une autre définition : il semble bien qu’il faille ranger la connaissance de soi dans une science à part s’occupant d’un objet différent de tous les autres. Il est vrai d’ailleurs que chaque technique produit une œuvre différente selon sa nature : le calcul et la géométrie produisent des œuvres intérieures radicalement différentes de ce que les arts précédemment cités peuvent produire, par exemple, mais elles produisent néanmoins des objets qui peuvent être plus facilement cernés. L’embarras évident est que, concernant la connaissance de soi, le type de production n’est pas le même. Si toutes les sciences

---

<sup>49</sup> L’*elenchos* n’a qu’un rôle préparatoire (*Sophiste*, 230c) Il propose un traitement purgatif préparatoire qui permettra ensuite à l’âme d’être correctement nourrie; la réfutation s’inscrit toujours dans une intention thérapeutique beaucoup plus englobante qui vise à éveiller l’âme à la nécessité du soin et à la préparer à recevoir une forme de nourriture en expulsant ce qui pourrait faire obstacle à cette assimilation. L’*elenchos* n’a donc pas une finalité de connaissance avant tout; mais une finalité thérapeutique doublé d’une recherche désincarnée de tout pré-supposé doctrinal socratique. Socrate vise la persuasion, pas le savoir. Contrairement à ce qu’en pense Nietzsche, par exemple, il n’y a pas de recherche purement gratuite, déconnectée, de la pure vérité.

présupposent un objet qui diffère de la science en elle-même — le pair et l’impair sont différents de la science du calcul, de même que le plus lourd et le plus léger sont différents de la science de la statique — nous devrions savoir que l’objet de la connaissance de soi doit différer de la connaissance elle-même. Ces hésitations conduiront à un second abandon dû encore une fois à de mauvaises justifications.

La sixième et dernière définition est encore une échappatoire désespérée : « [...] seule la sagesse est science à la fois des autres sciences et d’elle-même » (*Charmide*, 166c-175a). Nébuleuse dans son affirmation même<sup>50</sup>, Critias croit que la sagesse consiste à en savoir « plus » sur tout et à propos de tout. Désertant le statut moral de la connaissance de soi, son intellectualisme prétend à une universalité par l’assimilation sensiblement technique de tous les savoirs. Non seulement cette position est absurde, mais elle met en relief l’ignorance d’autrui et l’ignorance de Critias lui-même dans son obstination à ne pas se voir comme ignorant de la morale et du précepte delphique. Quoiqu’il en soit, une telle science paraît impossible et surtout, complètement inutile. Voulant indiquer subtilement à son interlocuteur que la connaissance de soi n’a rien à voir avec un intellectualisme mondain, Socrate tente de le ramener sur le droit chemin :

« Le sage est donc le seul qui se connaît lui-même et qui sera en mesure d’examiner ce qu’il se trouve savoir et ce qu’il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d’examiner autrui sur ce qu’il sait et croit savoir, lorsqu’il le sait, et inversement, sur ce qu’il croit savoir, alors qu’il ne le sait pas; et personne d’autre n’aura cette capacité. C’est donc en cela que consistent le fait d’être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l’on sait et ce que l’on ne sait pas » (*Charmide*, 167a).

En donnant sa définition, Critias n’avait donc pas pu reconnaître sa propre ignorance et faire l’expérience de l’*elenchos* afin de voir qu’il n’est pas un thérapeute de l’âme. On peut certes dire que ce qu’on croyait connaître auparavant s’efface par la reconnaissance de la méconnaissance, mais quelqu’un d’ignorant ne sait pas qu’il est

---

<sup>50</sup> Voir introduction de DORION, L.-A., *op. cit.*, note 44, p. 57-60.

ignorant. La connaissance de soi suppose donc également l'*elenchos*. Comment en effet pourrait-on savoir qu'on ne sait pas? Comme nous le verrons aussi chez Plotin, il est impossible qu'un sens perçoive sa sensibilité *en tant que* sensibilité. Un organe et un sens ne peuvent rien expliquer en eux-mêmes. Ce constat prend la forme suivante dans la bouche de Socrate : « Voici. Demande-toi si tu peux concevoir une vue qui ne soit pas la vue des choses qu'aperçoivent les autres vues, mais qui serait la vue d'elle-même et des autres vues et aussi de ce qui n'est pas vue, qui ne verrait aucune couleur, bien qu'elle soit une vue, mais qui se percevrait elle-même et les autres vues. Crois-tu qu'une pareille vue puisse exister? » (*Charmide*, 167d).

Son analyse montre que les sensations en général et les affections ne portent jamais sur elles-mêmes, sur leurs actes mêmes, mais sur autre chose. Nous dirions plutôt que la sensation, le fait d'entendre, par exemple, porte sur ce qu'elle entend, et non pas sur la sensation elle-même<sup>51</sup>. Il n'y a donc pas de sensations des sens eux-mêmes<sup>52</sup> : « En un mot, prends toutes les sensations et cherche si tu en trouves une qui soit la sensation d'elle-même et des autres sensations et qui ne perçoivent rien de ce que les autres perçoivent » (*Charmide*, 167e). En ce sens la question persiste : comment avoir la connaissance de ma connaissance? Posséder la science de la science, est-ce posséder quelque chose? Existe-t-il des relatifs qui soient relatifs non à autre chose mais à eux-mêmes? La science de la science possède-t-elle un tel type de relation? La science d'elle-même et des autres sciences est donc atypique ou étrange et nous serions tentés de dire que si Socrate n'en conclut rien dans le dialogue du *Charmide*, c'est peut-être parce que celle-ci est une possibilité pour Platon. Or, rien n'est moins sûr. On peut même dire à ce sujet que si une telle science est ici abandonnée seulement par Socrate et non

<sup>51</sup> « Et qu'en est-il d'une audition qui n'entend aucun son, mais qui entend elle-même et les autres auditions, de même que les non-auditions ? Cela n'existe pas [...] » (*Charmide*, 167d).

<sup>52</sup> Voir sur ce point HAZEBROUCQ, M.-F., *La folie humaine et ses remèdes. Platon : Charmide ou de la modération*, Paris, J. Vrin, 1997, qui écrit en ce sens : « Mais il est vrai qu'on peut désirer désirer, vouloir vouloir, aimer aimer ou encore avoir peur d'avoir peur, et il n'est pas difficile de trouver de ces affections qui sont bien réelles et pourtant sans objet déterminé distinct, à côté d'affections qui possèdent un objet précis » (p. 269).

réfutée, cette porte ne sera jamais rouverte d'une manière aussi explicite dans les dialogues platoniciens ultérieurs. Il faudrait la force d'un « surhomme », soutient Socrate, afin de résoudre la question de savoir s'il existe des réalités dont la puissance s'exerce sur elle-même. Nous savons certes que l'âme exerce une puissance sur soi<sup>53</sup>, une *autokineton*, mais il n'y a chez Platon aucun indice d'une quelconque théorie sur une vue se voyant elle-même à la manière plotinienne d'un Intellect qui est également intelligible comme nous verrons au second chapitre. Comme dira Plotin aussi : « Voit-il donc une partie de lui-même par une autre partie de lui-même? Mais alors, l'une sera ce qui voit, l'autre ce qui est vu. Or cela n'est pas se voir soi-même » (49 [V,3], 5, 1).

Même s'il tente de la séparer du sensible, la réflexivité platonicienne, ne pouvant arriver à élaborer clairement une *possession* intellectuelle où la science d'elle-même serait pensante et pensée, savante et sue à la fois, reste liée au sensible. En demeurant au niveau de la raison sensible, la connaissance de soi demeure une puissance de penser ce à quoi elle est relative. Si l'analyse des sensations (vue, ouïe), des sentiments (amour, peur), des actes de volonté (volonté, désir) et des opinions a révélé l'impossibilité pour eux de se retourner sur eux-mêmes, Platon n'a pas su montrer pour autant comment un réel retour sur soi serait possible. Il n'y a que Plotin qui développera l'Intellect comme un intelligible se possédant lui-même par son acte propre. Et si on peut dire que Platon a reconnu temporairement dans le *Charmide* qu'il faut que la science se réfère à quelque chose d'autre qu'elle-même pour justifier l'effort de réflexion, on peut assurément dire que son obsession à ce sujet est avant tout de dénoncer, dans presque tous ses dialogues, la prétention sophistique à vouloir ramener tout objet intelligible à une simple technicité : « [...] toutes les choses, considérées selon leur nature, sont relatives à un objet, lorsqu'on les considère seules et en elles-mêmes; mais si, au contraire, on les considère en rapport à des objets déterminés, alors elles constituent des objets déterminées » (*Rép.*, IV, 438e).

---

<sup>53</sup>

Voir *Lois*, X, 896a, dans le *Phèdre*, 245c-246a et *Timée*, 89a.

Cherchant à souligner que le savoir médical est un savoir technique — et bien qu'il dénonce les objets sensibles dont on ne peut tirer aucune science autonome — Platon n'arrive pas à développer une intelligibilité qui, à la manière des formes plotiniennes qui sont radicalement au-delà de toute réflexivité sensible, *porterait sur elle-même*<sup>54</sup> : « [...] puisque le savoir dans ce cas [la médecine] ne s'est pas constitué comme savoir en lui-même, mais bien comme savoir d'un objet déterminé [...] alors il est devenu lui-même un savoir particulier » (*Rép.*, IV, 438e). C'est pourquoi, face à un Critias pour qui il ne semble pas y avoir de problème à ce que la science de la science n'ait pas d'objet déterminé, jamais Socrate n'invoque un ordre de réalité intelligible radicalement autonome afin de résoudre le problème de la réflexivité. Le paradoxe qui perdure jusqu'aux derniers dialogues est l'impossibilité pour Platon de penser l'Intellect hors de toute saisie réflexive<sup>55</sup>. Et, comme le fera remarquer Plotin, puisque la réflexion est une opération sensible en tant que telle, il est impossible qu'une véritable connaissance de soi puisse surgir dans de telles conditions. Même si Platon affirme tout bonnement qu'elle n'a pas de place sur le plan sensible et psychologique<sup>56</sup>, il ne parvient pas à comprendre ses mécanismes profondément métaphysiques. Et, même s'il est clair en outre que Plotin a très certainement absorbé tout ce qui est mis en place dans le *Charmide*<sup>57</sup>, ceci est sans doute la raison pour laquelle — contrairement à l'*Alcibiade* dont on connaît l'importance propédeutique dans les cercles néoplatoniciens ultérieurs — il n'y a aucune référence explicite à ces passages précis dans le traité 49 et même dans toutes les *Ennéades*.

---

<sup>54</sup> C'est encore la dénonciation platonicienne qui à l'œuvre dans *Lachès*, 186c et *Gorgias*, 520d-e, par exemple. La vertu n'est pas l'objet d'un savoir techniquement transmissible comme c'est le cas chez les sophistes.

<sup>55</sup> Pour un exemple, voir *Philèbe*, 22d et e.

<sup>56</sup> *Charmide*, 167b-168a.

<sup>57</sup> Nous sommes ici d'accord avec la notice introductive d'Émile Bréhier au traité 49 [V,3], pp. 32-33.

## 1.2. L'ENSEIGNEMENT DE L'ALCIBIADE DE PLATON

Nous avons vu que dans le corpus platonicien, le soin de l'âme n'est pas à confondre avec une métaphysique, mais correspond à la philosophie considérée sous son aspect éthique et politique. Même lorsque Platon aborde explicitement la connaissance de soi comme dans le *Charmide*, il ne peut s'empêcher de subordonner toute entreprise dialectique au précepte plus large d'une thérapie de l'âme qui n'a rien de personnel ou de radicalement subjectif. Platon est en désaccord radical avec ses contemporains sur ce qui doit être ou non objet de souci et l'*Alcibiade* en est le témoignage le plus vibrant.

### 1.2.1. Introduction

Protreptique néoplatonicien à l'étude de Platon, la question de la connaissance de soi se manifeste à travers tous les épisodes du dialogue de l'*Alcibiade* et, en particulier, à travers la *sophrosunè* qui, comme le *Charmide*, en est le fil d'Ariane. Bien que l'on ait douté de l'authenticité du texte<sup>58</sup> (surtout lorsque l'on considère l'évincement progressif de la figure socratique au profit d'un héritage orphico-pythagoricien), sa valeur protreptique issue des cercles académiciens n'est nullement contestée. La raison en est simple : l'*Alcibiade* traite, d'une manière extrêmement condensée et très complexe de tout ce qui est véhiculé dans le *Charmide* et parfois d'une manière qui semble « un peu plus platonicienne que Platon lui-même », de problèmes qui, sans empiéter sur les autres dialogues d'un point de vue théorique, ouvrent au contraire, dans une rare qualité littéraire, de nouvelles portes concernant le précepte delphique. Le lecteur désireux de vouer sa vie à la philosophie y trouve presque tous les thèmes qui lui permettront, peut-être, de s'exercer à « rendre son âme noble ». Aussitôt que le « connais-toi toi-même » est invoqué explicitement par Socrate, cependant, on reste sceptique quand à la validité

---

<sup>58</sup> PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, note 1.

philosophique de son assignation. Il n'apparaît pas immédiatement pourquoi la connaissance de soi doit être le modèle inéluctable sans lequel Alcibiade restera à jamais ignorant de lui-même et des autres. Bref, comment la connaissance de soi peut-elle *aider* Alcibiade?<sup>59</sup>

Avant de procéder à l'examen de cette question, on doit d'abord se rappeler dans quel état d'ignorance Alcibiade se trouve au début de l'entretien et la façon par laquelle il peut s'en sortir. Le constat est qu'à l'inverse des autres prétendants et des autres interlocuteurs en général, Socrate n'est en aucune façon rebuté par l'orgueil (*hubris*) d'Alcibiade et ne se laisse pas séduire par son succès « réel » ou « apparent ». En fait, rien de ces aspects ne l'intéresse. Ils n'existent véritablement que pour ceux qui se laissent dominer par sa « volonté de puissance » effrénée. Tel qu'invoqué à propos de toute âme tyrannique dans le *Gorgias* déjà, son âme est insatiable comme un tonneau percé qu'il faut toujours emplir<sup>60</sup>. La beauté du corps, les amis nombreux, la noble descendance et les talents naturels ne lui suffisent plus; il lui faut dominer sur le continent intégralement et davantage<sup>61</sup>. Son âme est, à proprement parler, condamnée à rester inassouvie s'il n'entrevoit pas une autre manière de vivre. Étant donné que personne au monde ne peut assouvir la volonté de puissance de l'irrésistible athénien, Socrate affirme qu'*il est* la valeur à laquelle il doit s'accrocher afin de guérir son âme<sup>62</sup>. À ce moment, Alcibiade ne peut qu'être curieux et acquiescer à l'exercice dialectique, puisqu'en effet, personne, jusqu'à ce jour, n'a réussi à combler véritablement ses désirs. Dans cette perspective, la connaissance de soi « aide en ce qu'elle permet d'obtenir ce que l'on veut ». Or, nous ne le savons que trop bien, ce n'est pas ce à quoi nous convie la tradition éthique de l'Oracle.

---

<sup>59</sup> Comme le note ANNAS, J., « Self-Knowledge in early Plato », dans D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington, Catholic University of America, coll. « Studies in philosophy and the history of philosophy », vol. 13, 1985, p. 111-138, à la p. 118.

<sup>60</sup> « [...] comme ses récipients sont percés et fêlés, il serait forcé de les remplir sans cesse, jour et nuit, en s'infligeant les plus pénibles peines » (*Gorgias*, 493e-494b). Voir *Alcibiade*, 105b-105e.

<sup>61</sup> *Alcibiade*, 105a-c.

<sup>62</sup> *Alcibiade*, 105e.

La transformation de l'égoïsme d'Alcibiade doit se faire par la recherche de la Justice transcendant le vouloir vain, tels les honneurs et les richesses — bref, ce qui n'est pas « nous-mêmes ». Il s'agira de montrer maintenant en quel sens celle-ci est concevable et en quel sens elle permet la transformation d'Alcibiade. En d'autres termes, pourquoi Alcibiade qui, au départ, cherchait le pouvoir, cherche-t-il, à la fin de l'échange, la Justice? La réponse : il comprend qu'il faut d'abord chercher un expert-médecin de l'âme.

### 1.2.2. Le rapport *despotes/mathetes*

Le travail philosophique s'ouvre logiquement sur la problématique entourant le rôle du *despotes* et du *mathetes*. Ce paradigme est le fil conducteur imparable de la première partie du tête-à-tête. La question est de savoir qui enseigne sur chaque chose : « Ces choses, les connais-tu uniquement par d'autres, ou les as-tu découvertes par toi-même? » (*Alcibiade*, 106d). Or, serrant de très près son égotisme, Alcibiade affirme ne pas pouvoir donner de conseil sur l'alphabet, la cithare, la lutte, l'art de construire ou la divination, mais bien plutôt sur l'art le plus noble entre tous<sup>63</sup> : les affaires de la cité. En conséquence, l'enseignement n'est envisageable que par un *despotes*, c'est-à-dire quelqu'un possédant la connaissance et pouvant juger de ce qui est préférable pour l'apprenti<sup>64</sup>. Le « convenable » doit être obtenu par les règles selon la technique. Ainsi, le pédotribe conseille le combattant, alors que le musicien montre aussi ce qui est favorable à l'égard de l'élève. Que dire, en revanche, sur la technique à propos des affaires de la cité, c'est-à-dire sur l'art de la Justice? Comme Critias dans le *Charmide* sur la technique de « la science de la science », Alcibiade a beau réfléchir, il n'arrive pas à répondre à la question. Mais contrairement au *Charmide* où l'*elenchos* n'arrive pas à dévoiler sa valeur protreptique, on assiste dans l'*Alcibiade* au moment aporétique de

<sup>63</sup> Ce n'est qu'en 125b que cela deviendra explicite.

<sup>64</sup> *Alcibiade*, 107e-109b.

l'*elenchos* socratique ; sur le juste et l'injuste, il n'y a pas de maître technique et pointe à l'horizon la nécessité de chercher un expert en la matière, une contribution réelle à l'amélioration de l'âme. Rendre meilleur n'est pas nécessairement à la portée de tout le monde. Comme le gymnaste, le nutritionniste et le médecin qui savent quelle nourriture ou médicament administrer au corps du patient, quelle nourriture, le philosophe sait quelle nourriture ou médicament convient à l'âme. Il sait ce que l'âme doit éviter : l'injustice. Semblable à la honte éprouvée par le « spécialiste » ne pouvant dire vraiment ce qui est convenable ou meilleur en faveur du patient (dans le cas du médecin) ou pour le *despotes* (dans le cas des autres arts et techniques), Alcibiade, contrairement à Critias qui n'ose jamais s'avouer son ignorance, est embarrassé *parce qu'il n'a pas de solution concernant sa propre technique politique*. La bonne marche de l'*elenchos* se fait ici sentir du moment qu'il n'arrive pas à fournir la preuve des qualités qu'il affirme détenir. Il s'avère plus exactement qu'il n'a jamais véritablement *cherché* la Justice et, surtout, un maître de Justice. Pourtant, depuis qu'il est enfant, il semble qu'il dispose bien plus qu'une modeste intuition; il *savait*, tout au long de ces années, ce qu'était le juste et l'injuste. Comment, s'il n'a jamais cherché, jamais trouvé et appris, peut-il *savoir*? Est-il le maître ou l'élève en la matière?

Un soubresaut narcissique est mis de l'avant lorsqu'Alcibiade en appelle à l'autorité par nature (*phusei*)<sup>65</sup>. Le droit naturel invoqué est vite réfuté par Socrate en ce qu'il révèle toujours non pas un conformisme déguisé à l'instar du *Gorgias*<sup>66</sup>, mais une comparaison avec des êtres plus faibles qui ne révèle en réalité aucune grandeur d'âme. Celui qui se compare avec un éleveur de cailles, des barbares ou des citoyens de mauvais goût ne possède pas une âme noble. L'évocation de la loi de la nature exprime plutôt la volonté de rivaliser avec de piètres qualités existant chez de pauvres hommes<sup>67</sup>. Alcibiade doit, s'il veut concourir avec Artaxerxès, se convaincre de s'instruire sur *qui* il

<sup>65</sup> Voir aussi le discours de Calliclès dans le *Gorgias*, 491e-492c : le maître est celui qui est le plus fort.

<sup>66</sup> *Gorgias*, 483a-484e.

<sup>67</sup> *Alcibiade*, 120b-124a.

est et sur *ce* qu'il est afin de transcender les pitoyables rapprochements avec le vulgaire. « Mais à quoi faut-il s'appliquer avec soin, Socrate? Peux-tu me l'expliquer? Il me semble qu'il y a dans ce que tu dis plus de vérité que nulle part ailleurs » (*Alcibiade*, 124b). Alcibiade est curieux, égaré, et sur le point d'être complètement transformé. Il n'y a rien d'« impersonnel » ou de purement « scolastique » dans l'expérience philosophique ici exprimée : il a complètement adhéré à la puissante transfiguration attendant le *mathetes* qui s'investit véritablement dans ses discours et à travers l'épreuve de la dialectique. C'est ici qu'on a la surprise de la conversion de la « mauvaise » rhétorique en rhétorique « adéquate ». La persuasion « sert » dorénavant la philosophie en ce qu'elle renverse le rapport maître-élève sous une concomitance de soi à soi. Dès l'instant où Alcibiade n'a rien appris de personne ni de lui-même, il doit effectivement chercher à *persuader* l'autre qui est en lui<sup>68</sup>. La parole n'est donc pas simplement un artifice rhétorique qui correspondrait à un *kairos* autant qu'à un *pathos*<sup>69</sup>. Il ne faut point se leurrer; l'exigence de Socrate à l'endroit d'Alcibiade est d'une subtilité incomparable. Il l'attire dans « ses filets », pourrait-on dire, avec des recommandations qui ne peuvent que plaire à l'âme autolâtre : le moyen autarcique de se procurer les richesses, la vanité et les honneurs. Concernant ces « bienfaits », Alcibiade ne peut résister et sa volonté de l'emporter par le soin et la technique est à son comble : « Si tu te privas de ces choses, tu te priveras aussi d'un nom chez les Grecs et chez les Barbares, ce que tu me sembles désirer comme personne au monde » (*Alcibiade*, 124b). Ainsi qu'il sera vu en détail plus avant, nul doute que le renversement selon lequel il faut d'abord persuader et s'adresser à *soi* avant toutes autres instances est sans égal dans le monde hellénique. Tel que vu précédemment, l'invocation de l'injonction delphique signifie d'abord pour Alcibiade l'ouverture des portes par lesquelles son narcissisme sera enfin comblé. Honneurs et gloire sont, à cet instant, ce qu'il compte s'approprier. Or, Socrate coupe court à la

---

<sup>68</sup> *Alcibiade*, 114b-e.

<sup>69</sup> Voir LAURENT, J., « La mesure de l'humain dans l'Alcibiade et les Lois », *Philosophie*, 42, 1994, p. 16-45., p. 27.

fébrilité de celui-ci en faisant intervenir son *daimon* : Socrate : « [...] c'est ensemble que nous devons chercher de quelle manière nous pourrions devenir meilleurs ; en effet, ce que je dis de la nécessité d'être éduqué s'adresse aussi bien à moi qu'à toi. Il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi. Alcibiade : Lequel ? Socrate : « Mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, le tien. Alcibiade : De qui s'agit-il donc, Socrate? Socrate : D'un dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi ; c'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi. Alcibiade : Tu plaisantes Socrate » (*Alcibiade*, 124b-c).

### 1.2.2.1. La dépossession socio-historique

Au fur et à mesure que la conversation progresse, il apparaît clairement que l'homme commun est privé de la compétence véritable et que l'opinion du grand nombre occulte la « prise en charge » d'un enseignement réel par un agent substantiel dont le *commandement* conscient permettrait un savoir authentique. La situation aporétique d'Alcibiade est manifeste dans toute son ampleur épistémologique : il n'a jamais encore eu de maître. Même Homère, le « premier grec », ne « s'appartient pas lui-même » et se réfère à une langue préexistante. On a ici, bien avant Nietzsche et Heidegger, l'analyse qui déracine l'« origine », un résultat socio-historique déshéritant l'être qui est « jeté-là », chaque « sujet » étant supplanté par une quotidienneté inhérente. Celui-ci n'est toujours que le résultat de conventions structurant son expérience individuelle et ne peut, à vrai dire, rien connaître de « lui-même ». Aseptisée par les règles du « tric-trac » ou de la langue, la conséquence pour l'homme est identique; l'impulsion de départ de l'enseignement n'est jamais dépourvue d'intérêts engagés dans l'ordre continu de la fuite. De la sorte il déserte ce qu'il est. Il s'exile de lui-même et erre autour de sa demeure authentique. On est en mesure d'y percevoir, dans la mise en scène platonicienne, un désabusement complet au sujet de l'ignorance de la foule et de tous les maîtres. La « méconnaissance » atteint l'expérience humaine

entièrement. Et bien qu'il soit manifeste que le désaccord dû à la méconnaissance entière de tous fasse rarement l'objet d'une guerre sans fin<sup>70</sup>, il n'en est pas de même au sujet du Juste et de l'Injuste<sup>71</sup>. Même les poèmes homériques ne sont que les émules de ces différends entre les hommes. Étant la cause de tous les maux, le problème de la Justice apparaît dès lors d'une importance extrême. Toutefois, n'existe-t-il pas quand même une technique que l'on appelle la « politique » comportant, elle aussi, sa part d'enseignements promulgués par des maîtres? Platon évoque bien des exemples où il y a eu, dans le passé, la transmission d'un savoir véritable au sujet des techniques en général. On peut songer à Pythagore et Callias qui devinrent plus savants grâce à la fréquentation de Zénon. Néanmoins, concernant la transmission du savoir politique, Alcibiade — rendant sans doute la tâche plus facile pour Socrate —, certifie que personne n'est devenu plus savant suite à la fréquentation de Périclès. Subséquemment, les hommes politiques doivent être éduqués, « préparés » aux affaires de la cité, sinon, l'ilotisme et la stupidité des fils de Périclès, qui ont pourtant bénéficié de la transmission paternelle, seront leur lot. Nul doute que le clin d'œil à l'éducation des gardiens-philosophes de la *République* est ici perceptible<sup>72</sup>.

Face à la mise au rancart de la technique politique au sens commun du terme, on ne peut accuser Platon de mauvaise foi, puisque la suite de l'entretien indique clairement la finalité de cet intermède qui semble s'engager dans un cul-de-sac : « Soit! Alors que projettes-tu pour toi-même? Veux-tu rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin? » (*Alcibiade*, 119a). Bien au-delà de l'enseignement, il semble que l'élève doive être prêt à *se* consacrer un minimum de *soin* afin d'apprendre quelque chose sur le Juste et l'Injuste. Tandis qu'on peut, malgré l'ignorance généralisée en tout domaine, s'en remettre à des maîtres qui, sur certains sujets, sont meilleurs que la plupart d'entre nous — comme le pilote en matière de navigation et le cuisiner en matière de repas —, le

---

<sup>70</sup> « [...] au point de se battre et de s'entretuer [...] » dit Socrate (*Alcibiade*, 112a).

<sup>71</sup> *Alcibiade*, 112c.

<sup>72</sup> *République*, VI, 502a-VII, 541b.

problème de la Justice, quant à lui, ne peut être relégué à n'importe qui, à la populace, aux sophistes, rhéteurs ou hommes politiques<sup>73</sup>. Il ne faut cependant pas s'y tromper, l'auto-thérapie est un pis-aller qui n'est pas souhaitable<sup>74</sup> et il ne s'agirait pas, ici, de prendre soi de soi-même par soi-même<sup>75</sup>.

Comme nous l'avons noté plus tôt lorsque nous nous sommes penché sur le *Charmide*, le souci de soi est un élan vers l'autre. Être soigné par meilleur que soi vaut mieux que d'être réduit au soin de soi-même<sup>76</sup>. C'est du dehors, par l'entremise d'une hétéronomie, que provient l'exigence de penser par soi, que je deviens autonome. Honorer mon âme ne veut pas dire chercher et trouver par soi-même le mode de comportement qui me permettra de m'améliorer, mais c'est comprendre que le souci de soi représente un principe de formation dans lequel c'est un autre qui m'enjoint d'être moi-même. La *psychè* n'est donc pas conçue de manière purement autonomiste chez Platon, mais incombe plutôt à l'expert en soin de l'âme. La connaissance de soi ne représente pas non plus un mode de soin de soi à proprement parler, mais simplement une manière de s'assurer que l'on prendra soin de la bonne chose et que l'on ne prendra pas soin par soi-même de ce dont nous n'avons aucune spécialité. À ce sujet, pourquoi en matière de soin de soi-même, tout le monde serait-il spécialiste? Alors que l'on admet qu'un médecin est spécialiste du corps, qu'un cordonnier est spécialiste de la chaussure, pourquoi ne s'en remettre à aucun spécialiste en ce qui concerne le plus important, à savoir, soi-même, l'âme? D'un autre angle, le but ne consiste pas non plus à se détourner de tout souci du corps ou des activités quotidiennes — ce qui s'avère impossible —, mais à les diriger dans la bonne direction. Socrate ne cherche pas à

---

<sup>73</sup> Dans la *République*, il est entendu que le philosophe sera l'homme politique par excellence.

<sup>74</sup> *Phédon*, 62d-e.

<sup>75</sup> Il ne s'agit pas de se tourner vers nous-mêmes afin de découvrir notre propre subjectivité. Il ne s'agit pas de l'homme qui doit être son propre médecin. Car, comment se délester soi-même d'un mal qui n'est pas ressenti comme un mal et dont la nature consiste précisément à se dérober à la vue de celui qui s'en trouve atteint? L'autre a donc un rôle tout à fait essentiel à jouer dans la thérapie de l'âme. Voir aussi *Lachès*, 201a-b.

<sup>76</sup> *République*, IX, 590e1-591.

délester les hommes de leurs soucis ou à les en soulager<sup>77</sup>, mais à faire passer ses concitoyens d'un état de souci inauthentique, d'inconscience, à un état de vie authentique. Les sophistes et les rhéteurs défendent donc, malgré tout ce qu'ils disent, un conformisme social évident. Pouvoir apprendre, c'est donc pouvoir se conformer et, tout le monde participe plus ou moins à l'entreprise de moulage collectif réciproque — même le grand Périclès qui ne s'est jamais demandé quant à lui quels moyens permettraient aux jeunes de devenir meilleurs.

À la lumière de ces propos, on ressent bien le dessein d'une Justice que l'on pourrait qualifier de « technique ». Platon affirme sans ambiguïté qu'elle apparaît lorsqu'on s'occupe mieux de ce qui nous est propre. Le philosophe est moins préoccupé par ce qui est considéré comme tel<sup>78</sup> que par la reconnaissance sociale de l'expert qui, lui, échafaudera ce qu'est l'âme du point de vue strictement ontologique. Nous savons que c'est plutôt Plotin qui fera une telle chose. Néanmoins, nous pouvons dire ici que Platon tente de construire l'*autos* de l'âme de l'extérieur, c'est-à-dire à partir de ce qu'elle n'est pas. Tout au long des dialogues, il va s'évertuer à employer une pléthore d'images pour tenter de la qualifier.

Lorsque le cordonnier veut prendre soin du pied, par exemple, il doit s'occuper de la chaussure. Toutefois, nous dit Platon, s'employer à cette chaussure n'est pas prendre soin du pied lui-même. C'est par une impropriété que l'on cherche à en prendre soin. La preuve est que le soin du pied peut très bien ne pas se rapporter naturellement à la cordonnerie, mais également à la gymnastique, par exemple. En tentant de rendre meilleures des choses qui ne nous appartiennent pas incontestablement, mais qui sont à

---

<sup>77</sup> Les personnages auxquels il s'adresse ne semblent pas en être la proie : ils sont riches, des gens qui ne sont pas écrasés par la misère. Ces gens sont tous sauf angoissés, mais leur joyeuse insouciance les endort face au souci radical de leur âme. Mais c'est néanmoins elle que Socrate cherche à combattre en ne cherchant pas à les rendre anxieux, mais d'abord à combattre la non-conscience du besoin de soin de l'âme. Lorsque Socrate cherche à éveiller l'anxiété chez quelqu'un, il s'en sert comme d'un moteur afin d'éveiller ses interlocuteurs. Son but est de hiérarchiser la diversité de leurs objets de préoccupation.

<sup>78</sup> *Alcibiade*, 131b. Voir aussi *Lois*, III, 697a-b, IV, 717, V, 726a, IX, 870b; *Apologie*, 30a-b; *Gorgias*, 477a-b; *Philèbe*, 48c-e.

nous seulement, on ne cherche pas à nous rendre meilleur nous-mêmes<sup>79</sup>. De même le cordonnier ne peut accomplir la Justice qu'à travers sa réflexion sur la connaissance du soin du pied comme étant dissemblable de la chaussure, on doit connaître ce qui est nous-mêmes en appréhendant d'abord ce qui est différent de nous. « Ce n'est donc pas lorsque tu prends soin de toutes les choses qui se rapportent à toi que tu prends soin de toi-même » (*Alcibiade*, 128d). Platon est ici sans équivoque. Dans l'ignorance de ce qui *est soi et à soi*, il est impossible de se connaître soi-même. Le « cordonnier coupant » diffère des choses dont il se sert pour couper, de la même manière que le cithariste est autre que ses instruments. Le syllogisme est : (a) le cordonnier et le cithariste ne sont pas les instruments qu'ils utilisent, (b) le cordonnier et le cithariste se servent de leurs mains comme d'instruments, (c) donc le cordonnier et le cithariste ne sont pas leurs mains. Cela ne veut nullement dire qu'ils sont différents parce qu'ils emploient des instruments différents, mais précisément parce qu'ils accompliront le Juste selon leur technique personnelle. Ainsi on est parfaitement capable d'imaginer l'utilisation d'instruments semblables en vue d'accomplir des fonctions *dissemblables*. Les deux utilisent les mains et les yeux pour arriver à réaliser le Juste dans leurs métiers respectifs, par exemple, mais, en même temps, ceux-là *deviennent d'autres instruments qui sont radicalement différents en ce qu'ils accomplissent un savoir différent*. Autrement dit, *chaque partie du corps est un instrument susceptible d'accomplir des techniques différentes*<sup>80</sup>. Bref, l'homme *se sert* du corps. En conséquence, le soin de soi-même n'est pas relatif au corps, mais avant tout, à l'âme<sup>81</sup>.

Prendre soin correctement, cela consiste donc d'abord à considérer chaque chose suivant sa nature essentielle, en la séparant de tout ce qui peut s'y adjoindre de manière

---

<sup>79</sup> *Alcibiade*, 128e.

<sup>80</sup> Comme noté par LAURENT, J., *op. cit.*, note 69, p. 39.

<sup>81</sup> Sur l'idée qu'il ne faut pas se préoccuper de son corps à outrance : *République*, 407c.

extérieure<sup>82</sup>. Cette approche épimélétique consiste à se concentrer uniquement sur ce qu'est une chose en elle-même, sur ce qui, dans une chose, la constitue de manière essentielle et non accidentelle. L'importance du souci décroît en fonction de son degré d'éloignement par rapport à son autarcie. Et c'est pourquoi, dans l'*Alcibiade*, la gloire ne doit pas passer par l'excellence des affaires vaines — telles la cavalerie ou le nautisme par exemple<sup>83</sup> —, mais par l'excellence de la *réflexion*. Si cette dernière est mauvaise ou inapte à la fabrication de vêtements chez le cordonnier, elle est au contraire bénéfique chez le couturier. Autrement dit, chaque homme jouit de la réflexion bonne lorsqu'il pratique le métier qui lui est exclusif, mais est à la fois mauvaise lorsqu'elle s'exerce sur un autre art : « Selon ce raisonnement, le même homme est donc à la fois bon et mauvais » (*Alcibiade*, 125b). Une technique « saine » et bien administrée ne s'effectue que par la réflexion permettant l'accord de la compétence particulière. En revanche, le désaccord règne entre les tenants des pratiques distinctes sur le plan de la réflexion puisque chacun pratique ce qui lui est particulier. Certains connaissent certaines choses, certains d'autres choses. Et lorsque chacun s'acquitte de ce qui lui est spécifique, il s'agit là d'une action juste, c'est-à-dire en accord avec la nature de l'âme comme objet premier du souci, alors que l'écartèlement entre plusieurs métiers provoque la dissension menant aux actes injustes. « Faire ce qui nous est propre », qui est aussi analysé dans la *République*<sup>84</sup>, revient à « s'occuper de ses propres affaires » tel que nous avons vu dans le *Charmide*. La volonté de Platon est, encore une fois, de considérer le soin de soi comme une technique à part permettant de hiérarchiser les soucis. Par rapport à l'âme, tout le reste peut jouer le rôle de motifs subalternes, de choses qui s'y rapportent extérieurement. Et loin de recommander aux athéniens de négliger complètement le corps, les biens matériels ou les honneurs civiques, Socrate

---

<sup>82</sup> Est-il possible qu'avec ce principe de soi intrinsèque, nous nous trouvions face au germe de ce qui deviendra l'hypothèse des formes intelligibles? Il y a un lien évident entre souci, concentration et abstraction.

<sup>83</sup> *Alcibiade*, 124e.

<sup>84</sup> *République*, IV et V.

tente plutôt d'éveiller en eux un sens des priorités. Il n'invite pas à éradiquer le souci du corps et des biens matériels, mais à hiérarchiser correctement l'ensemble des soucis. Cette perspective n'invoque nullement une humeur spécifique ou une dimension psychologique à atteindre, mais préférablement une façon authentique — si on veut reprendre la terminologie d'Heidegger — qu'a le sujet de se rapporter à lui-même<sup>85</sup>.

### 1.2.3. Plotin et la connaissance de soi platonicienne

À la lecture des dialogues de Platon, on voit bien au contraire que sa philosophie s'est moins intéressée à la nature de l'âme qu'à la reconnaissance sociale d'un spécialiste en la matière. C'est pourquoi l'éventuelle définition de l'homme est proposée très rapidement selon trois voies dans l'*Alcibiade* : l'âme, le corps ou les deux pris ensemble<sup>86</sup>. Après analyse, il s'avère que le corps n'est pas la définition de soi, de même que l'union de l'âme et du corps<sup>87</sup>. Cette assertion, Platon ne cherche pas à la défendre longuement. L'analogie avec l'instrument du métier servant à accomplir la réflexion juste lui suffit : l'homme est son âme. Ces propositions non argumentées, dans un contexte grec, ne posent aucun problème puisque la connaissance de soi ne touche pas l'intériorité individuelle. « Se connaître » revient à s'assurer du statut social et de l'endroit où le Moi se place dans les relations avec les autres, mais surtout dans l'ultime perspective d'une technique politique. On peut dire que le monde grec est, d'une manière plus ou moins consciente, enveloppé entièrement dans cette situation par laquelle toute définition de soi ne dépend pas de mes déterminations personnelles, subjectives ou inconscientes. Le rôle et la circonspection doivent toujours se faire par ce qui est objectif, c'est-à-dire par les responsabilités et la « vocation politique » qui,

---

<sup>85</sup> Comme le note LAURENT, J., *op. cit.*, note 69, p. 36.

<sup>86</sup> *Alcibiade*, 130a.

<sup>87</sup> *Alcibiade*, 129b-c. Voir aussi *Gorgias*, 523c-525a.

toujours, dépassent la personne. Si le grec ne saisit pas sa place, il ne saisira pas non plus la place des autres : l'échec est le même<sup>88</sup>.

On peut dire en outre que le recours à un autre œil que le sien dans le processus de l'autoréflexion de l'*Alcibiade* est une conséquence logique issue des problématiques du *Charmide*. Même si « la science de la science » ne semble pas se situer sur le même registre que la connaissance de soi qui est invoquée incidemment et ne sera pas approfondie d'une manière analogue dans l'*Alcibiade*, la *sophrosunè* et la Justice invoquées plus haut trouvent leur place sous le savoir supérieur de la connaissance de soi : « J'irais même jusqu'à dire que c'est précisément à se connaître soi-même que consiste la sagesse, d'accord en cela avec l'auteur de l'inscription de Delphes » (*Charmide*, 164b et suiv.). Les apories du *Charmide* viennent approfondir la connaissance de soi de l'*Alcibiade*, puisqu'il ne s'agit plus de persévérer dans une distinction du sujet et de l'objet, mais plutôt dans une complétude « politique » qui fera le bonheur « ontologique » de Plotin lorsqu'il abordera le problème des intelligibles qui ne sont autres que l'Intellect lui-même. La vision de soi-même est l'exclusivité de l'homme « véritable » et le cœur de l'Oracle : « Examine la chose *avec moi*. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : « regarde-toi toi-même », comment comprendrions-nous cette exhortation? Ne serait-ce pas de regarder un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même? » (*Alcibiade*, 132d). Encore une fois, la « connaissance » se travestit, à l'aide de la métaphore par excellence du corpus platonicien, en « vision » politique commune. Et cette dernière cherche d'abord sa reconnaissance par l'entremise d'un objet lui ressemblant, c'est-à-dire l'œil cherchant l'autre œil. Il est manifeste que le sujet se fixant comme objet dans le miroir *veut* un type de rapport hétéronome. C'est bien l'âme, à l'aide de l'œil, qui se maintient dans une autre âme ou, encore mieux, la réflexion qui se rencontre à travers l'Autre (*Alcibiade*, 133c). La similarité de l'expérience intellectuelle est déduite de la réflexion

---

<sup>88</sup> Comme le remarque à juste titre ANNAS, J., *op. cit.*, note 59, p. 124.

de la pupille de l'œil. Et l'intuition du lien de l'Intellect à un « autre » Intellect provoque la correspondance divine engendrant la vision politique de soi. Par là, le contenu naturellement objectal de la relation est irrémédiablement dépassé par une autorelation intellectuelle. Et bien que la question de savoir s'il y a « un seul Intellect ou plusieurs » n'est pas abordée ici, on comprend immédiatement qu'« il y a » une réalisation politique inédite. L'âme s'adressant à l'âme n'a pas besoin des écartèlements spatiaux-temporels, des faux-fuyants cartésiens où la simplicité de l'Intellect serait occultée. Ces disjonctions agissent comme les prétendants d'Alcibiade en lesquels l'Intellect n'est pas réfléchi.

Face à l'émergence originale de l'Oracle, on peut parler, à l'égard de celui-ci, d'une profondeur platonicienne qui n'a plus rien à voir avec son maître. L'exhortation y est développée comme une technique de *commandement* à la fois individuelle et politique. Le soin de soi-même et la connaissance de soi n'interpellent donc pas uniquement une connotation individuelle, mais politique également. Cette remarque montre bien que la connaissance de soi comme *pouvoir* seulement est complètement erronée. Si l'injonction sonne aux oreilles d'Alcibiade comme la possibilité d'obtenir ce qu'il veut et « emplir ses tonneaux percés » au départ, on s'aperçoit à la fin de l'échange, que la recherche de la Justice s'est infiltrée dans son âme. *La métamorphose de l'athénien est rendue possible grâce au cœur du « connais-toi toi-même » comme commandement individuel et politique de soi.* L'originalité du projet de l'*Alcibiade* est philosophique et politique. La réflexion ontologiquement engagée *a été commandée avant d'être étonnée.* On peut même dire que les deux s'éprouvent en même temps, mais on ne peut dire, en revanche, que l'étonnement peut se faire *sans le commandement.* La puissance technique de l'Oracle s'est dévoilée à Alcibiade et, de la sorte, permet sa transformation. Celle-ci est concevable, comme il a été vu, par l'analogie de la « vision de soi-même » dans le miroir de l'Intellect à l'œuvre dans l'âme de l'Autre. Il apparaît clairement, dans ce contexte, que le vrai « moi » n'est pas « individué » dans le même sens que mon corps peut l'être. Socrate peut maintenant être le pédagogue d'Alcibiade.

De cette absence de réflexion vient donc aussi l'absence de justice. C'est pourquoi également toute faculté réflexive essentielle à la connaissance de soi est toujours subordonnée à la justice et à la politique en général. Aucun acte vertueux ne peut, conformément à la *République*, être véritablement vertueux s'il n'y a pas une harmonie de justice confirmée par la réflexion sur soi. L'équation est forte : « connaissance de soi = réflexion politique adéquate (juste) = justice ». Même l'exemple de la vision, qui est souvent chez Platon le recours ultime afin de rendre compte — symboliquement ou non — « du mécanisme » de la connaissance, est tributaire d'une divinité qui est toujours civique : « C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même » (*Alcibiade*, 133c). À ce titre nous pourrions dire que la réflexion demeure ambiguë chez lui, puisque : 1) elle semble posséder la puissance du commandement qui s'oppose aux autres facultés de l'âme, mais qui doit, à la fois, tirer son origine intellectuelle d'autres êtres « plus » purs, les formes, dont le statut politique est incertain<sup>89</sup>; 2) nous avons vu que, dans les dialogues du *Charmide* et de l'*Alcibiade*, elle sert avant tout — mais d'une manière non exclusive à toute recherche définitionnelle — à prendre soin de soi-même, chercher à se connaître soi-même, en voyant d'abord la nécessité d'un expert en la matière. Dans une perspective plotinienne, ces deux leitmotifs taxent la réflexivité d'insuffisances tout en gardant le cap platonisant.

Comme Platon, jamais Plotin n'invite, malgré les apparences, chacun à se livrer à une « auto-thérapie »; elle est, comme pour tous les platoniciens, un « pis-aller » qui n'est d'aucune utilité pour nous aider à nous connaître nous-mêmes. Il s'agit, encore une fois, de se soucier de ce qui compte, c'est-à-dire l'âme d'autrui, tout en hiérarchisant les

---

<sup>89</sup> Il s'agit à notre avis de la faiblesse de l'analyse générale qui se dégage de la thèse de LARIVÉE, A., *op. cit.*, note 37.

soucis<sup>90</sup> : « Plus [l'âme] s'efforce de monter vers le haut, plus elle oublie de choses, à moins que toute sa vie même ici-bas n'ait été telle qu'elle n'a de souvenirs que des choses les meilleures, étant donné que, même ici-bas, il convient "de se soustraire aux soucis humains" » (27 [IV,3], 32,13 et suiv.). Dans les pas de Platon, Plotin semble nous livrer une interprétation originale du soin :

« Le reste de notre âme, qui est de la même espèce que la partie supérieure de l'âme totale, peut être comparée à un agriculteur qui, préoccupé par les vers qui sont dans l'arbre, se ferait beaucoup de souci pour cet arbre. On pourrait encore le comparer à un homme qui, quand il est en bonne santé et qu'il se trouve en compagnie d'autres hommes qui sont en bonne santé, s'attache aux choses qu'il doit faire, qu'il s'adonne à une activité pratique ou qu'il se livre à la contemplation. Or, quand il tombe malade et s'applique à soigner son corps, on peut dire qu'il n'est pas seulement préoccupé par son corps, mais qu'il en devient l'esclave » (27 [IV,3], 4, 31 et suiv.).

[...]

« Or, l'âme qui ici-bas ne choisit pas le meilleur parti sans prendre le plus mauvais se déplace pour s'installer en un autre lieu qui est pur, celui qu'elle a choisi. Les châtimens s'apparentent aux traitements de parties malades; sur les unes on applique des remèdes, on enlève les autres ou on les modifie, pour faire que le tout soit en bonne santé parce que chaque chose se trouve bien là où il faut. Le monde se retrouve en bonne santé, quand une partie est modifiée, et quand une autre est enlevée de l'endroit où elle était malade pour être mise dans une autre où elle sera en bonne santé » (28 [IV,4], 45, 44 et suiv.).

Alors que l'exhortation au soin de Platon passait par l'autre dans le champ politique et par la *politikè technè*, cet examen ne s'apparente plus comme une forme de vérification à laquelle le sujet du soin est extérieurement soumis par un autre<sup>91</sup>. L'invitation plotinienne à prendre soin de soi-même en se mettant à la recherche d'un

<sup>90</sup> « Il y a en effet deux façons de prendre soin de toute chose : la première, générale, qui consiste à mettre en ordre en commandant avec une autorité royale sans intervenir, et la seconde, particulière, qui consiste à produire immédiatement soi-même et qui provoque, par le contact de l'agent avec ce sur quoi il agit, la contamination du premier par le second » (6 [IV,8], 2, 28 et suiv.).

maître, débouche plutôt directement sur d'autres maîtres : l'âme de l'univers et les âmes individuelles. Se soucier de soi, c'est encore se soucier de l'autre, mais en deça de toute *politikè technè*; c'est se soucier des âmes. Il n'y a encore une fois nulle intériorisation ici, mais, au contraire, un effet d'hétéronomie, certes différent, et qui plus est, semble rattaché d'une manière extrêmement riche aux véritables « experts » en soin : l'âme hypostatique, l'Intellect et l'Un.

Disons simplement ici que, dans la même veine que ce qui précède, nous croyons même que les hypostases peuvent aisément faire référence à un processus de transformation par les soins, tout comme Socrate veut le faire avec ses interlocuteurs. Comme nous l'avons déjà noté, Socrate veut être comparé au médecin pour bien des raisons, mais également pour sa compétence de « nutritionniste » de l'âme. En effet, le philosophe est celui qui sait quelle est la bonne nourriture de l'âme, celles qui peut, dans le cas spécial de l'âme, nous changer. En effet, quand on se soigne, on admet parmi nous, une chose dorénavant incorporée qui ne nous sera plus indifférente, mais sera une partie de nous-mêmes. C'est pourquoi, quand on fait du jogging ou que l'on mange bien, on peut dire que nous sommes « en bonne santé ». Pour l'âme, il s'agit de la même chose; certaines habitudes sont mauvaises pour nous : l'injustice, l'excès de désirs, l'excès dans la poursuite des honneurs, etc. Évidemment, tout cela implique une responsabilité plus ou moins active de l'agent du soin, si je refuse tout soin, je ne me transformerai pas et l'âme ne pourra bénéficier d'aucun soin. Si je fume ou si je mange mal pour le corps, je ne pourrai dire que je prends soin, de même que pour l'âme, je ne pourrai dire que mon âme est « saine » si je me complais dans l'injustices et les vices, c'est-à-dire si je ne la soumet pas à une certaine gymnastique, à certains exercices. Même si on n'a pas encore accordé suffisamment d'importance à cet aspect, l'âme

---

<sup>91</sup> « Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » (*Apologie*, 38a). Socrate ne dit pas que chacun devrait tout examiner par soi-même (encore moins s'examiner lui-même par ses propres moyens).

pourrait être transformée par certains exercices d'imitations des révolutions de l'âme plotinienne de l'univers et de l'Intellect<sup>92</sup>.

De nombreux passages des *Ennéades* et à l'intérieur même de notre traité sur la connaissance de soi montrent que le discours de Diotime du *Banquet* de Platon n'est pas passé inaperçu. Dans celui-ci, Diotime dit que l'idée selon laquelle nous serions toujours mêmes que nous-mêmes ne représente en fait qu'une illusion. À chaque instant, nous changeons<sup>93</sup>, nous subissons des changements perpétuels dans le corps, mais également dans l'âme. Tout ce qui est mortel ne peut être dit même que soi-même que par un abus de langage, car rien ne reste pareil. Comme nous avons vu jusqu'à maintenant, rien de ce qui est de nature mortelle, ni le corps, ni l'âme ne participe au mode d'être divin du *to auto*. Il n'y a que l'Intellect divin qui peut faire partie de l'homme et nous pensons que Plotin lui-même est un modèle parfait d'une âme qui s'exerce à la gymnastique cosmique. La révolution d'une âme pleinement sage étant semblable au mouvement de l'Intellect, nous avons là un Plotin en action qui soigne son âme en imitant les mouvements de l'Intellect afin de se connaître soi-même. Platon avait déjà proposé un tel procédé où les mouvements rationnels de l'âme étaient apparentés à ce qu'il y a de divin, c'est-à-dire aux pensées et aux révolutions de l'univers. Dans la plupart des cas, il s'agit de renforcer la vigueur et l'équilibre des facultés afin de nous rendre meilleur : « Comme nous l'avons dit plus d'une fois, trois espèces d'âme ont été établies en nous, dotées chacune de mouvements. Aussi, nous faut-il, suivant ces mêmes données, dire maintenant encore, aussi brièvement que possible, que celles de ces espèces d'âme qui restent dans l'inaction et qui s'abstient d'exécuter les mouvements qui lui sont propres devient nécessairement très faible, tandis que celle qui fait de l'exercice devient très forte. Voilà pourquoi il faut veiller à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre » (*Timée*, 89e-90a)<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Voir à ce sujet les traités 27 [IV,3], 28 [IV,4], et 29 [IV,5].

<sup>93</sup> *Banquet*, 207d.

<sup>94</sup> Voir également *Timée*, 35-37c.

Mais hormis ces quelques rapprochements dont nous avons fait mention, il ne faut pas oublier que Plotin ne peut accepter que toute connaissance de soi — consistant ou non en un « soin de soi » comme semble le proposer l'*Alcibiade* — soit impossible à cause de la réflexion qui ne peut effectivement se voir elle-même comme son objet. Une des choses qui frappe à la lecture des *Ennéades* est le style éthéré de Plotin. Outre l'absence d'interlocuteurs explicites, les raisonnements, détachés de toute préoccupation sociale, dénotent une forte élaboration métaphysique. Il est maintenant temps d'aborder la transformation radicale que Plotin va faire subir à la réflexion platonicienne qui, jusque-là, n'avait pas réussi à comprendre ses propres mécanismes.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE DE SOI DE L'ÂME

Au début du traité 49, Plotin est soucieux de mettre en évidence l'existence de la connaissance de soi au niveau de l'Intellect et, plus profondément, au niveau de l'Un : « Il faut [...] admettre une saisie de soi justement chez un être simple et en examiner le comment, si c'est possible, ou bien il faut s'écarter de la doctrine selon laquelle quelque chose se connaît soi-même. Toutefois, s'écarter de cette doctrine est tout à fait impossible sans voir surgir bien des absurdités [...] » (49 [V,3], 1,13 et suiv.). Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, la connaissance de soi est postulée d'emblée au niveau de l'appréhension de certaines réalités même si ses mécanismes exacts ne sont pas encore dévoilés<sup>95</sup>. C'est dans ce contexte qu'il cherche à savoir de

---

<sup>95</sup> Émile Bréhier fait remarquer que, malgré son énorme complexité, la problématique de la connaissance de soi est le début de la philosophie pour tous les platoniciens. Voir la notice du traité 49 [V,3] à la p. 38 de l'édition PLOTIN, *Ennéades*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les belles Lettres, 1969-1985.

quelle manière opère la connaissance à son plus bas degré de manifestation : « Il faut commencer la recherche par l'âme : faut-il lui donner la connaissance de soi? Qu'est-ce qui en elle connaît et comment? » (49 [V,3], 2, 1-3).

Qu'ils soient présentés devant un large auditoire à Rome ou dictés en privé à son disciple Porphyre, on retrouve ici la démarche habituelle de ses exposés : on pose d'abord une question concrète afin de procéder à une analyse en règle du problème par la suite. Ici, l'examen commence par l'âme de l'homme, substance indivisible et inétendue, et plus particulièrement de sa faculté raisonnable ou *dianoia* : « Alors, cette faculté discursive de l'âme se retourne-t-elle, elle aussi [comme l'Intellect et l'être simple postulés au tout début du traité], sur elle-même? » (49 [V,3], 2, 24 et suiv.). La réponse de Plotin ne se fait pas attendre : « Non; mais elle acquiert la compréhension des empreintes qu'elle reçoit des deux côtés. Comment acquiert-elle cette compréhension, c'est ce qu'il faut d'abord chercher » (49 [V,3], 2, 25 et suiv.). Ce mode de connaissance tirant son origine de l'Intellect reçoit également des images et des affections du monde sensible extérieur. Il ne faut donc pas s'étonner outre mesure si, tout au long des *Ennéades*, Plotin utilise des mots comme *phantasia*, *phantasiai*, *phantasmata*, ou *tupoi* dénotant ainsi explicitement la *dianoia* comme une activité perceptive. Celle-ci serait constituée d'images et utilise des facultés qui, comme nous verrons dans ce chapitre, relèvent en fait mutuellement de l'implication sensible de la raison et de l'implication raisonnable de la perception :

« [...] la raison, qui n'a aucun commerce avec le corps, doit pourtant être en relation avec ces deux facultés [la faculté de sentir et l'appétition], qui sont une forme de l'âme; elles peuvent en outre recevoir des impressions de la raison; la faculté de sentir est une faculté de discernement; l'imagination est une puissance quasi intellectuelle; l'appétition et la tendance obéissent à l'imagination et à la raison » (27 [IV,3], 23, 9-21)

De nombreux passages comme celui-ci peuvent cependant nous induire en erreur, puisqu'il n'est pas tout à fait vrai que la *dianoia* se rapporte à une activité

perceptive en tant que telle. Malgré qu'il ne le fasse pas toujours explicitement, Plotin distingue bel et bien *dans une même opération deux types de facultés*; « la traversée de l'Intellect » (*dianoia*) qui est l'activité des intelligibles dans l'Intellect et la réflexion ou raison sensible (*logistikon*) qui est plutôt portée vers les objets extérieurs. Les deux sont morcelées en ce qu'elles indiquent une extériorité de l'Intellect<sup>96</sup> — et c'est sous cet aspect que notre philosophe les considère la plupart du temps, entretenant ainsi une petite ambiguïté —, mais le *logistikon* réfère à une lacune noétique plus grave qui n'a aucun équivalent dans le monde grec, y compris chez Platon : « Considérons la faculté rationnelle (*logistikon*). Peut-être que l'on dira que l'ignorance est son vice et que, partant, on parle dans ce cas d'une ignorance qui est une négation et non pas la présence de quelque chose de déterminé » (26 [III,6], 2, 22 et suiv). La lecture plotinienne ne peut manquer de surprendre si l'on sait que cette faculté revêt depuis les anciens — et on l'a effectivement vu avec Platon — une supériorité évidente. Elle se rapporte concrètement à des considérations raisonnables (*logizestai*), à ce qui est logique (*logikos*), à des exercices de calculs et de planification (*logismos*), à tout ce qui est rationnel (*logistikos*), bref, à la supériorité imminente du *logos* grec, c'est-à-dire à la puissance de l'ordre par rapport au chaos<sup>97</sup>. Plotin, de son côté, ne lui accorde tout simplement pas la même autorité. Ce principe raisonnable est clairement séparé de son principe supérieur qu'est l'Intellect et fait de lui un accomplissement qui ne s'oppose pas aux autres facultés de l'âme. On se souviendra que tel n'est pas le cas du premier modèle platonicien des facultés de l'âme, l'argument psychopolitique du livre IV de la *République* où est posé une raison première qui pourrait commander à l'« énergie ardente » (*thumoedeis*) et qui, surtout, serait radicalement opposée à la faculté désirante (*épithumétikon*)<sup>98</sup>. Rejetant le

<sup>96</sup> « La *dianoia* n'est pas l'œuvre de l'Intellect mais de l'âme dont l'acte se morcelle en fonction d'une nature morcelée » (13 [III, 9], 1, 35-37).

<sup>97</sup> Pour ces différentes occurrences, voir CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1980. Dans la mythologie ouranienne, Gaïa est la première rupture avec le chaos, amenant par la suite différents niveaux d'ordre, tout comme le *logos* est la limitation de l'illimité.

<sup>98</sup> « Nous n'aurions donc pas tort de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un

modèle « topique » tripartite platonicien pour accepter une bipartition (*logistikon* et *aisthesis*)<sup>99</sup> qui possède d'abord une vertu contemplative et sensitive des objets, Plotin ne peut admettre que la sensation, les désirs et même la réflexion (*logistikon*) s'opposent complètement. Plutôt qu'un contrôle exercé sur les autres facultés menant à une sorte de lutte intérieure, l'âme n'est jamais écartelée à l'intérieur de ses propres facultés. Elle « réunit » (*sunaisthesis* ou *sunesis*), « met ensemble » (*sunthesis*) « accompagne » (*parakolouthesis*) ou « prend les objets qui lui font face » (*antilechis*) plutôt, selon le type d'alliance momentanée de la raison et des désirs, les différentes images ou perceptions.

Bref, l'âme est entièrement désirante : « Il faudrait dire [...] que l'âme est multiple, même celle qui est une, bien qu'elle ne soit pas composée de parties. Il y a en effet beaucoup de facultés en elle qui sont tenues ensemble par l'unité comme par un lien : raisonner, désirer, percevoir » (9 [VI,9], 1, 39-41). Les conséquences concernant la raison sensible (*logistikon*) telle que considérée depuis Platon sont donc doubles : 1- puisqu'elle dépend clairement d'un Intellect supérieur — et surtout, hypostatique, comme nous le verrons plus en détail —, elle perd son privilège de première intellection ; 2- ne s'opposant pas aux autres facultés, elle y est au contraire totalement intégrée, investie de perceptions risquant encore de remettre en question la totale autarcie dont elle semblait jouir. Comme Plotin le dit lui-même dans le passage cité plus tôt, la faculté rationnelle est entremêlée par un « vice », une « négation ». On s'attend bien à ce que les facultés végétatives et sensibles souffrent d'indétermination par rapport

---

de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs » (*Rép.*, 439d). Voir *Rép.*, 439a-441e en entier et les notes 90 à 100 de G. Leroux dans sa traduction de PLATON, *République*, Paris, GF, 2002, pp. 613 à 615.

<sup>99</sup> « La critique la plus claire de la tripartition se trouve dans une discussion sur la colère dans le traité 28 (IV,4). Pour Plotin, la colère, tout comme c'est le cas du désir, dépend non pas de l'irascible (*thumoeidés*), mais de la faculté végétative (*tò phutikòn*) qui fait qu'un corps est un organisme, un corps vivant » (PLOTIN, *Traité 27-29*, notice et trad. par L. Brisson, Paris, GF, 2005, p. 37).

à la clarté de la raison, mais *même* la réflexion manque de détermination par rapport à l'Intellect qui est, quant à lui, l'aboutissement de la vie au sein de laquelle aucune privation ne peut prendre place<sup>100</sup>. La réflexion se retrouve, selon lui, dans la position de la matière par rapport à l'Intellect et c'est pourquoi, même si elle reçoit les empreintes des intelligibles, elle demeure pour l'âme une extériorité face à elle-même. Si Platon avait raison de penser que les formes ne sont pas les productions de l'âme<sup>101</sup>, il faut en tirer les conclusions jusqu'au bout et dire que les règles rationnelles, les idées réflexives intérieures à l'âme, sont imparfaites et tirent leur origine de l'Intellect séparé<sup>102</sup>.

Finalement, le passage que nous avons cité plus tôt dans lequel la *dianoia* semble être une opération sensible ne doit pas nous tromper : Plotin distingue bel et bien l'activité discursive selon deux points de vue, la réflexion ou raison (*logistikon*) et la *dianoia* (*dianoétikon*). Nous pourrions dire que bien qu'elles soient complémentaires, elles ne sont pas identiques<sup>103</sup>; alors que la première est la forme sollicitée et perçue par la raison pratique plongée dans le sensible, la seconde est le mouvement des formes

<sup>100</sup> Nous pouvons dire que les conséquences sont triples. Nous laisserons ici la dernière de côté : le désir est susceptible d'être rationnel, puisque l'âme et même l'Intellect sont, pour ainsi dire, entièrement « amoureux » de l'Un.

<sup>101</sup> *Parménide*, 132bc.

<sup>102</sup> « En effet, de même que le discours [*logos*] qui se manifeste dans la voix est une image de celui qui se trouve dans l'âme, de même le *logos* qui se trouve dans l'âme est une image de celui qui se trouve dans un autre [l'Intellect]. Cela étant, de même que le discours qui se manifeste dans la parole est fragmenté si on le compare à celui qui se trouve dans l'âme, de même le *logos* qui est dans l'âme se trouve être l'interprète de celui qui se trouve avant lui » (19 [I,2], 3, 27-30). Voir BRISSON, L., « Le logos chez Plotin », dans *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*. dir. par I. N. Cordero, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, pp. 47 à 67.

<sup>103</sup> Contrairement à B. Ham dans ses commentaires, *op. cit.*, note 95, p. 106-107 et BLUMENTHAL, H.J., *Plotinus Psychology*, The Hague, M. Nijhoff, 1971, pp 102-103 qui tendent à assimiler les deux facultés, j'adopte ici la position de COULOUBARITSIS, L., « Le logos hénologique de Plotin », dans GOULET-CAZÉ, O.-M., MADEC, G., ET O'BRIEN, D., *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 232 : « Dans une première approximation, par raison il faut entendre tant le raisonnement (*logismos*) que la raison discursive (*dianoia*). Cependant, d'une façon plus précise, il semble que la faculté dianoétique soit fondatrice du processus même de raisonner, dont l'étymologie donnée par Plotin, à savoir *dia noû*, illustre déjà sa parenté avec l'intelligence ». Voir également LACROSSE, J., *L'amour chez Plotin, Eros hénologique, Éros noétique, Éros psychique*, Bruxelles, Ousia, 11, 1994, pp. 83-85 et COLLETTE, B., *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 41 et suiv.

dans l'Intellect. Ce qui donne les formes est l'âme dans le cas des êtres sensibles et l'Intellect dans le cas de l'âme elle-même. Elles partagent la même nature immatérielle, mais l'*eidōs* de l'intelligible n'a rien à voir avec l'*eidōs* issu de la perception sensible. Il y a donc deux types de formes, l'*eidōs* et la *morphē*<sup>104</sup> :

« Car il [l'Intellect] ne les [les réalités] pense pas dans les choses sensibles, comme on le croit; en effet, pour un être donné, l'existence sensible n'est pas primitive; la forme qui est intérieure à la chose sensible dans la matière, est une image de la forme réelle; toute forme qui est en une chose est venue en cette chose d'une autre forme, et elle est l'image de cette autre forme » (5 [V,9], 5, 17-19).

Plotin veut nous indiquer la parenté de leur incorporité tout en ne voulant pas les identifier complètement : la forme sensible fait plutôt signe vers la forme intellectuelle qui elle n'a pas besoin de celle-ci. Ce dernier passage nous permet de comprendre que, dans le traité 49, ayant besoin de la connaissance intelligible, la connaissance sensible qui est une version dégradée de celle-ci, n'en est pas entièrement séparée et ce, même si l'*eidōs* sensible n'est, par rapport à la forme intelligible *séparée* de l'âme, qu'une image imparfaite *dans* l'âme. Même au plus bas degré de la descente sensible de l'âme, on peut, en vertu de la sensibilité qui nous fait signe, remonter vers nous-mêmes :

« Quant à la faculté de raisonner [*logistikōn*] qui est en elle [dans l'âme], c'est à partir des représentations fournies par la sensation qu'elle effectue un contrôle en coordonnant et en divisant; ou encore, s'appuyant sur ce qui vient de l'Intellect, elle considère des sortes d'empreintes et elle possède à l'égard de celles-ci la même faculté. Elle acquiert en outre compréhension en reconnaissant et en ajustant pour ainsi dire aux empreintes anciennes qui sont en elle celles qui sont nouvelles et survenues récemment; c'est ce que nous pourrions appeler les réminiscences de l'âme » (49 [V,3], 2, 6 et suiv.).

---

<sup>104</sup> Plotin, cependant, ne respecte pas du tout cette terminologie. Il convient donc mieux de parler de

Si nous laissons de côté l'analyse de la réminiscence qui est de stricte obéissance platonicienne dans ce contexte-ci, nous pouvons dire finalement que les deux facultés ne recouvrent pas un seul et même pouvoir de connaissance ou le même statut, mais qu'elles œuvrent en même temps sans que l'une interfère avec l'autre<sup>105</sup>. Le niveau n'est pas le même et c'est pourquoi nous devons les traiter dans leurs différences concernant la connaissance de soi. C'est ainsi principalement la raison sensible que Plotin vise lorsqu'il considère l'*eidos* comme une image sensible dans l'âme tirant son origine de l'extériorité : « Car c'est bien sûr la sensation, non l'Intellect, qui percevra les objets extérieurs et, *si l'on veut*, la raison discursive (*dianoia*) et la faculté d'opinion [...] » (49 [V,3], 1, 20-21). Comme nous l'avons déjà fait remarquer, s'il utilise souvent indifféremment *dianoia* ou *logistikon* lorsqu'il parle de perception comme dans cet extrait, c'est parce que la première est également et nécessairement mouvement intrinsèque de la seconde. Et s'il ne faut pas les confondre, c'est parce qu'il n'y a que la seconde qui est réflexion et qui porte spécifiquement sur la perception des sensibles dans l'âme. C'est pourquoi, avant même de voir l'opération dianoétique et surtout celle de l'Intellect, l'appréhension formelle des natures sensibles<sup>106</sup> nous renseigne déjà sur les relations de la réflexion située dans l'âme (*logistikon*), sur la connaissance de soi, sur les lieux de son impossibilité et, surtout, sur l'originalité des transformations que Plotin va introduire.

---

« forme sensible ».

<sup>105</sup> Il ne s'agit pas, encore une fois, d'une division réelle des deux facultés; sinon, elles seraient concurrentes, hétérogènes.

## 2.1. LA PERCEPTION DANS L'ÂME

Ainsi que l'ont retenu tous les grands philosophes grecs jusqu'à Plotin, l'affection sensible doit s'entendre comme une relation primordiale, de connivence, entre le corps et l'âme :

« S'il y a deux éléments qui collaborent dans les sensations en acte, l'acte de sentir doit être (et c'est pourquoi on dit qu'il est commun à l'âme et au corps) pareil à l'acte de percer ou de tisser; l'âme en train de sentir représente l'artisan, et le corps l'outil; le corps subit une action et obéit; l'âme reçoit l'empreinte produite dans le corps ou par l'intermédiaire du corps; ou bien elle prononce un jugement d'après l'impression corporelle. La sensation est donc bien l'œuvre commune de l'âme et du corps » (27 [IV,3], 26, 1 et suiv.)

Connaissant la virtuosité plotinienne, nous savons qu'il affine la portée de presque tous les concepts fondamentaux de ceux qui l'ont précédé. Il utilise librement ce qui peut servir la cause, à savoir exposer la vraie philosophie de Platon<sup>107</sup>. C'est pourquoi, lorsque l'on connaît les désaccords notoires entre platoniciens et matérialistes, on peut douter de son apparente bénédiction concernant une entente totale et unique de nature entre le corps et l'âme qui est plutôt de saveur aristotélicienne. Selon les premiers, l'âme est radicalement séparée du corps, automotrice et ne peut être affectée. Selon les seconds, même l'Intellect se réaliserait selon des images affectives du corps. Plotin, à l'intérieur du morceau que l'on vient de lire, semble préférer quant à lui que le corps est en même temps un outil de l'âme — sous-entendant ainsi leur séparation radicale — et que le corps et l'âme sont si intimes que la sensation est une œuvre commune. Nous verrons à l'instant que dans l'âme sensitive, il faut distinguer les puissances qui

---

<sup>106</sup> C'est donc en ce sens que nous devons considérer presque toutes les occurrences où le mot « forme » apparaît. Il ne s'agit pas, encore une fois, de la forme intelligible en mouvement selon le point de vue de la *dianoia* ou de l'Intellect lui-même.

perçoivent les objets extérieurs de celles qui perçoivent plutôt ce qui est déjà à l'intérieur de nous. Plus nous actualisons ce qui se trouve déjà en acte en nous, plus nous faisons l'expérience de notre âme séparée et moins nécessaire est la sensation liée au corps.

Comme nous verrons plus en détail plus loin, les facultés liées au corps peuvent s'estomper de plus en plus en l'âme qui contemple et qui perçoit les formes intelligibles avec lesquelles elle entretient un contact direct. N'étant pas totalement incarnée dans un corps, l'âme peut être à différents degrés en acte, selon l'intellection, et plus ou moins descendue dans le corps. Les concepts d'« acte et de puissance » de l'Intellect doivent être considérés dans ce contexte comme protreptiques aux limites de l'homme — comme le disait déjà Socrate — par rapport aux immortels, c'est-à-dire, ce qu'on aura coutume d'appeler après Aristote, l'« Intellect patient » et l'« Intellect agent ». Regardons d'abord de plus près le passage crucial et désormais classique du *De Anima* constituant la pierre angulaire de toute noétique philosophique et qui fera l'objet d'une véritable « lutte exégétique » à partir d'Alexandre d'Aphrodise :

« [...] 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 ; mais elle n'est effectivement rien avant d'opérer. Et il doit en être comme sur un tableau où aucun dessin ne se trouve réalisé, ce qui est très précisément le cas de l'intelligence. Par ailleurs, elle est, elle aussi, intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé. La science de nature spéculative et l'objet de cette science sont, en effet, identiques, bien qu'il faille examiner le motif pourquoi l'intelligence n'opère pas perpétuellement. Mais, dans le cas des choses qui possèdent une matière, chaque intelligible n'existe qu'en puissance, si bien qu'on ne peut attribuer l'intelligence à ces intelligibles-là, puisque l'intelligence de pareilles choses est une puissance qui les saisit sans matière; mais, elle, elle aura la propriété d'être intelligible » (*DA*, 429b29-430a9)<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Plotin était à tel point un platonicien qu'il croyait que sa philosophie n'apportait rien de véritablement nouveau au *Corpus platonicum*. Voir le traité 51, [I,8], 10-14.

<sup>108</sup> À moins d'avis contraire, toutes les traductions du *DA* sont tirées de : ARISTOTE, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993 (ci-après : *DA*).

On connaît le destin de ce texte du *De Anima* qui lègue à la postérité plus de problèmes qu'il n'en règle. On peut le considérer à juste titre comme l'aboutissement de l'argumentation concernant le processus et le mode d'intellection sensitive. Les objets sensibles sont perçus par le « sens commun » qui offre à l'Intellect patient une forme qui est, pour ainsi dire, immédiatement en acte — acte ultime proféré par l'Intellect agent par lequel est évoquée l'identité entre le sujet et l'objet intelligé. La difficulté est de définir le statut exact des composants et le genre d'intellection méthodique qui en résulte. *Pourquoi*, par exemple, comme le remarque Aristote lui-même ici, *l'esprit n'intelligé-t-il pas toujours l'âme qui est par nature intelligible?* Même s'il ne fournit jamais une réponse claire à ce sujet, la possibilité selon laquelle l'esprit humain puisse se « connaître lui-même » n'apparaît jamais dans le *corpus aristotélicum* parce qu'il est une pure puissance comme l'est la matière sensible dans la *phusis*. Jamais l'Intellect particulier, celui que l'individu possède, ne semble être une pure actualité *en soi* : « [...] ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme — et par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et tend ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées — *n'est effectivement aucune des réalités avant de penser* » (DA, III, 4, 429a22-24). Après ces mots, on voit immédiatement pourquoi l'activité noétique est au centre de la connaissance de soi et pourquoi l'oracle typiquement grec survivra jusque dans les entrailles mêmes du monde médiéval : en quel sens puis-je « penser » comme les « immortels », c'est-à-dire comme l'Intellect « agent » et en quel sens je ne peux jamais prétendre qu'à une simple « mortalité », c'est-à-dire à une activité intellectuelle qui ne s'apparente toujours qu'à une simple « puissance »?

S'inspirant d'Aristote, Plotin va théoriser l'Intellect de façon *systématiquement* oraculaire ; celui-ci est *divinement* en acte pour l'homme à l'intérieur même de ses limites humaines : « En réalité, l'âme n'est pas *en puissance* ces choses (divines), mais elle est *puissance* de ces choses » (25 [II,5], 2, 22). Il faut donc prendre garde à la manière dont la matière en puissance est perçue, car l'homonymie occulte des réalités

complètement différentes<sup>109</sup>. La potentialité de la matière intellectuelle, par exemple, ne consiste nullement à révéler une caractéristique physique mais avant tout la capacité propre à l'âme d'actualiser une forme potentielle dans l'Intellect. Les multiples acceptions du terme « matière » nous confrontent à des exécutions polymorphes. On connaît celles concernant la *phusis* : le marbre constitue la matière de la forme « statue », alors que ce même marbre apparaît à la fois, sous un autre angle, comme la forme de ses éléments premiers constitutifs comme le sont par exemple l'eau et la terre. En effet, le marbre, sous un certain point de vue, n'est absolument pas de la matière, mais une configuration d'éléments, un tout subsumant certains éléments en vue de sa composition propre, c'est-à-dire en vue de sa définition propre de « marbre ». Si l'eau et la terre ne sont pas préparés de la bonne façon, la matière ne correspondra nullement à ce qu'on appelle la forme du « marbre ». *C'est donc toujours selon le point de vue et relativement à quelque chose que l'on est matière. Par conséquent, la matière dans l'intelligible doit aussi changer de sens et désigner une réalité différente.*

Avec Plotin, l'*en puissance* des êtres de la matière intelligible est complètement renversé. On ne doit pas qualifier les formes « dans » l'Intellect patient comme on le fait habituellement pour la matière sensible<sup>110</sup>. Alors qu'on ne peut jamais dire de cette dernière qu'elle est en acte, on peut soutenir en toute certitude, en revanche, *que la matière intelligible peut être en acte*. En effet, les formes intelligibles en puissance, c'est-à-dire la matière non-pensée dans l'Intellect — les « objets » intelligibles non-pensés par le « sujet » —, peuvent parfois « devenir » en acte selon qu'on les pense ou non. C'est pourquoi on dit justement qu'une forme en acte est pensée. Elle est pensée parce qu'en acte. Mais cet acte formel de la pensée où l'être est intelligible et où l'intelligible est aussi l'être est plutôt *actuosité*, c'est-à-dire non seulement en acte mais

---

<sup>109</sup> Voir la discussion de l'« homonymie » au tout début des *Catégories* d'Aristote.

<sup>110</sup> À ce sujet, voir la traduction et les commentaires toujours éclairants de J.-M. Narbonne concernant PLOTIN, *Les deux matières*, *Enn. II,4[12]*, Paris, J. Vrin, 1997.

surtout « acte-dans-l'acte »<sup>111</sup>. Autrement dit, Plotin professe *une certaine actualité dans la puissance afin de distinguer l'actuosité*. On peut, par exemple, posséder la science ou un habit sans l'exercer ou l'avoir *sur soi*<sup>112</sup>. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un exemple purement physique. Dans le cas de la science, je peux la *posséder* en moi (la géométrie, par exemple) et ne pas l'exercer : Plotin affirme qu'il y a, à proprement parler, *acte* mais non *actuosité*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas *une forme pensée, exercée ou en activité*. Alors que dans le monde sensible on ne peut concevoir l'acte dans la matière, la matière formelle de l'Intellect n'est dite en puissance que d'une manière impropre : elle est en fait en acte, mais tout simplement non pensée au sens où une réalité formelle *n'est pas en train de s'accomplir*. L'Être n'est donc jamais « incomplet », entretenant en lui une altérité au sens où le monde sensible contiendrait une altérité, c'est-à-dire une matière sensible<sup>113</sup> : il est plutôt *en acte* et *n'attendant pas*, pourrait-on dire, d'être *actuosité*. La systématisation oraculaire a lieu au cœur de cette équivocité du terme *energeia* qui, à vrai dire, exclut toute puissance et qui montre en quel sens nous avons accès au divin en pensant la forme comme *actuosité*. Plotin accomplit ce qui devait rester inaccompli chez Aristote, une nouvelle terminologie de l'*en acte* et de l'*en puissance*, mais surtout la possibilité de penser le divin, l'être, tout en conservant le statut de « mortel ».

Cette analyse de l'acte et de la puissance nous permet de voir un peu plus clair dans le paradoxe relevé plus tôt. On se demandait en effet de quelle manière l'âme peut apparaître séparée du corps et peut apparaître à la fois comme étant liée au corps avec lequel elle doit percevoir ce qui se passe dans le monde sensible. C'est que l'âme, qui n'est pas totalement incarnée, *peut quitter son corps au niveau d'une actuosité radicale*, cette même actuosité supposant une économie des facultés de l'âme (imagination,

<sup>111</sup> Voir les commentaires de NARBONNE, J.-M., dans l'introduction de PLOTIN, *Traité 25*, Éditions du Cerf, 1998.

<sup>112</sup> *Théétète*, 197b. Voir également NARBONNE, J.-M., *op. cit.*, note 111, p. 70.

<sup>113</sup> Ces dernières remarques avaient déjà été faites par Platon avant Aristote dans plusieurs passages où il est dit, par exemple, qu'il peut arriver à quelqu'un d'être doué de la vision sans toutefois être capable de l'exercer en acte s'il est privé de l'élément fondamental qu'est la lumière. Voir *Rép.* VI, 507d et suiv.

mémoire, etc.). Autrement dit, l'âme pleinement en acte n'a pas besoin de l'union au corps, elle en est séparée, jusqu'au moment où elle retourne, se tournant vers le sensible, s'unissant avec le corps afin de donner à l'âme une perception qui est une œuvre commune.

### 2.1.1. L'âme comme nature différente du corps

En tant que platonicien, Plotin souligne premièrement la différence de nature entre l'âme et le corps<sup>114</sup>. Bien que l'âme semble percevoir à l'aide du corps, il faut postuler qu'elle s'adonne — en tant que principe du corps — à des perceptions un tant soit peu dissemblables de celles provenant de celui-ci. Nous savons par intuition que certaines facultés mentales telles l'imagination ou la mémoire les activent d'une autre manière. Qui pourrait prétendre, en effet, que les objets non existants tels les licornes ou les dragons, ou les objets du souvenir grandement transformés par une remémoration soudaine, émergent de la même faculté que celle de la perception sensible plénière? Radicalisant les enseignements platoniciens, Plotin dédouble donc l'âme afin d'en expliquer la raison : c'est parce que nous sommes à la fois une âme désincarnée et incorruptible qui perçoit sans le corps *et* une âme composite et corruptible qui perçoit avec le corps. La première peut, telle l'âme composite, être en contact avec ce dernier, mais peut surtout, plus fortement, par la médiation de l'âme composite, être une forme de vie. La deuxième participe au composé et représente la vie dans le corps, ce qui fait que le corps vit et peut avoir des sensations à proprement parler. Elle est, quant à elle, âme végétative et même si, dépendante de la manifestation et de l'ordre cosmologique, ses possibilités peuvent nous paraître moins puissantes que celles habituellement attribuées à l'âme séparée, il n'en demeure pas moins qu'elle y demeure liée et peut donc, en vertu de la nature radicalement différente de l'homme par rapport aux autres

<sup>114</sup> « Il nous faut donc soutenir que, de façon générale, ni notre âme dans sa totalité, ni aucune de ses parties ne se trouve dans le corps comme dans un lieu » (27 [IV,3], 20, 11 et suiv.).

animaux, dépasser son stade végétatif en qualité<sup>115</sup>. Même si l'homme et les animaux font partie d'un cercle parfaitement unifié sur le plan cosmologique et naturel, seul l'homme (*anthropos*) possède une âme double, composée et « pure », c'est-à-dire dépassant l'ordre végétatif du monde, liée à la raison et aux êtres intelligibles<sup>116</sup> :

« [...] dans le cas de l'âme qui reste une, même si on dit qu'elle est partout dans le corps, la sensation n'est pas semblable dans toutes les parties, la raison n'est pas dans l'ensemble, et la puissance végétative se trouve aussi dans des parties qui n'ont pas la sensation. Et pourtant, elle retourne rapidement à l'unité, lorsqu'elle se retire du corps. Et la puissance nutritive, si elle vient de l'univers, tient aussi quelque chose de cette âme-là [de l'âme qui reste une] » (8 [IV,9], 3,19 et suiv.)

L'âme possède une indépendance qui la lie tout particulièrement à un Intellect séparé. Cette autonomie ne doit pas nous surprendre outre mesure, l'âme ayant, par définition, une nature proche de l'Intellect, allant souvent jusqu'à se confondre avec lui parfois, lorsque nous l'utilisons : « Qu'est-ce que donc utiliser l'Intellect en plus? Est-ce en devenant nous-même cet Intellect et en parlant comme lui? N'est-ce pas plutôt en nous conformant à lui? » (49 [V,3], 3,29 et suiv.). L'âme n'y est pas seulement liée, mais peut, par une dynamique homogène intérieure, devenir Intellect et même, d'une certaine manière, l'Un : « [...] là est le but véritable de l'âme : toucher cette lumière et la contempler par elle-même, non par la lumière même par laquelle elle voit » (49 [V,3], 17, 34 et suiv.). Il suffit de remarquer que si l'autosuffisance est d'abord le lot résultant

<sup>115</sup> Ceci n'est pas notre propos, mais pour Plotin, toute vie est un type d'intellection. Pour plus de détail, voir le traité 30 [III,8] en entier. Les fonctions psychiques ou cognitives les plus viles ne sont que des dérivations de l'âme du monde, des fluctuations végétatives et générales du cosmos. Autrement dit, un processus de régulation règne au sein du monde sans que son âme personnelle soit nécessairement unifiée ou retournée sur elle-même.

<sup>116</sup> « Tout ce qui est "nourri", c'est-à-dire aussi bien tout ce qui est susceptible de croissance, l'est, semble-t-il, du fait de son action. Une action qui relève d'une forme de nécessité, sans résulter aucunement d'une délibération ou d'une décision intellectuelle » (p. 53, note 30 de Luc Brisson et J.-F. Pradeau, sur 8 [IV,9], 3,19 dans PLOTIN, *Traité 7-21*, trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2003).

du toucher de l'Un<sup>117</sup>, elle est également le propre de l'âme convertie en Intellect, c'est-à-dire celle de l'âme *devenant elle-même son propre acte* :

« Quant aux actes de l'Intellect, ils viennent d'en haut, de même que ceux de la sensation viennent d'en bas, alors que nous sommes cette partie souveraine de l'âme, intermédiaire entre les deux facultés, l'une inférieure, l'autre meilleure, l'inférieure étant la sensation et la meilleure étant l'Intellect. Mais la sensation, on est d'accord pour la considérer comme toujours nôtre – en effet nous sentons toujours – tandis que pour l'Intellect, il y a matière à discussion, parce que nous n'en usons pas toujours et parce qu'il est séparé; séparé, parce que lui ne s'incline pas et c'est plutôt nous qui sommes tournés vers lui, en regardant vers le haut » (49 [V,3], 3, 37 et suiv.).

Plotin nous dit donc que l'âme *est* l'Intellect. Elle est en un sens une matière pâtissante lorsqu'elle se complaît dans le sensible et devient acte intelligible lorsqu'elle se fond avec l'Intellect<sup>118</sup>. L'âme est l'Intellect parce qu'elle possède les mêmes attributs. En refusant la division et l'affection sensible à l'âme, Plotin érige celle-ci au rang des entités intelligibles inaltérables parce qu'indivisibles, lui permettant le contact direct de l'Intellect et des formes incorporelles, l'incorporité garantissant l'inaltérabilité<sup>119</sup> :

<sup>117</sup> Ce n'est pas par hasard que l'âme possède des caractéristiques proches de l'Un, concernant l'altération, par exemple : « [...] ce n'est certainement pas dans l'altération que consiste son mouvement [de l'Un] » (*Parménide*, 138c). L'altération est présentée comme un changement d'état, un mouvement à travers lequel on devient différent de ce que l'on était antérieurement (voir *Parménide*, 162e-163a et b).

<sup>118</sup> Il est évident que Plotin développe ici dans un vocabulaire plus flexible des concepts utilisés ailleurs, notamment dans le traité 25 où l'utilisation de l'Intellect par la pensée avait été élaborée d'un point de vue proprement subjectif, comme une activité propre au sujet localisant des êtres pensés. Dans ce traité, Plotin s'était avancé jusqu'à articuler la différence entre un être en acte (la beauté, par exemple) non pensé par quelqu'un et un être en acte pensé (l'être de la beauté pensé), c'est-à-dire, d'une certaine façon, doublement dynamique. L'*energeia* n'apparaît pas réellement « en double » (la pensée qui pense l'être qui est dans la pensée) mais comme une substantialité qui se possède localement (la substantialité de Socrate est localement en lui alors qu'elle en est absente d'Alcibiade, par exemple). Nous pouvons posséder localement l'être, bien que celui-ci ne soit aucunement local.

<sup>119</sup> Voir le traité 26 [III,6] « Sur l'impassibilité des incorporels » en entier. « Puisqu'elle est un incorporel, l'âme reste impassible, même lorsque l'organisme est affecté. S'inspirant d'Aristote, Plotin soutient qu'on ne peut pas plus dire de l'âme qu'elle est en colère, qu'on ne peut dire

« [...] [la] lumière a donné à l'âme une vie plus claire, mais une vie qui n'est pas la vie génératrice; au contraire elle a tourné l'âme vers elle-même, elle ne l'a pas laissée se disperser, mais elle l'a fait se complaire en la splendeur qui est en elle; et ce n'est certes pas non plus la vie sensitive, car celle-ci voit au-dehors et ne perçoit pas davantage; mais celui qui a reçu cette lumière des réalités véritables voit pour ainsi dire davantage les choses visibles, mais dans la direction opposée » (49 [V,3], 8, 26-35).

Si la vie de l'âme peut parvenir à la ressemblance avec l'Intellect<sup>120</sup>, sa conversion n'a plus rien à voir avec le sensible. Bien que l'âme ne soit pas à l'origine de la possibilité de sa concentration immuable — son autarcie temporaire dépendant de l'Un —, elle arrive à voir ce qu'elle est et à voir ce qui lui échappait dans le sensible. Contemplant des formes intelligibles internes, elle ne perçoit plus des formes sensibles en devenant elle-même le divin qui ne recourt jamais à une connaissance externe : « Grâce à des raisonnements de ce genre, notre âme peut s'élever jusqu'à elle en considérant qu'elle est une image de cette lumière, et quand elle pense, elle devient semblable à Dieu et semblable à l'Intellect » (49 [V,3], 9, 46 et suiv.). Le but de la perception nous est donc clairement indiqué par Plotin; l'âme doit quitter sa passivité, le simple *pathos* des formes sensibles qui nous éloigne de nous-mêmes afin de percevoir les formes intelligibles en nous-mêmes afin de devenir nous-mêmes :

« C'est donc l'âme, semble-t-il, et la partie la plus divine de l'âme que doit voir celui qui veut savoir ce qu'est l'Intellect. Cela peut se produire sans doute de la manière suivante : si tu retranches de l'homme et évidemment de toi-même, d'abord le corps, ensuite, tout à fait, l'âme qui façonne ce corps et la sensation, puis, bien complètement, les désirs et les passions et toutes les futilités du même genre, parce qu'elles inclinent vers le mortel. Alors le reste de l'âme est ce que nous appelions l'image de l'Intellect qui conserve quelque chose de sa

---

d'elle qu'elle tisse ou construit » (p. 44, introduction de Luc Brisson dans PLOTIN, *Traité 27-29, op. cit.*, note 99).

<sup>120</sup>

Il s'agit en fait d'une « partie » de l'âme. Voir 49 [V,3], 8, 56.

lumière, comme après la sphère de la grandeur de soleil, l'éclat qui sort d'elle et l'entoure » (49 [V,3], 9, 1 et suiv.).

Si l'Intellect doit posséder et contempler toujours déjà ce que nous divisons par la pensée, et s'il n'a pas d'activité pratique extérieure<sup>121</sup>, il doit également posséder la connaissance de soi. C'est donc l'âme réflexive qui doit se convertir à sa cause intérieure, c'est-à-dire à ce qui n'est pas localement séparé d'elle mais l'est en intensité : « [...] l'âme, elle, qui est comme une lumière née de l'Intellect et qui est autour de lui, reste attachée à lui et n'est pas dans quelque chose d'autre : elle est seulement autour de lui et n'a pas de lieu; lui non plus, en effet, n'en a pas » (49 [V,3], 9, 16). Comme nous l'avons déjà noté, le but de l'âme est de quitter sa passivité, sa qualité de matière par rapport à l'Intellect, afin de devenir son propre acte intelligible :

« Le raisonnement a donc montré qu'il y a une pensée de soi-même au sens propre. Cette pensée, effectivement, existe en un sens dérivé pour l'âme, mais pour l'Intellect, au sens propre. L'âme en effet se pense elle-même en tant qu'elle dérive d'un autre, l'Intellect en tant qu'il se pense lui-même, tel qu'il est et ce qu'il est, partant de sa propre nature et se retournant vers lui-même. Car, voyant les êtres, il se voit lui-même et, voyant, il est en acte et cet acte est lui-même » (49 [V,3], 6, 1 et suiv.).

En devenant son acte, l'âme possède la connaissance de soi. Mais comment peut-elle intelliger sa réalité, sa propre existence? La réponse de Plotin, par ailleurs bien connue, reste unique dans l'histoire de la philosophie :

« S'il en est ainsi, il faut que la contemplation soit la même chose que le contemplé et que l'Intellect soit la même chose que l'intelligible. Car si ce n'est pas la même chose, il n'y aura pas de vérité : ce sera une empreinte que possédera celui qui possède les étants, une empreinte différente des étants, ce qui

---

<sup>121</sup> Contrairement à l'Intellect pratique : « [...] l'Intellect pratique, qui regarde vers l'extérieur et ne demeure pas en lui-même, aura bien une certaine connaissance des choses extérieures, mais, au cas où il serait tout entier pratique, il n'y a en lui aucune nécessité de se connaître lui-même » (49 [V,3], 6, 37 et suiv.).

justement n'est pas la vérité. Donc la vérité ne doit pas être la vérité d'autre chose, mais ce qu'elle dit, il faut aussi qu'elle le soit » (49 [V,3], 5, 22 et suiv.).

Ce qui est pensé dans l'Intellect est nécessairement une réalité autonome puisque l'être véritable n'accepte aucune extériorité de type sensible. La vérité intelligible se donne en même temps que l'être. Comme nous verrons, il s'agit d'un précepte de base chez Plotin : l'existence se donne selon la capacité d'Intellection ou de perception. Autrement dit, mes puissances d'être, de penser et de vivre me sont toutes données à la fois; comme une lumière plus ou moins tamisée, je peux participer de manière plus ou moins puissante au principe ou à une forme. Il s'agit là de la même chose pour l'Intellect, mais à une exception près; dans son acte purement intérieur et unique, aucune différence logique ne peut être attestée sans que l'on pervertisse son autarcie. Chaque acte est, de manière indissociable, un être, un intelligible et une vie<sup>122</sup> :

« Car cet Intellect n'est pas en puissance, il n'est pas, lui, quelque chose et la pensée autre chose : car alors, cela reviendrait à dire que ce qui fait sa substance serait en puissance. Si donc il est acte et sa substance acte, il sera une seule et même chose que l'acte; or l'être et l'intelligible sont un avec l'acte; tout en même temps sera un : Intellect, pensée, intelligible. Si donc sa pensée est l'intelligible et si l'intelligible c'est lui, il se pensera donc lui-même : il pensera par la pensée qui est exactement lui-même et il pensera l'intelligible qui est exactement lui-même. Selon les deux points de vue, il se pensera donc lui-même : selon que la pensée est lui-même et selon que l'intelligible est lui-même, exactement ce qu'il pense par la pensée, ce qui est lui-même » (49 [V,3], 5, 39 et suiv.).

La vie est ce mouvement dont l'âme est une forme dégradée<sup>123</sup> qui tient le lieu de l'incessant découpage entre l'intelligibilité de l'être et de l'être intelligible<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Voir HADOT, P., « Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres-Genève, V, Fondation Hardt, 1960, p. 107-157.

<sup>123</sup> « [...] l'intelligible est un acte : il n'est évidemment pas puissance ni bien sûr sans intelligence ni privé de vie, et la vie et la pensée ne sont pas introduites de l'extérieur dans quelque chose d'autre comme pour une pierre ou un être inanimé » (49 [V,3], 5, 32 et suiv.).

<sup>124</sup> « [...] mais lui n'a nul besoin d'une autre ou d'autres vies et les vies qu'il donne, c'est à d'autres

L'Intellect est comme la loi de l'être, ce qui détermine son organisation interne, tandis que l'intelligible est comme l'ordre de l'Intellect, ce qui lui donne de quoi penser. L'être, autrement dit, est toujours déjà à intelliger, alors que l'Intellect est toujours déjà en train de l'intelliger. Même s'ils reçoivent leur hypostase l'un de l'autre en se convertissant tous deux vers l'Un, ce qui est vu ne diffère donc pas de ce qui voit. Lorsque la vie de l'âme quitte toute réflexivité pour devenir alors vie intelligible, elle est ce qu'elle intellige et intellige ce qu'elle est de manière inséparable<sup>125</sup> :

« Et la vie et l'acte dans l'Intellect sont la première lumière, qui éclaire primitivement de son propre éclat, clarté tournée vers elle-même, éclairant en même temps qu'éclairée, l'intelligible véritable, à la fois pensant et pensée, vue par elle-même sans avoir besoin d'autre chose pour voir, autosuffisance à elle-même pour voir — car ce qu'elle voit, c'est elle-même —, connue, même pour nous, par elle-même encore, si bien que, même pour nous, sa connaissance se fait par son intermédiaire; sinon, comment aurions-nous pu parler d'elle? » (49 [V,3], 8, 37 et suiv.).

S'il y a donc une pensée de soi-même au sens propre qu'au niveau de l'Intellect, l'âme, quittant sa réalité dérivante<sup>126</sup>, se penserait elle-même sans l'aide d'une autre partie ou d'un objet extérieur posé face à soi à la manière de la réflexion : « [...] Intellect et pensée ne font qu'un; et il se pense totalement tout entier, non pas une partie par une autre » (49 [V,3], 6, 6). Ce qui distingue l'homme de l'animal, par exemple, est son rapport privilégié à l'Intellect et la forme supérieure de vie intelligible qu'il a la possibilité de s'assigner par-delà toute séparation réflexive et perceptive. Alors que

---

qu'il les donne, non à lui-même » (49 [V,3], 9, 25).

<sup>125</sup> Plotin est ici dans les mêmes eaux que le *Sophiste* de Platon : « Ainsi donc, l'Intellect, l'intelligible et l'étant sont un, et c'est le premier étant et également le premier Intellect qui possède les étants, ou plutôt qui est identique aux étants » (49 [V,3], 5, 26 et suiv.). L'être, s'il n'était pas pensé, n'aurait aucune subsistance et resterait privé de vie, tandis que, en retour, l'Intellect, s'il n'avait pas un être auquel il puisse rapporter son acte d'intellection, serait totalement vide. Ils doivent subsister l'un avec l'autre, sans constituer deux instances séparées (voir 10 [V,1], 4, 30-33).

<sup>126</sup> C'est pourquoi elle a besoin d'être persuadée afin de remonter vers l'Intellect. Voir traité 49 [V,3] chap. 6 à 9.

l'âme végétative et l'âme sensible ne peuvent pas se retourner sur elles-mêmes, l'homme divin est la forme contemplative de l'objet vu et de ce qui voit. Bien que l'intelligible et l'être ne soient pas « pareils », totalement convertibles, ils ont la même nature au sens où l'objet lumineux, la forme intelligible, est aussi la lumière de l'Intellect et se confond donc parfaitement avec lui.

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, le traitement plotinien ultime de l'âme est hénologique avant d'être ontologique. La simplicité qui est visée peut être plus ou moins présente selon l'actualisation de l'âme quittant sa réflexivité qui fait figure de matière, par rapport à l'actualité intelligible. C'est à ce niveau qu'il y a connaissance de soi. Mais un dernier point que nous devons noter encore une fois est l'imperfection que révèle toute connaissance de soi. Celle-ci est une insuffisance. Et c'est pourquoi Plotin, après avoir soutenu l'unité et l'actualité constante de l'Intellect par rapport à l'âme, veut montrer qu'il n'est pas encore vraiment simple : « [...] pour qu'il y ait vision, il faut qu'il y ait quelque chose d'autre à voir, sinon elle serait vaine. Il faut donc qu'il y ait plus d'un pour qu'il y ait vision [...] » (49 [V,3],10, 13-14). Une première lecture pourrait déstabiliser en ce que notre philosophe semble maintenant accepter la multiplicité qu'il avait pourtant dénoncée lorsqu'il s'agissait de la réflexivité. Mais il prend bien garde d'ajouter qu'il faut « [...] que la vision vienne coexister avec le visible et que ce qui est vu par soi-même soit une multiplicité dans un tout » (49 [V,3],10, 15 et suiv.).

Autrement dit, l'être, le soi, la connaissance intelligible l'appréhende immédiatement de l'intérieur et ce, même s'il est une multiplicité. Le *pragma* intelligible, la forme intelligible, ne se comporte nullement comme le *pragma* sensible, l'objet extérieur, c'est pourquoi « [...] il faut que les réalités pensées au sens propre soient à l'égard de l'Intellect à la fois mêmes et autres. Et à son tour chaque élément pensé comporte en même temps cette identité et cette altérité; ou alors, que pensera-t-il qui ne comporte pas une chose et puis une autre? » (49 [V,3], 10, 27 et suiv.). L'Intellect ne pense donc pas son objet intelligible par succession, dans le temps, mais

immédiatement, éternellement, bien qu'il soit autre que lui. La connaissance de soi n'est possible qu'à ce prix ; une pensée qui pense sans médiation son objet et qui, à son tour, est une réalité parce que l'intelligibilité lui est donnée : « Il faut donc que ce qui pense, quand il le pense, soit dans une dualité, et ou bien que l'un des deux termes soit extérieur ou bien qu'ils soient tous les deux dans le même être, et que la pensée ait lieu sans cesse dans l'altérité et aussi, nécessairement, dans l'identité » (49 [V,3], 10, 22 et suiv.).

Toute connaissance de soi doit se déployer sur soi-même et être multiple, mais cette multiplicité se possède et saisit, pour ainsi dire, sa propre intériorité. Cette lacune ouvre paradoxalement à la seule possibilité de connaissance de soi<sup>127</sup>. Elle demeure possible à condition qu'il n'y ait pas unité absolue :

« [...] toute unité est un soi-même et ne cherche rien; mais si la pensée est pensée de quelque chose d'extérieur, elle sera déficiente et non pas pensée au sens propre. Ce qui est absolument simple et véritablement autosuffisant n'a besoin de rien ; mais ce qui en un sens second est autosuffisant, mais a besoin de lui-même, a besoin de se penser lui-même. Et l'être déficient à l'égard de lui-même a produit grâce à la totalité son autosuffisance, en tirant sa suffisance de toutes ses parties, en étant avec soi-même et en tendant vers soi-même. Car la conscience (*sun-aisthêsis*) est perception d'une multiplicité comme le nom lui-même en témoigne. Et la pensée, qui est antérieure, se tourne vers l'intérieur, vers cet être qui est évidemment multiple » (49 [V,3], 13, 16 et suiv.).

Tout retour sur soi suppose une imperfection de nature et c'est pourquoi l'Intellect, se tenant dans la trace de l'Un, revient sur lui-même en cherchant à voir ce qui est simple au-delà de lui : « [...] mais voulant le viser dans sa simplicité il ressort en saisissant toujours autre chose qui, en lui, devient multiple » (49 [V,3], 11, 4 et suiv.). Aussitôt que l'Intellect se met à penser et à se connaître lui-même, il se constitue comme une image par rapport à l'Un qui lui, étant au-delà de l'être et de toute connaissance

---

<sup>127</sup> « [...] elle [la vision] a une esquisse de l'objet de vision; sinon elle ne l'aurait pas laissé se produire en elle » (49 [V,3], 11, 8).

intelligible, n'a pas besoin de connaissance de soi. La connaissance de soi est déjà une lacune qui concerne essentiellement la deuxième hypostase qu'est l'Intellect. En effet, puisqu'il n'y a pas de lumière intérieure au soleil, il n'y a pas de connaissance avant la connaissance de soi de l'Intellect :

« Ce qui pense doit donc saisir une chose différente d'une autre et, ce qui est pensé, puisqu'il est parcouru par la pensée, doit être différencié; sinon, il n'y aura pas de pensée de lui, mais un toucher et une sorte de contact sans mots et sans pensée, antérieur à la pensée parce qu'il n'y a pas encore Intellect et que ce qui touche ne pense pas. [...] ce qui pense ne doit pas [...] rester simple et cela d'autant plus qu'il se pense lui-même; car il se divisera lui-même, même si l'on accorde que le silence est saisie immédiate » (49 [V,3], 10, 41 et suiv.).

### 2.1.2. La nature composite qui perçoit

Après avoir suggéré la différence de nature qui fait de l'âme « pure » une réalité qui ne peut être affectée et qui est l'Intellect, Plotin s'attarde deuxièmement sur l'âme composite, celle qui est liée au corps et qui est affectée telle que nous l'avons entendu, au sens où certains mouvements de ses facultés sont perceptibles. L'âme est présente dans un corps non pas localement, mais par relation. Nous verrons plus précisément que si quelque chose de « perceptif » se produit « dans » l'âme, nous ne sommes pas tenus d'accepter pour autant que l'âme soit affectée réellement. Nous ne sommes pas tenus par ailleurs de considérer non plus que l'âme soit le sujet réel des impressions. Avant d'en arriver à ce deuxième aspect, nous devons analyser la perception de l'âme tournée vers l'extérieur et rappeler d'abord brièvement l'adaptation de ce que l'on a surnommé le « sens commun » après Aristote — matière certainement jugée déjà acquise par Plotin qui n'en fait pas grand cas —, ainsi que le mode opératoire des facultés dans l'âme que Plotin ne développe nulle part dans le traité 49 mais qui y est presupposé<sup>128</sup>. Ceci nous

<sup>128</sup> Ces développements se trouvent plus densément dans les traités 27 [IV,3], 28 [IV,4], et 29 [IV,5] des *Ennéades*.

permettra de mieux comprendre comment le sensible peut se refléter à travers ce que l'on appelle justement la « réflexion ». Nous verrons que même si celle-ci admet une certaine autonomie puisqu'elle œuvre à l'intérieur de l'âme comme l'admettait Platon, elle ne peut cependant s'empêcher de raisonner *avec* le monde sensible.

### 2.1.2.1. Le « sens commun » selon Plotin

Comme l'ont bien remarqué les Anciens, les fonctions perceptives de nos organes sont distinctes les unes des autres et un ordre doit immanquablement venir d'une autre faculté, d'une forme unifiée ou d'une image, d'un « sens commun » qui n'a plus rien à voir avec la perception sensible en tant que telle, sinon, nous ne pourrions pas entendre, toucher, sentir, goûter et voir en même temps :

*Platon* : « Ce serait vraiment terrible, en effet, mon garçon, si en nous, comme en des chevaux de bois, étaient installés plusieurs sens, mais que tout cela ne converge pas dans une forme unique (*que ce soit l'âme ou de quelque nom qu'il faille l'appeler*) par laquelle, au moyen des sens qui sont comme ses instruments, nous éprouvons la sensation de tout ce que nous sentons » (*Théétète*, 184d)

*Aristote* : « Donc, chaque sens porte sur le sensible qui lui est assujéti, avec pour résidence l'organe sensoriel en tant que tel, et il juge des différences que présente ce sensible qui lui est assujéti. [...] Mais dès que nous discernons [...] chacun des sensibles par rapport à chaque autre, *c'est qu'un moyen quelconque nous permet encore de sentir cette différence*. [...] il est [donc] impossible, avec des sens séparés, de juger des sensibles qui le sont évidemment (*DA*, 426b)

*Plotin* : « [...] quand la sensation voit dans les corps la forme qui assure une liaison et qui domine la nature contraire qui est sans figure, et quand elle voit une figure qui prend le pas souverainement sur d'autres figures, alors, rassemblant cette multiplicité dispersée, elle l'élève et la rapporte à l'intérieur de notre âme qui est toujours sans partie, et elle lui offre cette intériorité concordante et harmonisée qui lui est chère » (1 [I,6], 3, 9-15)

[...]

« *Si une chose quelconque doit sentir quoi que ce soit*, cette chose doit être une [...] » (2 [IV,7], 6, 4).

Il est impossible de ne pas remarquer l'incertitude entourant le statut de cette faculté chez tous les philosophes. Alors que Platon ne sait pas quel nom lui donner, Aristote ne connaît pas la façon dont celle-ci s'y prend afin d'emmener l'image provenant des sens à l'Intellect. Plotin, prenant acte du caractère hybride et évasif de cette notion, croit, suivant en cela ses prédécesseurs, que cette « chose » doit être nécessairement « une ». Nous savons en outre que, malgré un cadre philosophique similaire chez Platon et Aristote, Plotin transforme presque toujours les avenues philosophiques d'une manière profonde et originale, au point où, paradoxalement, un platonisme strict est respecté *et dépassé*.

C'est ainsi qu'il obéit d'abord au platonisme (et à l'aristotélisme par la même occasion) en considérant le sens commun comme une image constituée des cinq sens, une donnée fluide qui change selon les *phantasmatai*, comme une altérité sensitive. L'affection sensible perçue est fluctuante, mouvante selon l'instant, et apparaît comme une assimilation, comme la conservation de quelque chose de l'objet sensible transporté par les organes.

Plotin dépasse et radicalise ensuite davantage le platonisme en considérant l'affection comme une empreinte entièrement passive sur l'organe, une forme ou une image qui, puisqu'elle est une entité immatérielle, peut être ensuite<sup>129</sup> intégrée au jugement dans l'âme et peut être « emmagasinée » afin d'être sollicitée ultérieurement par la mémoire ou l'imagination<sup>130</sup>. La passivité de l'opération qui ne semble pas être un ajout important pour comprendre le fonctionnement de l'image perçue, l'est tout autrement sur le plan constituant un sujet ou un Moi au niveau dianoétique : si l'affection n'est qu'une résultante passive de l'objet perçu, l'organe, lui, apparaît simplement comme un outil de l'âme, une appréhension sensible qui ne réalise manifestement rien pour ce qui est du « soi » dans le « connais-toi toi-même ». Comme

---

<sup>129</sup> À ce niveau, l'opération intellectuelle est fluide et unique, elle n'est pas constituée de « moments » distincts.

<sup>130</sup> Nous verrons plus loin de quelle manière il faut considérer ces facultés chez Plotin.

nous l'avons entendu jusqu'à maintenant, seul l'intelligible, l'âme se tournant vers lui, peut être dit « actif » ou « en acte »<sup>131</sup> : « Car, voyant les êtres, [...] il est en acte [...] » (49 [V,3], 6, 7). En prenant garde de déléster l'organe sensible, l'œil par exemple, de toute activité formelle ultime, Plotin peut lui enlever la collection formelle en tant que telle. Cette dernière intervient, à vrai dire, uniquement à l'intérieur de l'âme, puisque l'organe ne perçoit rien « seul », mais médiatise ou transporte immatériellement une image à l'âme. Ce n'est donc que par simple homonymie ou constatation générale que l'on dit que « nos organes perçoivent quelque chose ». Même si le processus sensitif est une captation simultanée de l'organe et de l'âme, il n'en demeure pas moins que la collecte de l'image n'est que du côté de cette dernière : bref, d'une manière encore plus radicale, *il n'y a de perception que dans l'âme*. Si on peut dire que Plotin ne prend pas la peine de décrire le fonctionnement de la la perception dans le traité 49 où la connaissance de soi est, comme on le sait, explicitement abordée, il utilise cependant des termes comme *aisthesis* ou *aisthanesthai* pour désigner *stricto sensu* la perception dans l'âme qui n'est jamais une perception sensible<sup>132</sup>. L'objectif de notre néoplatonicien n'étant pas uniquement de déterminer ce qui appartient en propre à l'âme ou au corps, mais surtout de montrer que les impressions en elles-mêmes sont *aconceptuelles* et ne peuvent donner lieu à une véritable affection à proprement parler, on peut dire que lorsqu'« on perçoit », il est donc entendu que la levée de l'objet de la représentation dans l'âme n'a rien à voir avec la saisie sensible<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> « Quant au prétendu raisonnement faux, c'est en réalité une image qui n'attend pas le jugement de la réflexion. Nous faisons donc le mal en cédant aux pires éléments de notre nature. De même, avant de soumettre les sensations à la critique de la réflexion, *il nous arrive, avec le seul sens commun, d'avoir des illusions visuelles* : l'intelligence nous avait-elle alors touchés? Non; elle reste donc impeccable. Il faut dire aussi que nous sommes impeccables dans la mesure où nous touchons l'objet intelligible qui est dans l'intelligence, ou plutôt non pas dans l'intelligence, mais en nous; car on peut bien posséder l'intelligible, sans l'avoir actuellement à sa disposition » (53 [I,1], 9, 10 et suiv.).

<sup>132</sup> « [...] la conscience (*sun-aisthesis*) est perception d'une multiplicité » (49 [V,3], 13, 22). En 49 [V,3], 4, 4, Plotin va même jusqu'à dire que nous pouvons « sentir » la présence de l'Intellect.

<sup>133</sup> « En réalité, l'objet de la sensation est la qualité (*poiotês*), dont la matière est dépourvue, puisque la qualité correspond à la forme (*eîdos*) qui, dans le sensible se présente comme une « raison » (logos). L'âme imprime en elle-même les formes des choses sensibles; ce qui permet de

Ce que le néoplatonicien récuse ici à mi-mot, c'est la volonté de retrouver dans la seule expérience des recouvrements sensitifs multiples un point de fuite stable que l'on considérerait comme un « sujet » réflexif. Ses précautions prises montrent bien que toute tentative de ramener le « sens commun » à un « sujet unique » doit être exclue. Une telle entité temporaire comme figure d'un Moi distinct ou constituée à partir de sensations convergentes est une hypothèse qui, d'une manière claire, n'a pas été retenue. Bien que l'ordre doive provenir de l'âme, le statut variant et incertain de ce qu'on a appelé le « sixième sens » ne peut être la clef de l'énigme du « soi-même » dans le « connais-toi toi-même ». Il n'unifie qu'une forme sensible dont la vérité provient de la forme intelligible. Et malgré que notre philosophe penchera par ailleurs pour un Moi curseur, nous savons que pour lui, le « soi » véritable n'a rien à voir avec la perception issue d'une extériorité. Par ce terme « curseur », nous devons entendre une opération mobile, selon le niveau de participation. Le Moi serait donc une sorte de point de vue qui se déplacerait constamment et à divers degrés dans les champs de l'Âme, de l'Intellect et de l'Un. Il se trouve dans une perception intérieure. Notre impression courante, quotidienne, d'avoir saisi notre subjectivité comme un sous-bassement actif et unificateur de la sensibilité est une erreur monumentale.

#### **2.1.2.2. Les facultés de l'âme selon Plotin**

Après avoir vu le « sens commun » dans l'âme en général, nous nous attarderons brièvement sur la façon dont les facultés traitent les objets dans l'âme. La manière dont celles-ci assimilent l'information dérivant du monde sensible permet de comprendre comment l'impassibilité s'articule dans l'âme, et comment la réflexion seule ne peut rien nous dire sur la connaissance de soi.

---

comprendre qu'elle reste inchangée au cours de ce processus» (p. 51, introduction de Luc Brisson dans PLOTIN, *Traité 27-29, op. cit.*, note 99).

En premier lieu, la notion de « jugement », beaucoup plus complexe et couvrant un champ cognitif beaucoup plus large que celui de la perception, porte sur ce qui est certes sensible, mais aussi sur ce qui est incorporel, sur les formes ou images — qui ont été qualifiées jusqu'à présent comme étant impassibles et inétendues — que l'âme conserve des objets du milieu extérieur. Retenons ici l'essentiel pour notre propos : le corps est le sujet de l'affection mais n'est pas le sujet du jugement. Autrement dit, les jugements appartiennent à l'âme seule et, par leur caractère incorporel, ils ne peuvent être vus comme des affections sensibles. Puisque la substance est une substance inétendue, il aurait été étonnant qu'elle soit constituée de facultés étendues ou matérielles. Comment un jugement pourrait-il être en lui-même étendu? Comment ce qui est inétendu pourrait-il conserver en lui des objets étendus? Comment un sens commun corporel percevrait-il « par-dessus » un autre sens corporel<sup>134</sup>? Le jugement n'a rien à voir avec la sensibilité et s'effectue plutôt avec des représentations qui sont en réalité des images « devenues » nécessairement éternelles — nécessairement, parce que les objets immatériels et les objets sensibles ne peuvent se percevoir qu'avec une nature incorporelle seulement :

« Les sensations ne sont pas des affections, disons-nous, mais des activités et des jugements à propos des affects. Les affections se produisent en rapport à quelque chose d'autre que l'âme, par exemple par rapport à un corps déterminé, alors que les jugements se produisent en rapport avec l'âme, le jugement n'étant pas une affection [sensible] car il faudrait, alors, que se produise en plus un autre jugement et l'on remonterait chaque fois à l'infini [...] » (26 [III,6], 1, 1 et suiv.)

Il semble donc de prime abord que toutes les activités psychiques au-delà de la sensation corporelle sont radicalement indépendantes. Les perceptions reçues par le

---

<sup>134</sup> Plotin dénonce l'erreur d'Aristote qui soutient que : « Ce moyen est donc nécessairement un sens [...] » (ARISTOTE, *DA*, 426b). S'il s'agissait d'une perception sensible, c'est-à-dire le sensible percevant encore du sensible, il faudrait un autre organe corporel saisisse ce qui est sensible. Mais comment s'effectuerait donc le saut immatériel de notre expérience psychique? Ne

sujet sont par le fait même inétendues, incorporelles et impassibles. Il est clair que ces avenues dénoncent la psychophysique d'Aristote qui, quant à lui, ne manque jamais une occasion de soutenir que le jugement demeure une opération sensible filtrée par l'implication du corps<sup>135</sup>. Au contraire, étant donné que l'image antérieurement constituée n'a plus rien à voir avec une trace sensible, les activités psychiques *et* les objets des représentations ne relèvent jamais et n'impliquent jamais une nature corporelle. L'empreinte laissée est une représentation, une image qui est forme autonome sans matière<sup>136</sup>.

En deuxième lieu, la mémoire et l'imagination<sup>137</sup>, contrairement au jugement, ne portent pas du tout sur les objets extérieurs. En outre, certains jugements peuvent assurément être mnémoniques ou imaginatifs, mais la mémoire et l'imagination, en tant que telles, portent sur les empreintes internes<sup>138</sup>. Ces dernières revêtent des formes

---

sommes-nous pas obligé de supposer un « organe d'organe » jusqu'à l'infini? Le saut incorporel doit se faire à un moment ou à un autre, affirme Plotin.

<sup>135</sup> « Que par ailleurs toutes les propriétés qui viennent d'être mentionnées soient communes à l'âme et au corps, cela n'est pas douteux. Toutes, en effet, surviennent, pour les unes avec la sensation, pour les autres par la sensation. Certaines sont précisément des affections de la sensation, d'autres des dispositions de la sensation, d'autres encore assurent sa protection et sa sauvegarde, d'autres enfin provoquent sa destruction et sa privation. Que, d'autre part, la sensation se produise dans l'âme par l'intermédiaire du corps, c'est manifeste, aussi bien par argumentation que sans argumentation » (*De Sens.*, 436b1-8). « [...] dans la grande majorité des cas, l'âme ne subit ni ne fait rien sans le corps » (*DA*, 403a6). « Néanmoins, si cette dernière [intelligence] constitue encore une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle se passe du corps » (*DA*, 403a8 et suiv.). « Il est en effet manifeste que l'âme n'attribue pas l'unité numérique autrement que par la sensation simultanée des qualités, alors que l'unité spécifique relève de la sensation qui en est juge, en vertu de sa propre manière de sentir » (*DA*, 447b24 et suiv.).

<sup>136</sup> Certes, le contenu peut être modifié par l'ajout d'une nouvelle donnée sensible (une telle situation fait penser à une autre, par exemple), mais la *phantasia* demeure une opération déliée de toute matérialité.

<sup>137</sup> Étant donné notre propos et leur mutuelle imbrication, nous traitons ici des deux facultés ensemble : « La mémoire des choses sensible appartient donc à l'imagination » (27 [IV,3], 29, 33). Pour un exposé plus détaillé à ce sujet, voir MOUTSOPOULOS, E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000 (2<sup>e</sup> éd.).

<sup>138</sup> Comme le laissait entendre Platon : « Eh bien, accorde-moi de poser, pour les besoins de ce que j'ai à dire, qu'est contenu dans nos âmes un bloc malléable de cire [...] quand nous plaçons ce bloc de cire sous les sensations et sous les pensées, nous imprimons sur lui ce que nous voulons nous rappeler, qu'il s'agisse de choses que nous avons vues, entendues ou que nous avons reçues dans l'esprit. Et ce qui a été imprimé, nous nous le rappelons et nous le savons, aussi longtemps

familiales qui peuvent être modifiées par le jugement<sup>139</sup>, peuvent être sollicitées plus ou moins intensément selon le souvenir, avec plus ou moins de clarté, sans changement à l'incorporité de l'expérience. En d'autres termes, le jugement énoncé de la sensation peut subsister en l'âme qui le conserve. L'âme emporte (*apagein*) un jugement sensitif, une image<sup>140</sup> qui doit être fondamentalement impassible, c'est-à-dire, encore une fois, indépendante de la sensation corporelle. Selon Plotin, la mémoire ne retient pas des impressions selon l'acceptation aristotélicienne, au sens où il y a une impression physique de la mémoire<sup>141</sup>. L'imagination apparaît comme une activité intégralement intérieure, au niveau de l'âme, alors que l'impression est catalysée au niveau des organes. Comme nous avons vu, « avoir une impression sensible dans l'âme » est une expression que Plotin tente d'éviter. Plutôt qu'une assimilation physique au carrefour des organes, elle demeure le lot de ce qui a été retenu d'une synthèse intelligible et affective<sup>142</sup>. C'est pourquoi lorsque l'on utilise le mot « empreinte » (*tupos*) chez Plotin, il faut donc y voir un type de perception qui n'est pas comme l'exemple platonico-aristotélicien de la tablette de cire<sup>143</sup>. En passant de la puissance à l'acte, l'âme n'est jamais affectée en tant que telle dans la levée des objets extérieurs. Elle reste impassible dans l'œuvre de sollicitation des objets sur les organes. Il faut prendre garde encore une fois de bien démêler l'utilisation des termes : l'affection sensible est une affaire d'impression physique et la perception dans l'âme est une affaire d'empreinte immatérielle laissée simultanément par les organes et l'intelligible. Comme le fait souvent Plotin, on peut entendre la perception *lato sensu* comme un processus « total »

---

que l'image en est là; tandis que ce qui est effacé ou ce qui s'est trouvé dans l'incapacité d'être imprimé, nous l'avons oublié, c'est-à-dire que nous ne le savons pas » (*Théétète*, 191d).

<sup>139</sup> C'est ainsi que je peux « percevoir » différemment selon l'expérience accumulée au fil des d'années, par exemple.

<sup>140</sup> Et non pas une proposition, comme le soutiennent certains philosophes du langage. Voir *Philèbe*, 38b et 39c.

<sup>141</sup> *De mem.*, 1, 450a13 et 450b 25 et suiv. Voir également l'introduction de P.-M. Morel à ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle* (PN), Paris, Flammarion, 2000.

<sup>142</sup> 41 [IV,6], 1, 14-32.

<sup>143</sup> Plotin l'utilise notamment en 26 [III,6], 1, 7-14 et 27 [IV,3], 26, 26-33.

n'excluant pas nécessairement l'impression sensible (et désigner la perception faite par le corps en tant qu'instrument de l'âme jusqu'à l'image sujette à la remémoration ou à l'imagination), mais en prenant garde de ne pas oublier que

« [...] la mémoire n'appartient pas nécessairement [...] au composé de l'âme et du corps; car l'âme a déjà reçu l'impression que sa mémoire garde ou laisse échapper. À moins d'imaginer que l'acte du souvenir dépend aussi du composé, sous prétexte que ce sont nos tempéraments corporels qui nous donnent bonne ou mauvaise mémoire : mais, que le corps empêche ou n'empêche pas l'acte du souvenir, cet acte n'en appartient pas moins à l'âme » (27 [IV,3], 26, 7 et suiv.)

En conclusion, bien qu'elle ne soit que supposée et non développée dans le traité 49, l'analyse plotinienne des facultés a démontré que les divers objets dans l'âme ne peuvent être considérés comme des objets sensibles. Les *phantasiai* existent d'une manière spéciale parce qu'elles sont des formes sensibles, des images immatérielles et impassibles qui n'ont pas d'extension spatiale et qui, même si elles découlent d'abord du corps, n'ont finalement plus rien à voir avec lui. C'est pourquoi elles peuvent être utilisées dans un raisonnement de type réflexif, la réflexion se façonnant et se figolant toujours à partir d'elles. Peu importe la liste des facultés — liste que Plotin semble par ailleurs laisser ouverte<sup>144</sup> —, la perception de l'âme appartient à l'âme seule et ne sollicite jamais le corps. Parce que l'âme ne peut assimiler les sensibles en eux-mêmes, la fonction des affections est d'agir comme médiateurs entre l'âme et les objets extérieurs. D'une manière plus concrète, nous pouvons dire ici que la vie ressemble moins à une simple altération physique qu'à une participation autarcique à un principe supérieur, qu'au déploiement d'une puissance unique dont les mouvements proviennent de facultés immatérielles. C'est pourquoi, on ne considère jamais, en vertu de la nature paradoxale de l'âme, que notre principe de vie est fondamentalement affecté dans son unité lorsque l'on ressent, juge ou imagine quelque chose.

---

<sup>144</sup> On ne peut y voir là une lacune, une liste dogmatique n'ajoutant rien au fait que l'âme active des images impassibles puisqu'incorporelles.

Plotin se sert de l'image de la lyre pour l'exposer : l'harmonie dans l'âme du musicien et qui fait vibrer les cordes tout en demeurant immobile, c'est l'âme qui est dans le corps, alors que les cordes de la lyre sont comme les organes sensoriels, les parties frappées par les passions. C'est seulement le corps qui pâtit et non l'âme. Possédant une cohésion différente du corps, l'âme possède sans posséder et subit sans subir :

« Celui qui voit cela connaîtra la grandeur et la puissance de l'âme; il saura quelle chose divine et merveilleuse elle est et qu'elle est une de ces natures qui sont au-dessus des choses. Sans grandeur elle-même, elle est en toute grandeur; elle est ici, mais elle est là aussi, et non point différente, mais la même; divisée, elle n'est pourtant pas divisée; ou plutôt elle n'est pas elle-même divisée et n'admet pas la division, puisqu'elle reste tout entière avec elle-même; mais elle se divise dans les corps, parce que les corps, à cause de la division qui leur est propre, ne peuvent pas la recevoir indivisiblement; sa division est donc une affection du corps et non de l'âme elle-même » (4 [IV,2], 1, 60 et suiv.)

Notre philosophe veut d'abord nous inciter à fuir la multiplicité afin d'éviter autant que possible l'écartèlement à travers les facultés de l'âme. Mais de celles-ci on peut dire que même si elles recouvrent un pouvoir s'exerçant sur une extériorité, on ne peut soutenir qu'elles sont totalement mortelles. Et même si certaines fonctions ont besoin du corps et d'autres non, il ne s'ensuit pas que ces pouvoirs — même végétatifs — sont détruits lorsque le corps ou les organes sont détruits. On peut même assurer que, dans la vision plotinienne, l'âme de l'homme ainsi que tous ses pouvoirs sont indestructibles<sup>145</sup>, et assurer en même temps que l'âme *qui reste une* et qui perçoit à travers et avec le corps sans être un corps elle-même<sup>146</sup>, *ne peut pas* être affectée par le sensible :

<sup>145</sup> 28 [IV, 4], 29.

<sup>146</sup> « Si l'âme est un corps, il n'y aura ni sensation, ni pensée, ni science, ni vertu, ni honnêteté en général : cela est manifeste d'après ce qui suit. Si l'âme doit sentir un objet, il faut qu'elle soit une et que tout l'objet soit perçu par le même être, même si les impressions multiples entrent par plusieurs organes des sens, ou s'il y a plusieurs qualités en un seul objet, ou si des sensations diverses arrivent par un seul sens, comme dans la perception d'un visage; car ce n'est pas une

« Eh bien, non, elle [l'âme] n'est certainement pas altérée, sauf si on dit que le passage de la puissance à l'acte est une altération et que rien ne lui est ajouté; elle fait cela selon sa propre nature » (26 [III,6], 2, 46 et suiv.)

[...]

« [...] quand nous disons que l'âme est mue dans les désirs, les raisonnements et les opinions, nous ne voulons pas dire qu'elle les produit en étant ébranlée, mais que ces mouvements naissent à partir d'elle. Et ainsi, lorsque nous disons que vivre c'est d'être en mouvement, nous ne disons pas qu'il y a altération, mais qu'il y a un acte pour chaque partie de l'âme, conforme à sa nature et qui n'en sort pas, et c'est cela la vie » (26 [III, 6], 3, 23 et suiv.)

Les images des raisonnements (*logismos*), des opinions et des désirs n'ajoutent ou n'enlèvent rien à la nature de la vie de l'âme. Et les facultés, qui n'en sont que les mouvements multiples et naturels, « n'en sortent pas ». Il serait effectivement étonnant que leurs objets et leurs activités mêmes puissent détenir une constitution matérielle qui nous affecterait ou affecterait les objets de la même manière que la chaleur ou le froid, par exemple<sup>147</sup>:

« Si nous admettons que les actes, les vies et les tendances ne sont pas des altérations, que les souvenirs ne sont pas des empreintes imprimées dans l'âme, pas plus que les imaginations ne sont comme des empreintes dans la cire, il faut admettre, dans tous les cas, que pour tout ce qu'on appelle passions et mouvements de l'âme, l'âme reste identique dans sa substance et sa réalité, que la vertu et le vice n'y sont pas comme le noir et blanc, ou le chaud et le froid pour le corps, mais que, pour l'âme et pour le corps les contraires surviennent toujours de façon opposée » (26 [III,6], 3, 27 et suiv.)

---

chose qui perçoit le nez, et une autre les yeux, mais la même qui perçoit tous les traits à la fois. Et si une impression arrive par l'œil et l'autre par l'ouïe, il faut une chose unique où elle arrivent toutes deux. Comment diront-on que ces impressions sensibles sont différentes, si elles n'arrivaient pas ensemble en une même chose? Il faut donc que cette chose soit comme un centre, et que les sensations venant de partout se terminent à elle comme des rayons tirés de la circonférence d'un cercle; tel est l'être percevant véritablement un » (2 [IV,7], 6, 1 et suiv.)

<sup>147</sup>

L'âme ne peut bouillir, fondre ou refroidir qu'au sens figuré.

## 2.2. LA RÉFLEXION NOUS SÉPARE DE NOUS-MÊMES

Ces considérations concernant la perception étaient nécessaires, puisqu'elles permettent d'avoir une idée de la manière dont l'âme peut sentir *et* demeurer impassible. D'un côté, puisque ce qui est incorporel ne peut pâtir de la part du corporel, elle reste autonome, l'immatérialité de l'entreprise sensitive étant assumée. D'un autre côté, l'âme peut également être affectée en vertu de son union naturelle avec le corps. Une forme unifiée de l'expérience sensorielle multiple naît de ce commerce. Nous avons noté à ce titre et à la suite de Plotin que les affections ne sont jamais identiques au sujet connaissant ou à l'objet qui a causé une affection. Ainsi, les qualités sensibles existent dans le sujet d'une manière spéciale, d'une manière immatérielle, l'âme s'apparentant à la nature intelligible. C'est pourquoi lorsque quelqu'un affirme « avoir perçu » les qualités sensibles, la « possession » doit s'entendre en ce sens, simplement en un sens où l'impassibilité des facultés, des objets de la représentation et, *ipso facto*, de l'âme est garantie<sup>148</sup>. Cet examen montre bien pourquoi la réflexion est insuffisante par rapport à l'Intellect : 1) étant une faculté de l'âme qui traite seulement les données formelles des sens, elle œuvre, réfléchit, dans le monde sensible sans voir que l'immatérialité et l'autarcie qui la caractérise lui proviendrait d'une réalité supérieure; 2) recevant ses déterminations d'actes de l'Intellect, elle joue avec l'âme dans ce contexte le rôle passif de « matière »<sup>149</sup>. L'activité de la réflexion traitant le sensible ne doit pas nous abuser; ses insuffisances nous apparaissent si on la compare à l'Intellect. De la même manière, l'activité de l'œil ne doit pas cacher le fait qu'il œuvre sur une extériorité, révélant sous un autre aspect une insuffisance par rapport à l'Intellect qui n'a pas besoin de se tourner vers l'extérieur. Se connaître soi-même n'a donc plus rien à voir avec une passivité réflexive sensible, mais avec une activité intellectuelle divine :

---

<sup>148</sup> Comme nous l'avons déjà noté au passage, les facultés de l'âme ne semblent pas périr à la mort.

<sup>149</sup> Chaque déploiement du *logos* est une matière lorsque considéré du point de vue de son principe.

« [...] se connaître soi-même, c'est se connaître non plus comme un homme, mais en étant devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut, pour n'entraîner que le meilleur de l'âme, qui seule peut déployer des ailes vers la pensée pour que quelqu'un, là haut, rapporte en bas ce qu'il a vu » (49 [V,3], 4, 11 et suiv.).

Ce passage ne doit donc pas nous tromper non plus; la vue, comme l'œil, peut se manifester, selon ce à quoi on la compare, d'une manière active ou passive aussi. À ce sujet, la propagation de la lumière à partir du soleil et, d'une certaine manière, de l'œil<sup>150</sup> est le paradigme utilisé par tous les platoniciens à la suite du maître<sup>151</sup> afin d'exposer ces vues fondamentales sur le fonctionnement de la réflexion. Tout le problème du platonisme est justement de savoir en quel sens on possède véritablement et réflexivement ce que l'on voit<sup>152</sup>. Notre traité ne fait pas exception et Plotin admet que le phénomène de la vision présuppose une sympathie de nature entre le sujet — l'âme —, et l'objet, entre l'organe et les sens<sup>153</sup> :

« [...] Mais l'âme, elle, qui est comme une lumière née de l'Intellect et qui est autour lui, reste rattachée à lui et n'est pas dans quelque chose d'autre : elle est seulement autour de lui et n'a pas lieu; lui non plus, en effet, n'en a pas. C'est pourquoi, si la lumière du soleil est dans l'air, l'âme elle-même, l'âme de telle nature est pure, si bien qu'elle peut être vue en elle-même, par elle-même ou par une autre âme de telle nature » (49 [V,3], 9, 16 et suiv.)<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> *Timée*, 45b-47c et *Annexes* 5 et 7 de Luc Brisson dans PLATON, *Timée, Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, GF, 1995, pp. 294-295 et 307.

<sup>151</sup> « Entre tous ces instruments [de l'âme], ce sont les yeux porteurs de lumière qu'ils [les dieux] ont fabriqués en premier lieu [...]. Quand donc la lumière du jour entoure le flux issu des yeux, alors le feu intérieur qui s'échappe, le semblable allant vers le semblable, après s'être combiné avec la lumière du jour se constitue en un seul corps ayant les mêmes propriétés tout le long de la droite issue des yeux, quel que soit l'endroit où le feu qui jaillit de l'intérieur entre en contact avec le feu qui provient des objets extérieurs » (*Timée*, 45b). Voir également *République*, Livres VI et VII, 505a-518b

<sup>152</sup> Voir MOTTE, A., RUTTEN, C., et SOMVILLE, P. (éd. par), *Philosophie de la forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Paris, Éditions Peeters, 2003 et MERKER, A., *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin : Academia, 2003.

<sup>153</sup> À ce sujet, voir MERKER, *op. cit.*, note 152.

<sup>154</sup> Voir également 28 [IV,4], 23.

Notre philosophe qui se fait toujours un point d'honneur de questionner plus profondément les acquis platoniciens a déjà soulevé quant à lui dans d'autres traités la question de savoir comment l'objet de perception doit toucher l'organe des sens<sup>155</sup>. C'est ainsi qu'il ne pose pas seulement la nécessité d'une lumière à laquelle l'œil doit se conformer tel qu'exposé dans la doctrine de Platon, mais — afin de montrer comment la réflexion nous sépare de nous-mêmes tout en nous faisant signe vers un principe supérieur — cherche à intégrer pleinement la théories des formes — piété des platoniciens — dans le phénomène de la vision sensible.

Notre philosophe s'appuie d'abord sur la manière dont les objets affectent l'âme par l'entremise des organes. Nous avons vu plus tôt de quelle façon un *phantasma* incorporel, une image formelle réflexive unifiée, naissait de la rencontre entre l'Intellect et la sensibilité. Ce qui l'intéresse ici est plutôt le mode exécutoire de l'*œil* qui entretient un rapport immédiat et privilégié aux formes réflexives qui sont elles-mêmes fondées, comme nous avons vu, par les formes intelligibles. Certes, les autres organes nous informent, mais seul l'œil possède et projette la lumière de l'âme, seul l'œil peut ouvrir les portes de la connaissance de soi, de ce qui peut voir et être vu à la fois. Mais Plotin veut nous faire accepter au préalable que du fait que l'objet est fait pour être vu et l'œil pour voir, il est manifeste que

« [...] lorsque nous percevons un objet quelconque par la vue, il est clair que nous le voyons toujours à distance et que nous nous appliquons à lui par la vision; l'impression a lieu évidemment à l'endroit où est l'objet; l'âme voit ce qui est en dehors d'elle; il ne se produit pas d'empreinte en elle; et elle ne voit pas parce qu'elle est modelée par l'objet, comme de la cire par un cachet. Car elle n'aurait pas à regarder dehors, si elle avait en elle la forme de l'objet qu'elle voit [...] » (41 [IV,6], 1, 11 et suiv.)

---

<sup>155</sup> L'examen principal de Plotin concernant la transmission visuelle se trouve dans les traités de la quatrième *Ennéades* qui est une suite des développements apportés en 27 [IV,3], 28 [IV,4], et 29 [IV,5].

Outre la séparation *de facto* entre le sujet et l'objet, il insiste ici sur le lieu de l'impression provenant de l'objet. Comme nous avons noté plus tôt, l'activité de la vision est ici une lacune parce qu'elle cherche à l'extérieur ce qui se trouve à l'intérieur. D'une manière encore plus radicale, il affirme qu'*il ne se produit pas d'empreinte véritable dans l'âme*. Cette dernière est, nous dit Plotin ici, modelée par quelque chose qui est, par delà la forme sensible, dans l'objet intelligible. Alors de quelle manière voir le défilement incontournable des images constituant notre réflexivité? Comme l'égarément de ce que nous posséderions *si nous regardions à l'intérieur de nous-mêmes* :

« [...] s'il n'est pas possible de voir un objet appliqué sur la pupille, mais s'il faut l'en écarter pour le voir, on doit à plus forte raison transporter à l'âme cette considération : si l'on met en elle l'empreinte de l'objet visible, elle ne pourra voir l'objet même qui imprime sa forme; car il faut deux choses pour voir : une chose qui voit et une chose qui est vue, celle qui est vue ne doit pas être au même endroit qu'elle, et par conséquent ne doit pas être en elle. On voit non pas ce qui est situé en l'âme qui voit, mais ce qui n'y est pas situé; et c'est la condition de la vision » (41 [IV,6], 1, 12 et suiv.)

Conformément à la suite du passage précédemment cité, Plotin insiste encore ici sur le fait que ce que nous voyons est déjà une déperdition face à nous-mêmes, puisque nous avons besoin de l'extérieur sensible pour appréhender ce que nous avons en nous : « [...] toute unité est un « soi-même » et ne cherche rien; mais si la pensée est pensée de quelque chose d'extérieur, elle sera déficiente et non pas pensée au sens propre » (49 [V,3], 13, 15 et suiv.). Nous retirons donc de la forme *sensible* de l'objet ce que nous possédons en fait déjà : les formes ou les qualités *intelligibles* des objets qui nous affectent. Autrement dit, nous voyons des objets extérieurs à nous parce que nous ne sommes pas encore suffisamment concentrés en nous-mêmes, parce que nous cherchons à l'extérieur, dans les formes sensibles, ce qui se trouve à l'intérieur, en l'occurrence, en nous-mêmes. Mais qu'est-ce que la forme intelligible qui est dans l'objet réflexif mais dont Plotin nous dit qu'elle se retrouve en fait en nous? Autre problème : comment peut-

on expliquer que nous percevons ce que nous avons déjà en nous si nous sommes le plus souvent « séparés » des objets? Les réactions de l'Alexandrin face à ces objections sont d'une telle profondeur et d'une telle précision que nous pouvons à coup sûr les considérer comme uniques dans l'histoire de la philosophie, comme si notre philosophe avait pu lire dans les pensées du maître.

Premièrement, nous savons que la séparation face à nous-mêmes se produit, d'une manière générale, à cause de la chute ontologique, de l'audace pourtant nécessaire de l'âme, mais que cette séparation peut s'effacer — tend à s'effacer lorsque l'âme s'écoute elle-même — grâce à l'assimilation des formes intelligibles, à l'œil tourné vers la lumière. Mais avant ce mouvement ascendant ultime, l'âme doit être persuadée, elle doit comprendre que ce qu'elle voit dans le sensible est en fait l'émule de l'intelligible<sup>156</sup>. Or, ce qui est intelligible dans la forme sensible est la forme intelligible *invisible* perçue *au moment où je la perçois*. Si par exemple je regarde la mer et ensuite la montagne, mon expérience formelle change; le jugement me confirme la validité de mon expérience et je peux assurément affirmer que l'image est différente d'un moment à l'autre. Qu'est-ce qui change alors? Bien qu'on doive voir le verdict de Plotin comme une ouverture afin de comprendre la théorie des formes intelligibles, elle n'en reste pas moins extrêmement précise : il s'agit de la couleur. Pourquoi la couleur? Parce qu'elle est une qualité (Plotin emploie indifféremment « forme » ou « qualité »<sup>157</sup>) qui se trouve dans les objets et se trouve en nous *sans aucune médiation*. Contrairement aux organes du corps qui médiatisent le monde extérieur, l'âme peut donc percevoir *immédiatement* toutes les sortes de formes, sensibles ou intelligibles<sup>158</sup>. Réinterprétant le paradigme de

<sup>156</sup> Voir traité 49 [V,3], chap. 6 à 9.

<sup>157</sup> « Puisque les corps sont divisés, la forme qui est en eux se divise aussi; pourtant elle est tout entière en chacun des fragments; c'est la même forme qui se multiplie, et dont chaque partie se sépare des autres parce que, en venant dans les corps, elle s'est tout à fait divisée; telles sont les couleurs, les qualités et toute forme [...] » (4 [IV,2], 1, 34-9).

<sup>158</sup> « Mais c'est parce que les organes sont différents que des perceptions différentes se produisent, même si toutes les perceptions sont des perceptions de formes, puisque l'âme peut recevoir toutes les formes. En revanche, tous les organes par le moyen desquels les formes sont perçues ne peuvent recevoir toutes les formes [...] » (27 [IV,3], 3, 17 et suiv.).

la vision et de l'intelligible, Plotin nous explique comment la forme sensible perçue préexiste en nous-mêmes :

« [...] la vision, qui est une lumière ou plutôt qui s'est unie à une lumière, voit une lumière; elle voit en effet des couleurs; mais là bas [l'Intellect], ce n'est pas un intermédiaire, mais par elle-même, parce qu'elle ne vise pas l'extérieur. Donc, elle voit une lumière par une autre lumière, sans intermédiaire. Ainsi, une lumière voit une autre lumière. Ainsi elle se voit elle-même. Et cette lumière, brillant dans l'âme, l'a rendue lumineuse; c'est-à-dire l'a rendue semblable à elle-même, la lumière d'en haut. Donc, en considérant que cette lumière est telle que la trace de la lumière survenue en l'âme, telle, et plus belle et plus grande encore, et plus claire, on sera proche de la nature de l'Intellect et de l'intelligible » (49 [V,3], 8, 19 et suiv.).

Ce passage sur lequel nous aurons l'occasion de revenir demande un éclaircissement. En effet, on peut accepter que l'Intellect n'admet aucun intermédiaire entre « lui et ce qu'il voit », bref, que nous percevons toujours d'abord et éternellement la forme invisible-intelligible. Mais comment Plotin peut-il soutenir que les formes qui sont pourtant immuables et transcendantes se retrouvent dans l'altérité sensible? Sa réponse est originale et possède l'avantage de ne pas bafouer l'autarcie platonicienne de la forme : ce sont les formules rationnelles ou réflexives<sup>159</sup> qui produisent les manifestations sensibles des formes. Autrement dit, ce n'est pas la forme dans l'Intellect qui se retrouve directement dans la perception des objets sensibles, mais les *logoi* qui ne font que produire une réflexivité sans l'éclairer de la lumière de l'Intellect :

« Ne faut-il pas dire qu'on ne doit pas [...] chercher un intelligible qui soit comme la couleur ou la figure dans les corps? Car avant que soient ces qualités, les intelligibles sont. *Même la raison présente dans les semences qui produisent ces qualités n'est pas ces qualités*; car ces semences sont par nature elles aussi invisibles, à plus forte raison les intelligibles. Et ces intelligibles ont la même nature que les êtres qui les possèdent, de même que la raison présente dans la

<sup>159</sup> Nous pouvons dire qu'il s'agit de « formules réflexives », car les *logoi* n'ont rien à voir avec la *dianoia*, mais avec l'âme comme porteuse de raisons qui donnent la forme et la couleur.

semence est de même nature que l'âme qui possède ces semences. *Mais l'âme, elle, ne voit pas ce qu'elle possède; en effet, elle ne l'a pas engendré elle-même : elle est, elle aussi, une image, tout comme les raisons* » (49 [V,3], 8, 2 et suiv.).

Nous avons déjà vu que la réflexion n'a rien de sensible même si elle œuvre vers l'extériorité. Et percevoir n'est jamais une activité sensible séparable de la réflexion, mais invisible, formelle. C'est en ce sens que l'immatérialité de l'expérience de l'âme ne signifiait pas pour autant qu'elle était automatiquement exempte d'une déperdition. Plotin est ici très subtil : l'invisibilité de l'insuffisance de l'expérience réflexive en rend justement difficile la reconnaissance. C'est pourquoi, puisque déjà en moi-même, l'idée ou la forme du vert de la montagne est donc immédiatement perçue dans mon champ visuel sans que je puisse faire la différence puisqu'elle revêt alors des attributs intermédiaires entre le sensible et l'intelligible<sup>160</sup>. Mais elle n'est immédiatement perçue que parce qu'elle provient de l'Intellect. Sa forme sensible « verte » est une génération de l'âme qui, quant à elle, ne voit pas que ses *logoi* forment une réflexivité, une certaine capacité de perception formelle plus dégradée. La perception de la forme de l'Intellect est radicalement différente de la perception de la forme issue des *logoi*. C'est pourquoi également d'un côté, elle apparaît en différentes parties et semble avoir une étendue spatiale et, d'un autre côté, on ne peut concevoir une couleur qui a une masse donnée ou assignée<sup>161</sup>. L'ennui est que je me détourne le plus souvent de l'immédiateté formelle en me « confinant » dans les *logoi* et en me disant, comme Aristote, qu'il n'y a là qu'un milieu réflexif irréductible, une extériorité, une « visibilité », qui n'a aucune sympathie avec moi :

---

<sup>160</sup> « Autre chose est l'intellection, autre chose la perception de l'intellection; nous faisons toujours usage de notre Intellect, mais nous n'en avons pas toujours une perception, et cela parce que ce qui reçoit, reçoit non seulement des intellections, mais aussi, d'un autre côté, des sensations » (27 [IV,3], 30, 13 et suiv.).

<sup>161</sup> « [...] la blancheur qui est dans une goutte de lait n'est pas une partie de la blancheur du lait en sa totalité; en fait, c'est la blancheur d'une portion et non une portion de la blancheur. La

« [...] si l'on vient, en effet, à placer l'objet coloré sur la vue elle-même, il ne se verra pas. Mais, en fait, la couleur imprime un mouvement au transparent, l'air, par exemple; et c'est donc celui-ci qui, contigu à l'organe sensoriel, met ce dernier en mouvement. [...] Car c'est lorsque le sensoriel subit une certaine affection que se produit la vision. Donc si ce ne peut être sous l'effet de ce qu'on voit, c'est-à-dire la couleur elle-même, il reste que ce doit être sous l'effet du milieu. La réalité d'un intermédiaire est par conséquent nécessaire [...] » (*DA*, 419a 12 et suiv.)<sup>162</sup>

Ce passage de *De Anima* contient précisément tout ce que cherche à dénoncer le réalisme métaphysique de Plotin. Tout d'abord, dans la transmission visuelle, le médium ou le milieu ne joue aucun rôle. Non pas qu'il n'y aurait pas de milieu, l'air ou l'espace en l'occurrence, mais plutôt que le médium n'est pas affecté ou ne sert pas à propager l'objet jusqu'à l'œil<sup>163</sup>. S'il était affecté, nous ne percevrions pas les objets, mais l'air près de l'œil. Voir serait alors un toucher<sup>164</sup>. Et par quel moyen pourrions-nous voir l'impression d'un objet dans l'air plus grand que notre œil, une tour, par exemple? Par quel moyen pourrions-nous voir de la lumière au loin si l'air qui touche l'œil était « illuminé »? Non, le milieu, quel qu'il soit, ne joue aucun rôle dans la vision en tant qu'activité. L'œil est à la fois passivité s'adaptant à l'objet ou à son milieu et activité dans la vision puisque lorsque nous percevons, nous activons selon notre capacité des formes latentes et invisibles que nous possédons déjà. C'est donc en vertu de cette nouvelle acception de ce terme que l'on peut émettre que les perceptions ouvrent les portes des choses elles-mêmes.

---

blancheur est en effet totalement dépourvue de grandeur et elle n'a pas de quantité » (27 [IV,3], 1, 16 et suiv.). Voir aussi 39 [VI,8], 2, 27.

<sup>162</sup> On peut aussi consulter d'autres passages dont la teneur théorique renvoie cependant au passage du *DA* qui vient d'être cité : « Nous avons établi [dans le *De Anima*] que la vision ne pouvait se produire sans lumière. Mais, que l'intermédiaire entre ce qui est vu et l'œil soit de la lumière ou de l'air, c'est le mouvement qui le traverse qui produit la vision [...] » (*PN*, 438b 3 et suiv.). Et : « Or, d'une manière générale, il n'y a aucune ressemblance entre l'altération et le transport. Il est en effet rationnel que les transports parviennent d'abord dans le milieu intermédiaire [...] » (*PN*, 446b 29 et suiv.).

<sup>163</sup> Contrairement à ce qu'affirment les stoïciens.

<sup>164</sup> Inconséquence résultant de l'interprétation aristotélicienne.

Ensuite, si nous revenons au modèle de la transmission visuelle, celle-ci n'est pas à propos d'un transfert médiatisé dans un milieu d'un objet à l'œil. Comme nous avons vu, l'impression de médiation procède de l'interface de l'âme en chute dont les formules rationnelles imitent le principe. La transmission est plutôt totale et l'information de la forme de l'Intellect est sans détour et sans recours à la médiation du milieu, à l'œil : « [...] dans l'âme, nous cherchons une certaine persuasion, comme si nous voulions dans une image contempler l'original » (49 [V,3], 6, 16). Comme nous avons vu, la forme vers laquelle tend l'âme n'a pas besoin de l'œil en tant que tel. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. C'est pourquoi les formes sont partout dans l'air, non au sens où elles seraient spatialement étendues et où elles « voleraient », mais au sens où elles se transmettent jusqu'à l'œil comme de la lumière, sans aucun recours au sensible. Elles sont partout et c'est plutôt elles que je perçois lorsque je vois quelque chose de sensible, sinon, comme nous venons de le noter, un objet trop grand pour ma vue me serait physiquement inaccessible. C'est pourquoi, en deçà de l'œil, toute vision est affaire de perception des formes avant d'être perception sensible. La forme intelligible est « partout » présente parce que le vert est vu là où la couleur est visible. Autrement dit, l'œil deviendrait, d'une certaine façon, vert lorsque l'organe percevrait du vert<sup>165</sup>.

L'organe prend littéralement la qualité de l'objet à cet instant, les formes réflexives se transmettant par les organes *d'une manière non sensible* : « La sensation est la perception des sensibles par l'âme [...], lorsque l'âme saisit les qualités qui appartiennent au corps et imprime en elle les formes de ces corps » (28 [IV,4], 23, 1-43). L'affection de l'organe n'est donc pas de type physique : elle est plutôt de type purement formel. Est-ce à dire que les organes « jugent » la forme perçue? Non, parce

---

<sup>165</sup> C'est dans ce sens particulier que l'on dit que l'œil prend la couleur vue. Cependant, on se méprendrait si on croyait que Plotin veut absolument « prouver » que c'est bien ainsi que l'œil fonctionne. Ce que Plotin vise d'abord, c'est le fait selon lequel le phénomène de la vision sous-tend toujours les couleurs des objets : les affections sont des sensations phénoménologiquement colorées. Elles précèdent, pour ainsi dire, la vision, ce qui va à l'encontre d'Aristote et plusieurs de ses grands commentateurs comme BRENTANO, F., dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, 1<sup>re</sup> éd., 1874.

que comme nous l'avons vu précédemment, l'impression ne « reste » pas dans l'organe, mais prend forme ailleurs, c'est-à-dire dans l'âme. Non encore, parce que la forme n'a pas à être « jugée », elle n'a qu'à être intelligée ou perçue. Le jugement porte certes sur les objets extérieurs, mais à l'intérieur de l'âme, sur les impressions du monde extérieur. La vision est plutôt une appréhension de la qualité ou de la forme d'un objet distant. Plotin veut nous faire comprendre par là que l'affection exclusivement physique dans l'œil n'explique rien sur la façon d'intelliger celui-ci. La compréhension n'émane jamais des sens en tant que tels (ceux-ci ne peuvent rien « expliquer » ou « informer »), mais de l'entendement porté sur l'impression de la qualité menée à l'âme, ou plutôt, que l'âme mène simultanément à travers eux. De ce point de vue, l'âme engagée par les qualités formelles est en contact instantané avec la réalité. Nous savons certes que les yeux ne peuvent pas s'assimiler avec la masse des corps mais seulement avec la couleur. Dans l'œil, les formes possèdent des particularités spatiales, mais sont sans masse et leur présence dans l'œil est différente de la présence dans les formes des corps. Puisque les affections ne peuvent être vues comme des assimilations physiques, ni l'âme, ni les organes des sens ne peuvent devenir les corps sensibles extérieurs au sens fort du terme. La montagne, le ciel et les objets extérieurs que nous voyons ne deviennent pas « intérieurs ». Mais, en insistant sur la possibilité perceptive directe des qualités formelles par-delà la réflexion et l'œil, ce qu'on peut appeler la phénoménologie plotinienne<sup>166</sup> tente l'assimilation au plus près possible<sup>167</sup>.

Aristote ne dit mot sur l'intervention sélective de la conscience dans la perception<sup>168</sup>. Nous savons que dans un champ visuel contenant plusieurs couleurs, nous

<sup>166</sup> Saint-Augustin s'inspire entièrement de la phénoménologie plotinienne de la forme : 1) il y a une forme du corps extérieur; 2) une forme générée par et dans les sens; 3) une forme dans la mémoire et 4) une forme dans la pensée (*De Trinitate*, XI.2).

<sup>167</sup> Comme le remarque EMILSSON, E. K., *Plotinus on sense-perception : a philosophical study*, Cambridge University Press, 1988, p. 143.

<sup>168</sup> Platon distingue les *pathemata* (les modifications physiologiques affectant le corps) des *pathos* (les affections éprouvées). Selon lui, il n'y a toujours qu'une partie des modifications physiques qui accède à la conscience : « Tu dois admettre que, parmi les nombreuses impressions qui affectent notre corps, certaines s'estompent avant d'avoir atteint l'âme qu'elles laissent alors

pouvons être affectés visuellement sans nécessairement voir réellement ou consciemment. Étant donné que voir ou percevoir réellement implique que l'âme se tourne vers le sensible, nous pouvons être affectés sans nécessairement percevoir<sup>169</sup> :

« Mais il n'est pas nécessaire qu'on garde le souvenir de tout ce que l'on voit. [...] lorsque les sensations différentes provoquées en dehors de la volonté par des objets différents n'existent pas pour l'âme, le sens seul éprouve ces différences; mais l'âme, à qui elles n'importent absolument pas pour ses besoins ou pour un usage quelconque, ne les accueille pas en elle; et lorsqu'elle dirige son attention sur d'autres objets, elle ne garde absolument pas la mémoire de ces impressions passées, d'autant qu'elle n'en a même pas la perception au moment où elles existent » (28 [IV,4], 8,1 et suiv.)

Les affections sensibles ne sont donc pas toujours « remarquées » par le sujet. Plongé constamment dans d'innombrables affections, il n'en conserve selon le moment ou l'utilité que certaines perceptions seulement. De manière similaire au fauve qui guette sa proie et qui est tout entier absorbé par elle, de sorte que l'ensemble des sens perçoivent en priorité tout ce qui se rapporte à cette proie en faisant abstraction du reste, l'homme, par la réflexion, procède à une certaine forme de mise à l'écart par rapport à l'environnement immédiat. L'abstraction de la perception sensible se fait seulement en fonction du degré de concentration et c'est en ce sens que l'information formelle ne provient jamais de l'œil en tant que tel, mais de l'âme et, surtout, de l'Intellect. Quelqu'un qui est complètement absorbé par son travail, par exemple, peut très bien ne pas prêter attention au bruit qui l'entoure. De même, quelqu'un qui est tellement absorbé dans ses pensées, peut ne pas voir le feu rouge au coin d'une intersection. Ces cas particuliers qui nous montrent bien que nous pouvons être affectés sans nécessairement

---

insensible. D'autres pénètrent en revanche à la fois à travers le corps et à travers l'âme, et provoquent une sorte de secousse qui est propre à chacun d'eux et commun à tous deux. [...] Et celles qui ne pénètrent pas à la fois à travers le corps et l'âme, avons-nous raison de dire que l'âme les ignore alors qu'elle n'ignore pas celles qui les pénètrent tous deux? » (*Philèbe*, 33d). Il parle aussi en termes de « secousse » lorsqu'une impression parvient à l'âme. Voir *Timée*, 42a et 61c-69a.

<sup>169</sup>

28 [IV,4], 25, 1-3.

percevoir, que nous pouvons sentir sans percevoir, assurent pour tout sujet conscient *la priorité de la perception intelligible de l'âme sur toute affection sensible*. Autrement dit, sentir n'est pas toujours une activité consciente, de même la perception n'a pas besoin de l'affection. Comme il a été confirmé précédemment, la perception n'est pas perception des sensibles en eux-mêmes. L'œil peut donc être affecté sans percevoir. Il a, pour ainsi dire, « oublié » de transporter une image jusqu'à l'âme. Mais est-ce vraiment lui qui a « oublié »? Non, parce que cela impliquerait que le sujet de l'assimilation est l'organe alors que nous avons constaté sa passivité extérieure par rapport à l'Intellect intérieur chez Plotin. Dans ce contexte, les yeux ne peuvent pas être dits les « sujets » de la vision parce que « voir » implique d'être conscient de voir ou d'avoir « noté » la chose vue. Car finalement, qu'est-ce que l'œil? Un organe? Oui, mais un organe lié à un corps animé, qui est mû par une âme<sup>170</sup>. L'erreur souvent commise est de considérer les sensations quotidiennes comme des phénomènes strictement physiques alors que ceux-ci ont, comme la phénoménalité de la couleur par exemple, un statut médian entre le sensible et l'intelligible.

On peut exprimer finalement qu'un champ visuel contient en même temps ce qui appartient au sujet et ce qui est coloré. C'est à partir de ce « non-lieu-formel-sympathique » que Plotin soutient *que ce que nous percevons naturellement par l'âme sont les choses en elles-mêmes* : « Quels souvenirs conservera une âme qui est dans le monde intelligible, auprès de la substance? La conséquence est qu'elle contemple les êtres intelligibles, *qui sont l'objet de son activité et au milieu desquels elle se trouve*; sinon, elle ne serait pas parmi eux » (IV, 5,1, 1-13)<sup>171</sup>. Et encore :

« C'est qu'il ne suffit pas d'avoir un organe pour voir et en général pour avoir des sensations; il faut de surcroît que l'âme soit disposée à s'incliner vers les sensibles. Mais l'âme du monde se trouve toujours tournée vers les intelligibles;

<sup>170</sup> C'est ce qui explique que deux personnes qui portent leur regard sur un même objet perçoivent, selon le degré de concentration ou d'attention, une chose différente.

<sup>171</sup> 28 [IV,4], 23, 15-19; 29 [IV,5], 2, 50-53 et 3, 10-13; 41 [IV, 6], 1, 14-40.

eût-elle la possibilité d'avoir des sensations, cela ne pourrait se faire, parce qu'elle est tournée vers les choses supérieures. Nous-mêmes, lorsque nous sommes fortement concentrés sur les réalités intelligibles, aussi longtemps que nous le sommes, nous ne prêtons attention ni à la vue ni aux autres sens. De façon générale, quand on est concentré sur une chose, on ne fait pas attention aux autres » (28 [IV,4], 25, 1 et suiv.).

Plotin est ici extrêmement précis et original dans sa manière d'articuler ce que Platon n'avait jamais réussi à entrevoir avec autant d'acuité. Il ne faut pas s'y tromper : en analysant la façon dont le sujet reçoit la forme de l'objet perçu, Plotin problématise, par-delà les formes sensibles réflexives, la possibilité de percevoir les formes elles-mêmes en même temps qu'il pose le but de toute perception : « C'est donc soit seulement par elle-même que l'âme doit percevoir, soit avec d'autre chose. Mais comment peut-elle percevoir seule et par elle-même? Quand elle est par elle-même elle ne perçoit en effet que ce qui est en elle, et elle est seulement intellection » (28 [IV,4], 23, 4 et suiv.).

### 2.3. LE MOI AU NIVEAU DE LA RÉFLEXION

Dès le tout début de notre analyse, nous avons observé que la *dianoia* et plus précisément le *logistikon* opéraient sur une certaine extériorité et c'est pourquoi Plotin leur refusait d'emblée la connaissance de soi dans le traité 49. Nous avons vu de fait que la perception (qui n'est pas à confondre avec ce qu'on appelle de manière homonyme la « perception sensible ») s'imisce partout, jusque dans les actes de l'âme, les raisonnements constitués de jugements, d'actes mnémoniques et imaginatifs qui tirent toujours leur origine de la perception des intelligibles. La façon de se percevoir soi-même en cette matière est un excellent indicateur sur la manière de jauger la connaissance de soi chez Plotin<sup>172</sup>. En effet, étant donné que les perceptions sensibles en tant que telles n'ont pas de statut ontologique — mais sont seulement référentielles à l'Intellect —, il devient manifeste que toutes leurs ramifications ne déterminent jamais un sujet stable. Nous avons vu à l'instar de l'image médiatisée par l'organe — la forme, la qualité ou la couleur — que l'affection n'avait pas lieu à l'intérieur de ce dernier, mais à l'intérieur de l'âme. Nous pourrions dire de manière spinoziste que chaque perception sensible recèle une idée vraie qui lui est donnée de l'intérieur. Mais il est temps de poser une question que l'on avait sciemment laissée de côté : si ce ne sont pas les yeux qui sont les sujets des couleurs, est-ce qu'on peut déclarer l'âme comme étant le sujet des sensations colorées? Pas davantage, puisque nous avons vu qu'elle reste impassible. Nous savons cependant, qu'en vertu de son automotricité<sup>173</sup>, elle se met elle-même en mouvement selon ses facultés. Nous savons également qu'elle subit sans subir et elle se divise ainsi sans se diviser<sup>174</sup>. Tout comme Platon et Aristote, Plotin refuse de considérer l'âme indivisible sous différentes parties ou sous différentes facultés

<sup>172</sup> EMILSSON, E. K., *op. cit.*, note 167, p. 145-148.

<sup>173</sup> *Phèdre*, 246b.

<sup>174</sup> « Par conséquent, il faut que l'âme soit ainsi : une en même temps que multiple, divisée en même temps qu'indivisible » (4 [IV,2], 2, 39 et suiv).

réellement séparées<sup>175</sup>. Ainsi est qualifié d'« âme raisonnable » celui qui écoute sa raison, partie directrice, et qui, du même coup possède des désirs raisonnables<sup>176</sup>. La difficulté à décrire la manière dont l'âme demeure impassible et indivisible et la manière dont elle peut être composée de parties et susceptible de pâtir à la fois n'est pas due à une lacune, mais à la supériorité de sa nature divine. Et nous pouvons formuler maintenant pourquoi l'âme n'est pas le sujet des sensations colorées.

Étant donné la nature double de l'âme, composite ou « pure », toute émergence du Moi ne peut avoir lieu que dans l'âme tournée vers le sensible. Mais puisque celui-ci n'est pas dans l'âme comme témoignage d'un sujet stable à proprement parler, il ne peut être qu'une actualisation événementielle polymorphe et impliquée dans les différentes formes ou images. Le Moi nous apparaît toujours sous différentes figures selon l'activité réflexive ou le déroulement des perceptions. Il s'agirait donc d'une interprétation par défaut qui chercherait à inclure l'affection, ce que l'on croit stable dans les perceptions, afin de cerner un « sujet ». Et si nous venons de voir dans le chapitre précédent que l'affection dans l'âme est automatiquement taxée d'éternité ou de stabilité en vertu de son incorporéité, elle conserve tout de même un lien avec les perceptions extérieures.

<sup>175</sup> Comme chez Platon, Aristote, même s'il divise l'âme en trois parties, soutient l'unité de l'âme. Il y a chez lui comme chez son maître une unité de fait entre les différentes âmes du monde, tout comme le carré contient le triangle (*DA*, 414b29), l'âme intellectuelle contient l'âme sensible et l'âme sensible contient à son tour l'âme végétative.

<sup>176</sup> « [...] dire que le principe directeur est une partie de l'âme, c'est en effet parler de façon inconsidérée. [...] Supposons que c'est seulement le principe directeur qui éprouve la sensation. Si l'objet de la sensation entre en contact avec le principe directeur lui-même, en quel endroit sentira-t-il que l'objet en question est situé? Si cet objet entre en contact avec une autre partie de l'âme, et que cette partie n'est pas naturellement destinée à percevoir une sensation, cette partie ne transmettra pas au principe directeur l'affection qu'elle éprouve, et tout compte fait il n'y aura pas de sensation. Mais si l'objet entre en contact avec le principe directeur lui-même, ou bien il entrera en contact avec l'une de ses parties et, tandis que cette partie éprouvera une sensation, les autres ne la percevront plus, car ce serait inutile. Autre possibilité : les sensations seront multiples et même en nombre incalculable et elles ne seront pas semblables. Or, l'une dira : "C'est moi qui fus affectée la première", et l'autre : "J'ai senti l'affection perçue par une autre partie"; et aucune, je suppose, sauf la première, ne saura où l'affection s'est produite. Ou bien encore chaque partie de l'âme se trompera-t-elle en supposant que l'affection s'est produite là ou chacune se trouve? » (4 [IV,2], 2, 14 et suiv.).

En suivant Plotin jusqu'ici, nous pouvons comprendre pourquoi la conscience réflexive, souvent invoquée comme le lieu du Moi, est en fait une notion évasive et cursive. Loin d'être un lieu inébranlable, elle peut être plus ou moins présente, comme une lumière électrique plus ou moins tamisée selon l'affection. On pourrait même affirmer, en poussant la radicalité de l'oscillation du Moi, qu'il y a presque autant d'expériences du Moi qu'il y a d'instant<sup>177</sup>. Mais pourquoi voit-on dans cette dernière, à travers une réalisation rhizomatique de changements réflexifs intérieurs, quelque chose de persistant qui ressemble à un Moi? Bien qu'il n'y ait pas de solution dogmatique à cette difficulté<sup>178</sup>, nous avons ici une réponse double.

Premièrement, c'est parce que, en vertu de sa participation à l'Intellect, l'acte affectif est autarcique et n'a pas besoin d'un autre avis afin de confirmer sa propre activité. La croyance en un Moi — même événementiel dans l'âme — déduit de mes affections n'en proviendrait pas en fait. La perception en acte existe en vertu de sa capacité à manifester la stabilité « énergétique » de l'Intellect. À titre d'illustration, imaginons que je suis engagé avec plus ou moins d'intensité dans mon activité intellectuelle, dans ma lecture, au point où je peux même oublier que je suis en train de lire : « Nous pensons toujours; mais nous ne percevons pas toujours notre pensée, parce que le sujet qui reçoit les pensées reçoit aussi, alternativement, les sensations » (27 [IV,3], 30, 13 et suiv.). L'affection est toujours de la pensée émanant de l'Intellect et de la pensée de l'affection stabilisée par ce que je tire de l'Intellect, ce qui est, à vrai dire, un défaut par rapport à ce que nous pourrions atteindre en réalité avec l'Intellect seul. Et puisque nous sommes, à proprement parler, déjà dans le contenu intelligible, *nous n'avons pas besoin de réflexivité « ajoutée » nous avisant que nous percevons*. L'affection présuppose donc un principe supérieur, l'Intellect, duquel elle reçoit cet avis.

<sup>177</sup> « [...] les degrés auxquels elles [les différences] existent viennent de la matière » (5 [V,9], 12, 9). Même s'il s'attarde aux propriétés physiques un peu plus tôt dans ce texte, il prend tout de même la peine de préciser le caractère général des universaux et de la matière. L'individualité apparaît donc « entre les deux ».

<sup>178</sup> Selon EMILSSON, E. K., *op. cit.*, note 167, p. 130.

Percevoir dans l'âme serait, selon Plotin, un engagement total *excluant tout « retour » réflexif sur soi*. Tel le lecteur plus ou moins engagé dans sa lecture où la réflexion n'a pas besoin d'elle-même afin de confirmer qu'elle réfléchit<sup>179</sup>, pourquoi, lorsque nous voyons, aurions-nous besoin d'une confirmation omnisciente que nous voyons? Du coup, nous pouvons apprécier de quelle manière notre philosophe refuse la connaissance de soi à la réflexion.

Deuxièmement, la croyance au Moi véritable sur le plan de l'âme vient de l'individualité créée par l'autarcie de l'Intellect qui n'a pas besoin d'une confirmation du processus d'intellection qui lui est propre, certes, mais avant tout de la véritable individualité, celle non dérivée et véritablement autarcique tirant son origine de l'Un : « Et c'est parce que chaque chose a part à la même unité et donc participe à une unité, qu'elle n'est pas par elle-même unité » (49 [V,3], 17, 7). De ce point de vue, les corps, les affections ou l'âme ne sont pas, à proprement parler, les fondateurs de l'individualité, mais sont plutôt les causes des modalités insaisissables. L'individualité réflexive est une émergence perpétuelle qui, suspendue au principe, dépend des circonstances d'après lesquelles la conscience s'engage dans une activité donnée. Elle est ce qui n'est qu'une fois, ce qui n'est pas nécessaire<sup>180</sup>, mais dont le caractère fluctuant est dépassé par un principe qui n'est pas du domaine de la pensée, des affections, du sensible, ou même de l'être (*ousia*).

En somme, la perception réflexive de soi est écartelée entre la sensibilité et son principe intelligible. Si nous savons que nous ne sommes pas l'Intellect, qu'il existe une infinité de rapports à la réalité et donc, par le fait même, autant de perspectives cursives du sujet, il faut admettre que, par un effort éthique et psychologique, nous cherchons naturellement à devenir cet Intellect qui ne déploie aucun effort. Le Moi est à la fois

---

<sup>179</sup> 46 [I,4], 10, 24-34.

<sup>180</sup> L'idée de l'individu invoquée par Plotin dans le traité 18 [V,7] doit être vue sous cet éclairage formel. L'idée d'individu n'implique pas nécessairement que les traits individuels soient contenus dans l'idée. La forme n'est pas éphémère et le moi non plus. Le pouvoir de différenciation provient de là.

toutes choses et un monde intelligible en soi qui s'inscrit à l'intérieur des perspectives infinies de la dialectique vivante de l'Intellect. Nous avons vu que le Moi est la forme pensée qui est à la fois Intellect et intelligible. Il est entrelacé dans les mouvements de tout ce qui existe dans l'intellection. Le statut de l'homme est donc aléatoire, hypothétique, puisqu'il ne cesse de parcourir les degrés de lui-même sous différents paysages hypostatiques, sous différentes formes de vies réflexives : « [...] notre vie est divisée et nous avons de multiples vies [...] (49 [V,3], 9, 24). Il a donc multiplicité à plusieurs niveaux : 1) chaque forme contient plusieurs vies au sens où elle est une image de l'Un de l'Intellect et du sensible et ; 2) chaque forme est une unité qui ne peut se répéter d'un moment à l'autre (chaque pensée est unique). Le Moi se manifeste plus clairement ou différemment selon le degré de ma participation à l'Intellect. Et dans la saisie continuelle (d'un instant à l'autre) des formes apparaît, comme à travers une passoire instantanée, les vestiges du Moi véritable et nécessaire. Son oscillation est une quête de l'Intellect et, surtout, de l'Un, du repos de l'unifié. Nous savons qu'à travers cet effort naturel, chaque Moi apparaît comme un foyer singulier, un point de vue construit et coextensif à l'univers entier<sup>181</sup>, un état qui est une attitude spirituelle<sup>182</sup> autant qu'un état de fait ontologique auquel correspondrait une réalité vivante :

---

<sup>181</sup> Les limites de mon moi sont également les limites de mon monde, comme l'indique la construction cosmologique du *Timée*, 35a-37c. Nous pouvons également citer Trouillard : « Les plans supérieurs du moi ne sont pas effacés par la procession ni la chute. Ils demeurent comme les principes toujours féconds des ordres subalternes [...] Réciproquement, les niveaux inférieurs ne sont pas annulés par l'ascension du moi. Même dans la coïncidence mystique, chacun reste marqué par sa différence intelligible, puisque c'est au niveau de l'esprit que le moi se singularise [...] Si le moi tenait tout entier dans l'extase, il ne se distinguerait plus de l'Un ni des autres esprits. S'il n'était que noétique, il serait pour ainsi dire enfermé dans sa loi singulière, comme on l'a dit parfois de la monade leibnizienne. Mais parce qu'il tire de son centre originel une médiation noétique, il se différencie dans son unité même et il surmonte sa dissemblance indissoluble. Dans l'indivision de la source, chaque ruisseau sait déjà vers quoi il court, de même que chaque centre secondaire est déjà caractérisé par l'élan de son rayon, sans cesser de coïncider avec le centre principal. L'homme plotinien gagne à cela une curieuse complexité. Il n'est jamais tout entier dans ses limites. Il n'est pas seulement la totalité d'un ordre dans une partie, mais aussi tous les degrés selon lesquels cet universel s'exprime. Il est une totalité de totalités » (TROUILLARD, J., *Le néoplatonisme*, p. 901-902).

<sup>182</sup> « [Ce qu'il y avait de nouveau chez Plotin] C'était de supprimer des réalités éternelles des objets fixes, les idées, ou tout au moins d'en faire, à l'étonnement de Porphyre entrant dans l'école, des

« En outre, il faut aussi que l'on se souvienne que, même ici-bas, chaque fois que l'on contemple et surtout, lorsque cette contemplation est claire, on ne fait pas retour sur soi-même à l'aide de l'Intellection, mais on se possède soi-même. En revanche, notre activité est dirigée vers l'intelligible en nous offrant en quelque sorte nous-mêmes à lui comme une matière, car nous prenons forme en fonction de ce que nous voyons, n'étant alors nous-mêmes qu'en puissance » (28 [IV,4], 2, 3 et suiv.).

Il n'y a donc pas de Moi qui serait toujours au carrefour d'une substantialité « donnée à l'avance » — et, à la fine pointe d'une position d'observation idéale, disposant des perceptions à sa guise —, et qui se trouverait également au niveau de la réflexion comme on le présuppose trop souvent depuis Descartes. Au contraire, celle-ci est une des causes des fluctuations du Moi. Chez Plotin, nul *cogito* comme fondement invariable de la cause substantielle par la pensée. Le Moi n'entre pas du tout dans ce cadre puisqu'il est plutôt une forme de l'Intellect qui est au-delà de toute pensée de l'âme. Il est plus ou moins occulté, plus ou moins substantiel, selon le degré du mélange de la forme sensible tournée vers l'extérieur et la forme intelligible qui est le véritable soi-même. De cette manière, nous avons compris pourquoi l'âme qui n'en reste qu'à ses facultés non intellectuelles ne peut que se méconnaître ou n'être qu'une cause imparfaite d'elle-même. Nous pourrions dire alors : « Voyons, je sais que lorsque j'enlève ma main du feu ou que je lance un objet, une balle, par exemple, j'en suis la cause! ». Mais il est évident, selon la perspective plotinienne que l'on a vu jusqu'à maintenant, qu'il ne s'agit pas là de causes absolues — comme si j'étais constamment à la fine pointe substantielle

---

modos ou manières d'être de l'intelligence, et non plus des choses; c'était de faire entrer dans le monde intelligible de sujet individuel lui-même, avec la richesse concrète et l'infinité de toutes ses déterminations; c'était, enfin, de considérer les hypostases elles-mêmes, non pas comme des choses, mais comme des attitudes spirituelles. Car il n'existe, dans la réalité véritable, rien de tel que des choses; il n'existe que des sujets qui contemplent, et chez lui la contemplation, comme dans les monades de Leibniz, est à un degré de concentration et de pureté plus ou moins grand. Sujet pur : l'Un; sujet séparé idéalement de son objet : l'intelligence; enfin sujet qui s'éparpille et se disperse dans un monde d'objets, l'âme; ce sont partout des sujets actifs, à différents degrés d'activité » (BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1961, p. 182).

face à moi-même —, sinon, je pourrais considérer à peu près n'importe quel comportement ou mouvement de l'âme (ou objets qui m'entourent) comme des causes.

### **2.3.1. Le Moi curseur plotinien : entre les causes platoniciennes et aristotéliennes?**

Le sujet ici demanderait une étude plus approfondie qu'il nous est malheureusement impossible de faire dans le cadre de ce travail, mais nous voulons tout de même préciser brièvement une avenue intéressante qui n'a pas été traitée en détail par les commentateurs jusqu'à maintenant. Revenons au propos de notre philosophe concernant la connaissance de soi au niveau de l'âme : en quel sens puis-je me considérer réellement comme ma propre cause? À ce titre, nous devons avoir en tête un Plotin qui demeure, d'une manière générale, tout aussi radical que Platon et qui ne renie pas pour autant Aristote complètement. Il s'agit d'une hypothèse, mais le Moi imbriqué dans ses « nombreuses vies » indique bien qu'on peut le voir comme étant plus nuancé : les causes finales ou formelles platoniciennes seraient les seules véritables (et toujours présentes) et les causes « savantes » aristotéliennes par analogie pourraient nous informer, posséderaient une certaine dignité en vertu de leur capacité à expliquer la possibilité même du Moi discursif.

C'est ainsi, en premier lieu, que l'on pourrait dire que Plotin s'inscrit dans la même lignée du *Phédon* platonicien et de Socrate qui balaie du revers de la main toutes les causes non métaphysiques qui ne nous permettent pas d'avoir accès à un certain type de connaissance. On se souvient de la mise en scène : en entendant une lecture d'un livre dont l'auteur était Anaxagore, Socrate fut persuadé que si de véritables causes existaient, elles devraient être du domaine de l'Intellect : « [...] tout content, je croyais avoir découvert en Anaxagore un maître capable de m'enseigner la cause de tout ce qui est, une cause en accord avec mon intelligence à moi! » (*Phédon*, 97d). Socrate avait lu Anaxagore et en revint déçu : « [...] Cette magnifique espérance, il m'a fallu la quitter,

ami, et je suis tombé de mon haut! Car, en lisant plus avant, je vois un homme qui de son intelligence ne fait aucun usage! Il ne lui attribue pas la moindre responsabilité quant à l'arrangement des choses, mais ce sont les actions des airs, des éthers, des eaux, qu'il invoque comme causes, avec celles d'autres réalités aussi variées et déconcertantes ». (*Phédon*, 98b-c).

Socrate ne peut admettre que la matière s'organise elle-même en cause sans l'aide d'un Intellect qui la configurerait. Toute cause doit être immatérielle et l'âme, qui en est la première manifestation dans le monde, revêt des caractéristiques principielles qui peuvent aider l'homme à tendre vers l'Intellect. Comme l'âme est apparentée à la pureté et surtout à ce qui est toujours semblable à elle, son but premier est d'être cette cause afin d'être elle-même<sup>183</sup>. Bien qu'il n'y ait rien ici qui puisse justifier une lecture de l'intelligible telle que la propose Plotin dans le cadre de la connaissance de soi, il est clair que la cause de l'âme se trouve dans l'Intellect : « [...] l'âme trouve ailleurs l'origine de son être et de sa constitution, elle existe avant même d'avoir pénétré dans un corps d'homme [...] » (*Phédon*, 77b). Selon Platon, les causes n'ont donc rien à voir avec l'ensemble des causes simplement fonctionnelles que l'on pourrait inventorier. Socrate n'est pas assis en prison, par exemple, attendant la mort, parce que, selon une cause simplement matérielle ou motrice de type purement aristotélicien, son corps est constitué d'os et de muscles, causant le fléchissement de ses jambes :

« Certes, si l'on venait me dire que si j'étais privé de tout cela, d'os de muscles et du reste, — et j'en ai, c'est certain — je ne serais, dans ces conditions, pas capable de faire ce que je juge bon de faire, là, oui, on ne dirait que la vérité. Mais prétendre que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, que je l'accomplis certes avec intelligence, mais non pas parce que je choisis le

<sup>183</sup>

« Quand [...] c'est l'âme elle-même, et seulement par elle-même, qui conduit son examen, elle s'élançait là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi? Et comme elle est apparentée à cette manière d'être, elle reste toujours en sa compagnie, chaque fois précisément que, se concentrant elle-même en elle-même, cela lui devient possible. C'en est fini alors de son errance : dans la proximité de ces êtres, elle reste toujours semblablement même qu'elle-même, puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée » (*Phédon*, 79d).

meilleur (à savoir rester en prison plutôt que de s'enfuir), ce serait faire preuve d'une désinvolture sans limite à l'égard du langage. Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause » (*Phédon*, 99b).

Se défendant ainsi de toute analogie avec les causes aristotéliciennes avant la lettre, Platon ne peut accepter qu'une causalité finale purement intellectuelle : « [...] si tu es vraiment un philosophe, tu feras, je pense, ainsi que je dis » (*Phédon*, 102a)<sup>184</sup>. Ainsi, le philosophe ne croit pas que dix est plus que huit « à cause » du deux. C'est à cause de la grandeur en soi que les choses sont grandes et de la petitesse que les choses sont petites. Il n'y a donc causalité que formelle et c'est pourquoi il n'existe entre autres de belles choses que parce qu'il y a le beau en soi<sup>185</sup>. De même, la cause de l'égalité se trouve dans la forme de l'égalité qui est pensée et appliquée par la suite par imitation, et non pas à partir d'une cause fonctionnelle au niveau sensible : « Alors, en vérité, c'est à partir des sensations elles-mêmes qu'on doit réfléchir à ce fait : toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité » (*Phédon*, 75b).

Le souci platonicien n'est pas d'expliquer *comment* l'opération s'effectue, mais de rattacher, de l'intérieur du sensible, une causalité formelle et universelle. C'est parce que je participe à la beauté au moment où je pense quelque chose de « sensiblement beau » que je peux attribuer à la forme une causalité, une cause d'intelligibilité, d'identité et de permanence. La cause véritable, contrairement aux causes fonctionnelles, est présente ontologiquement et épistémologiquement. C'est ainsi qu'au moment où je pense une forme, je ne peux penser la forme contraire. Lorsque je pense la petitesse, par exemple, il est exclu que le grand y soit. De même que lorsque je pense l'impair, il est exclu qu'une forme contraire vienne s'y adjoindre : il est impossible que

---

<sup>184</sup> Platon va jusqu'à montrer, dans le même passage, un Cébès, disciple de Socrate, qui acquiesce de manière totale au maître, jusqu'à en être désobligeant envers tout individu qui opinerait autrement : « Tout ceux qui ne pensent pas comme cela ne sont pas intelligents! ».

<sup>185</sup> *Phédon*, 100c.

le pair y soit. Lorsqu'une forme s'« approche » d'une autre qui lui est contraire, il n'y a que celle qui est pensée d'une manière pleine et totale — sans mélange —, qui demeure<sup>186</sup>. Du *Phédon* jusqu'aux *Lois*, Platon est un ferme partisan de ce que l'on appellera après Aristote la cause finale ou formelle. Selon lui, la nature ne peut entretenir un dialogue avec elle-même, hors de toute référence métaphysique ou théologique<sup>187</sup>. Plotin s'en souviendra : nous avons vu que la pensée est d'abord un dialogue de l'âme avec elle-même, des formes intelligibles avec d'autres formes intelligibles.

C'est ainsi qu'en deuxième lieu, contrairement à Platon qui évacue toute recherche aristotélicienne méthodique concrète et non abstraite afin de parler des causes, le néoplatonicien, semble accepter différentes acceptions du terme « cause ». Nous connaissons les distinctions faites par le Stagirite en *Métaphysique*, Δ, 8 concernant sa philosophie première et qui constitueront ce que la tradition a nommé « la théorie des quatre causes »<sup>188</sup>. Le but ici n'étant pas d'examiner toutes les incidences théoriques

<sup>186</sup> Comme l'indique M. Dixsaut : « La causalité des formes n'explique pas *comment* une chose est, devient ou cesse d'être ce qu'elle est; elle dit *pourquoi* cette chose est ou devient telle : par participation » (notes au *Phédon*, p. 384).

<sup>187</sup> Bien que cela ne soit pas notre propos ici, on peut indiquer que Platon semble un peu plus nuancé dans le *Timée*. Il y expose les causes fonctionnelles ou concomitantes. Sans faire de l'aristotélisme avant Aristote, il admet clairement que certaines causes puissent être considérées comme des causes partielles : « [...] quelles causes provoquent les impressions qui concernent (le sens de l'ouïe), voilà ce qu'il faut expliquer. Admettons donc que d'une façon générale, le son est le choc que subissent, par l'action de l'air et par l'intermédiaire des oreilles, le cerveau et le sang, et qui est transmis jusqu'à l'âme, tandis que l'audition est le mouvement incité par ce choc, qui part de la tête, pour aboutir dans la région du foie » (*Timée*, 67b). Si le ton est à l'approximation générale, c'est que, selon Platon, de telles causes qui nous semblent nécessaires doivent encore être subordonnées aux causes véritables. Dans ce dialogue néanmoins apparaît une attitude plus conciliante qui est complètement absente du *Phédon*. Plutôt que d'évacuer toute cause autre que formelle ou finale, il distingue dans le *Timée* la cause *antécédente* qui provient de l'Intellect et se rapporte à des causes finales véritables, et la cause *dépendante* qui apparaît comme nécessaire mais, puisqu'associée à la matière, relève plutôt d'une mécanique accessoire (voir l'introduction de Luc Brisson au *Timée*, p. 15-17), d'une imitation du mouvement des formes du *Sophiste*. Sans l'Intellect, cette cause errante (*Timée*, 48a) serait privée de toute logique, de toute structure mathématique et, surtout, formelle. Par cette timide relativisation, Platon augure Aristote et Plotin.

<sup>188</sup> Ce texte sur les causes est identique à un texte de la *Physique*, 194b23-195b21. Sur les causes, voir également *Mét.*, 982b9 et suiv.

complexes de l'étude des causes chez Aristote, mais de les comprendre strictement dans la visée plotinienne du Moi curseur, nous devons indiquer que Plotin n'acceptera pas qu'elles ne convergent jamais vers une unité plus forte que l'unité de rapport ou d'analogie<sup>189</sup>. Le réel est un tout dont la cause ultime est l'Un et qui, à son tour, alimente par ses traces des formes causales autonomes ou hypostatiques<sup>190</sup>. Il n'y a donc pas lieu, dans un système fluide et parfait comme celui de Plotin, d'admettre des discontinuités radicalement non-convergentes et fermées sur le plan ontologique ou hénologique<sup>191</sup>. C'est en ne perdant pas de vue ces présupposés que nous pouvons dire que notre philosophe intègre les distinctions aristotéliennes permettant des combinatoires de causes dont le Moi plastique est un vibrant témoignage.

On ne peut donc dire que Plotin remet en question toutes les causes non métaphysiques qui ne permettent pas au philosophe de connaître hors du sensible comme le fait Socrate dans le *Phédon* : elles possèdent la capacité de faire signe. Même l'image, selon un certain point de vue, possède une vertu causale. Alors que les causes intelligibles constituent, il est vrai, le chemin le plus direct afin de connaître les choses en elles-mêmes et donc, comme nous l'avons vu jusqu'à maintenant chez Plotin, le seul chemin véritable afin de se connaître soi-même, les causes fonctionnelles témoignent

<sup>189</sup> « Les causes et les principes des différents êtres sont, en un sens différents, mais en un autre sens, si on parle en général et par analogie, sont les mêmes pour tous les êtres. On pourrait, en effet, se demander s'il y a diversité ou identité de principes et d'éléments pour les substances et les relatifs, la question se posant dès lors de la même façon pour chacune des catégories. Mais il est absurde d'admettre l'identité des principes pour toutes les catégories, car ce serait alors des mêmes principes que procéderaient les relatifs et la substance. Que serait donc ce principe commun? » (*Mét.*, 1070a31 et suiv.). On parle depuis quelques années d'« unité focale ». Voir JAULIN, A., *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999.

<sup>190</sup> Nous laissons entièrement de côté ici la question de savoir en quel sens l'Un peut être cause et en quel sens les formes peuvent l'être également : ceci demanderait un travail à part entière. Sur les traces, voir LEROUX, G., « Les traces et les signes chez Plotin », dans *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1993 et PRADEAU, J.-F., *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, J. Vrin, 2003.

<sup>191</sup> C'est ainsi que, premièrement, le bruit provoqué par l'extinction du feu dans les nuages est la définition du tonnerre, qui nous en donne la cause. Pour les autres types de causes, voir l'introduction de Pierre Pellegrin à ARISTOTE, *Parties des animaux*, trad. J.-M. Leblond, Paris, GF, 1995, p. 22 et suiv.

des différents degrés de retournement que l'on peut faire sur nous-mêmes (*épistrophé*), de notre capacité à imiter à produire une image de l'Un<sup>192</sup>, et peuvent, d'une certaine manière, nous aider en faisant signe vers nous-mêmes. Plutôt que de répudier toute cause partielle et toute connaissance qui ne sont pas de l'ordre de l'Intellect comme le Socrate platonicien<sup>193</sup>, l'apport du Stagirite, une fois néoplatonisé, permet de rendre compte plus en détail de ce que nous avons décrit jusqu'à maintenant sous les différents modes de perception et les manifestations cursives du Moi. En effet, si Platon a raison de poser un Moi formel absolu et intelligible, Aristote, quant à lui, montre de quelle manière je peux me dire cause en un sens fonctionnel seulement. C'est ainsi que je peux penser que je suis la cause de pratiquement tout du fait que *j'agis*. Tout comme l'automotricité de l'âme qui avait été avancée dans le *Phèdre* de Platon<sup>194</sup>, Aristote, jugeant les errements spéculatifs socratiques et platoniciens<sup>195</sup>, radicalise davantage son immanence : « [...] il appartiendra au naturaliste de parler de l'âme et d'en avoir la science, et sinon de toute âme, du moins de ce qui fait l'animal ce qu'il est [...] » (*PA*, I, 641a). Nous savons que l'âme peut être traitée selon plusieurs points de vue chez lui<sup>196</sup>,

<sup>192</sup> PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, note 190.

<sup>193</sup> « Quand à savoir pourquoi une chose devient une, là encore je suis incapable de me faire une conviction. En un mot, je suis incapable, à propos de quoi que ce soit, de savoir pourquoi cela advient, ou périt, ou encore pourquoi cela est, tant que j'adopte cette manière de procéder. J'aime mieux, tout seul, m'en concocter une autre au petit bonheur, mais celle-là, non merci, elle ne m'attire pas du tout! » (*Phédon*, 97b).

<sup>194</sup> Nous pouvons parler de l'âme comme ayant un large rôle dans le concept de changement, de motricité et du devenir en général dans le cosmos (comme le soutient DEMOS, R., « Plato's doctrine of the psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968, p. 133).

<sup>195</sup> « Dans les milieux socratiques, il y eut progrès, mais les recherches sur la nature furent alors négligées et les philosophes tournèrent leur attention vers les vertus utiles et la politique » (*PA*, 642a29 et suiv.).

<sup>196</sup> 1) par rapport aux fonctions vitales (*PA*, 640b34). Dans le traité de l'âme, Aristote soutient que « Si l'œil était un animal indépendant, son âme serait la vision. L'œil lui-même (considéré dans sa structure) est matière de la vision. Celle-ci disparue, il n'est plus œil que de nom » (*DA*, 412b18). Le fait que les considérations sur les formes se travestissent aussitôt en considération sur l'âme chez Aristote, montre bien que le *Phédon* n'est jamais très loin. 2- par rapport sa nature (*PA*, 641a30). « la nature est une poussée innée au changement » *Physique*, 192b13. L'immanence du principe de l'âme est un mouvement qui peut être au mouvement ou au repos. L'âme est en elle-même un moteur et une fin (*PA*, 641b25). Ce qui meut l'animal, c'est la forme

mais le verdict est clair : 1) l'animal et l'homme tendent à être des sujets stables dont la substance est ontologiquement autonome et; 2) le sujet est un ensemble causal entremêlé : on peut déceler en lui et dans ses activités des causes matérielles, motrices, formelles et finales.

Pour Plotin, il est manifeste que le premier point de vue est à rejeter. Si l'âme est une réalité en tant que telle, et si on peut dire, par exemple, que la faculté motrice aristotélicienne (qui est celle de capturer ou d'éviter) est une certaine cause fonctionnelle, par exemple, ce n'est pas une cause autonome réelle au même titre que le mouvement comme forme intelligible. Et considérer une cause motrice séparée de tout mouvement intelligible est une erreur que Plotin ne peut accepter. Comme le laisse entendre Aristote lui-même, il n'y a de causes réelles que formelle ou finales<sup>197</sup>. Autrement dit, si Plotin accepte une certaine libération des causes pouvant expliquer les errements de chute du Moi, il ne peut pas dire avec Aristote que l'animal est un sujet plénier. Le sujet véritable est intellectuel et l'âme animale, bien qu'elle révèle une certaine autonomie en ce qu'elle se régule elle-même avant d'être nourrie par son milieu<sup>198</sup>, n'atteint pas le même niveau perceptif en qualité, chapeauté par une forme intelligible totalement hors du cosmos, caractéristique de l'homme. Quand Aristote invoque la bonté de la nature de l'animal — plaçant ainsi son finalisme dans les êtres des animaux —, l'homme subit un enfermement ontologique et épistémologique beaucoup trop limité qui ne rend aucunement compte des différentes figures du Moi. En effet, pour Plotin, non seulement l'âme universelle, mouvement total de l'Intellect, est configuratrice du monde, mais c'est de l'âme universelle produisant le monde que chutent les animaux et les végétaux.

---

parfaite vers laquelle il tend (l'enfant tendant vers l'adulte) 3- par rapport à sa substance (*PA*, 641a25). Voir également *Physique*, 412b5 et suiv.

<sup>197</sup> Aristote soutient que si l'âme est cause motrice du corps, il ne faut pas l'entendre comme une causalité mécanique, une causalité par contact; elle meut comme une forme (*De la gén. et Corrup.*, 323a20) et indique clairement que l'âme noétique n'est pas dans la nature (*Physique*, 192b13).

<sup>198</sup> Comme l'indique PELLEGRIN, P., *op. cit.*, note 191, p. 17.

Le second point de vue serait quant à lui — mais il s'agit encore d'une hypothèse que nous ne défendrons pas dans le cadre de ce mémoire —, comme nous avons vu, retenu par Plotin. Il conserverait un univers fini parfait où le *chorismos* platonicien serait conservé *et* où des causes fonctionnelles trouveraient différents domaines d'application si, et seulement si, elles se soumettent à l'évidence du platonisme, à savoir qu'elles supposent nécessairement une cause formelle alors que l'inverse, de l'aveu même du Stagirite, n'est pas toujours vrai<sup>199</sup>. L'âme est un moteur et la fin de l'animal qui, si elle est une forme, cherche toujours à atteindre sa forme la plus parfaite, son être. Acceptant une certaine autocalusalité au sens aristotélicien, Plotin considérerait la conversion intellectuelle de l'âme comme par degré, de la forme sensible dans l'âme vers une forme intelligible. Contrairement à Aristote, pour qui l'étude des vivants appartient à l'unique *Physique*, seule la cause ontologique — et plus fortement hénologique — serait susceptible d'expliquer ce que je fais, ce que je suis. Dans ce contexte, tout aristotélisme doit donc être subordonné au platonisme. Pour qu'il

<sup>199</sup> Aristote, même s'il fait de la physique un domaine causal propre, affirme qu'il ne s'agit pas là de la cause ultime. Voir *Mét.*, Lambda, 6 et 7. Également en *Parties des animaux* : « Le triangle a toujours ses angles égaux à deux droits, et cependant, il y a une cause d'une telle éternité » (*PA*, 252b2). Il est clair par ailleurs qu'à certains endroits, Aristote ne s'est pas détaché de la position platonicienne. Voir *Éthique à Eudème*, VII, 9, 1241b17; 1241b22 et *Éthique à Nicomaque*, VIII, 13, 1161a32. La cause finale était pour lui plus fortement une cause même dans le domaine de l'âme, qui est directement liée ici à la problématique de la connaissance de soi. Voir *Génération des animaux*, II, 1, 731b23 et *Parties des animaux* : « De plus, en tout devenir naturel nous observons plusieurs causes, par exemple, la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement; il faut donc déterminer, sur ce point aussi, laquelle se trouve être première et laquelle seconde. Il semble que la première cause soit celle que nous appelons « ce en vue de quoi » (*telos*) » (*PA*, 639b1 et suiv.). Certes, l'ingéniosité de la nature fait en sorte que, d'une manière physico-chimique, la pluie tombe en vue de faire croître le blé (*Physique*, 196b16 et suiv.), mais seule l'explication finaliste est, en dernier ressort, une cause digne de ce nom. De même que l'embryon n'est pas en lui-même, simplement par ses propriétés physico-chimiques, une structure spontanément « aformelle » et sans finalité, la forme du développement de l'enfant jusqu'à l'adulte final, est présente tout au long du processus. Malgré le fait qu'Aristote ne disqualifie jamais ses causes analogiques en tant que telles, il les soumet néanmoins à l'explication finaliste platonicienne : « [...] c'est parce que la forme de la maison est telle chose, qu'elle est produite de telle manière. Car la genèse est en raison de la réalité et non la réalité en raison de la genèse » (*PA*, 640a18). « Si l'on se souvient que dans les *Analytiques* Aristote reproche à la division platonicienne de vouloir se substituer à la démonstration, alors que son rôle

y ait cause homologique, il faut qu'il y ait une entrée même partielle avec une participation au sens platonicien. En effet, je peux dire, selon le point de vue, que mon corps est une cause matérielle de ce que je ressens ou que la cause de ma perception est un organe quelconque (« la senteur de la nourriture m'est insupportable *parce que* mon cœur me lève »; « je perçois Pierre *parce que* mes yeux le voient »); mais nous avons vu que ce n'était que des « façons de parler ».

Plotin accepterait donc une certaine « libération » de productions analogiques sans jamais détacher l'homme (ou l'animal) d'une subjectivité ontologique. Autrement dit, on pourrait dire que l'homme est un « animal rationnel », ce qui selon, un point de vue syllogistique, est parfaitement valable : nous pourrions même dire que la raison est la cause de la différence de l'homme avec les autres animaux. Mais il faut prendre garde : si cette cause syllogistique nous semble nécessaire d'un point de vue analogique, rien n'indique qu'elle soit absolue en tant que cause intelligible. Nous pourrions voir la cause de la différence de l'homme dans sa manière de sentir tel parfum, de voir telle couleur ou, d'une manière encore plus radicale, dans sa manière d'être<sup>200</sup>. Or, c'est bel et bien l'argument ontologique qui suspend toute logique comme cause chez Plotin<sup>201</sup>. Je raisonne différemment, perçois différemment, vis et produis différemment en vertu de ma participation au principe<sup>202</sup>. Ma main brûle devant un feu; je dois alors la retirer. Peut-on dire que je suis la cause du fait que je retire ma main? Oui, évidemment, *mais au sens analogique* seulement. C'est donc de cette manière que l'on doit entendre

---

propre est d'établir des définitions, on voit que, formellement, Platon et Aristote sont d'accord pour assigner à la division un but définitoire [...] » (PELLEGRIN, P., *op. cit.*, note 191, p. 31).

<sup>200</sup> Ce qui n'est pas le cas d'Aristote : « Il ressort donc de cela qu'il n'y a pas à traiter de toute âme; toute âme n'est pas nature, mais seulement une partie de l'âme, ou plusieurs. Autre chose : les objets abstraits ne peuvent concerner la science naturelle, puisque la nature fait tout en vue d'une fin » (*PA*, 641b). Le mot « homme » réfère à différentes réalités autrement que par simple homonymie, comme le laisse entendre Aristote au début des *Catégories*. L'animal rationnel composé de corps et d'âme est l'homme pour Aristote. Mais pour Plotin, le corps n'est absolument pas une partie essentielle de l'homme rationnel.

<sup>201</sup> Voir LEROUX, G.; « Logique et dialectique chez Plotin : Ennéades 1.3 (20) », *Phoenix* (28,2), 1974, 180-192.

<sup>202</sup> PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, note 190.

pratiquement toutes nos activités quotidiennes, c'est-à-dire comme des productions formelles autonomes qui manifestent à la fois mon degré de puissance causale. C'est donc ici que Plotin, après avoir accepté partiellement les arguments aristotéliens, demeurerait platonicien envers et contre tous. Si je me considère comme cause simplement parce que j'enlève ma main du feu, il s'agit d'un faible témoignage de ma capacité ontologique. L'âme animale sent que quelque chose de corporel se dissout vers la multiplicité; elle enlève donc sa main. J'en suis la cause parce que cette âme animale participe à l'Intellect qui, après l'Un, est la cause véritable de tout ce qui est dans le cosmos. Dans la perspective de Plotin, même ce qui est végétatif participe à l'Intellect<sup>203</sup>. Mais au sens absolu, il n'y aurait là aucune cause véritable; il n'y a, répétons-le, qu'une cause véritable me concernant et il s'agit de la forme qui, en-deça du voilement de la forme sensible, est Intellect et intelligible. De la même manière, je peux me voir, d'une manière strictement aristotélienne, comme étant la cause de tout ce qui est végétatif en moi; la digestion d'aliments extérieurs ou la respiration que mon corps a besoin pour vivre. Mais il s'agit encore de « fausses » causes se rapportant à un Moi. Tout mouvement corporel animal ou végétatif dépend du mouvement de l'Intellect, des formes intelligées par lesquelles le monde se crée. Les mouvements végétatifs et animaux en moi imitent les mouvements de l'Intellect et des intelligibles. Ce n'est donc que par analogie, par division logique, que je dis : « la cause matérielle de mon rire est la rate »<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> « L'âme qui définit un être humain est une âme descendue pour venir s'installer dans un organisme déjà doté d'une âme végétative, laquelle participe à l'âme végétative de l'âme du monde; mais par son Intellect, cette âme descendue en partie reste accrochée à l'Intellect » (p. 43 dans l'introduction de Luc Brisson, *op. cit.*, note 99).

<sup>204</sup> Tout en admettant des substances autres comme Aristote, pour qui, par exemple, un arbre, un animal, un homme, la terre, la matière (Plotin va jusqu'à dire que la matière fait encore partie de l'illumination de l'Un : elle existe donc, mais au dernier degré), les animaux, peuvent être dits « substances », il n'admet pas le même degré de substantialité. Ceci marque une rupture de Plotin

La puissance de la cause analogique se trouverait donc ailleurs — comme l'avait d'ailleurs pressenti le Stagirite lui-même dans les pas de Platon<sup>205</sup> — et le but de Plotin est de nous faire parvenir à celle-ci. Autrement dit, je pourrais dire que je suis la cause analogique de ce que je perçois, mais la puissance de ce que je perçois peut être grandement augmentée et transformée en remontant vers la cause véritable. Plus je deviens la forme intelligible causale, plus je deviens cause de moi-même, plus je quitte les causes analogiques extérieures qui sont en fait de faibles témoignages de Moi, et plus je participe à la forme. Je ne perçois, produis et me pense comme un certain type de cause qu'en fonction de ce qui est ontologiquement atteint. À une cause formelle moins présente correspond une participation cosmologique et ontologique faible, des sensations moins puissantes, un Moi causal moins puissant. Acceptant les doutes timides du péripatéticien, Plotin n'admettrait tout simplement pas que la combinatoire du cosmos soit simplement analogique. C'est pourquoi aucune cause de type physique ou mécaniste ne serait, finalement, une cause véritable, mais une imitation d'existence du principe<sup>206</sup>. Nous savons que Plotin identifie les différentes vies de l'âme à des

---

avec le platonisme : la substance n'est pas simplement ce à quoi la chose particulière participe, mais la chose particulière elle-même.

<sup>205</sup> « [...] il n'est pas suffisant, en effet, de dire de quoi tout cela est fait, feu ou terre; si nous avons à parler d'un lit ou d'un objet de ce genre, nous chercherions à déterminer sa forme plutôt que sa matière, airain ou bois, ou au moins la matière de l'ensemble. Car un lit, c'est telle chose dans telle matière, telle chose caractérisée de telle façon. Il faut donc parler de sa configuration. C'est-à-dire de ce qu'est sa forme. La nature formelle a plus d'importance que la nature matérielle » (*PA*, 640b21 et suiv.). C'est en ce sens que, fidèle à son habitude, Aristote peut affirmer que les fins intermédiaires sont moins parfaites que la fin (*EN*, 1097a25).

<sup>206</sup> Conformément au *Timée* : « [...] le dieu nous a découvert et donné la vue, afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'Intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions en nous de l'Intellect; ces révolutions sont apparentées, même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de trouble. Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec ce qui se passe dans la nature et après avoir imité les mouvements du dieu, mouvements qui n'errent absolument pas, que nous pourrons stabiliser les mouvements qui en nous ne cessent d'errer » (*Timée*, 47b-c). Ce qu'il y en a en commun avec les deux est l'importance du mouvement circulaire. Pas de mathématisation comme dans le *Timée* dont Plotin devait néanmoins posséder la maîtrise. Il y a bien une même sagesse du monde présente chez Platon et Plotin, une sagesse « totale » face à laquelle nous aurions à nous fondre. Pour une sorte de thérapeutique astronomique voir *Timée* 90c-d et les commentaires de LARIVÉE, A., *op. cit.*, note 37, p. 352 et

intellections adaptées au contexte de ses pratiques et de ses productions : « toutes choses, autant qu'elles le peuvent, imitent le principe » (7 [V,4], 1, 32-33). Prendre soin du divin dans l'âme revient à imiter et à contempler autant que faire se peut — et afin de devenir soi-même une cause véritable — les mouvements de l'âme du monde et, surtout à développer une forme de constance de l'intelligence qui est à la source du mouvement. Mais la question persiste : peut-on parler de différentes causes autonomes et analogiques chez Plotin?

Nous ne pouvons conclure qu'une chose dans le cadre de ce mémoire portant sur la réflexivité : nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes si nous ne sommes pas devenus une cause formelle et autonome digne de ce nom. L'autoconstitution du Moi est limitée par ma capacité à m'ériger, par mon propre acte ontologique autant qu'épistémique, à une cause valable. Comme le remarquera Spinoza bien après Plotin, le risque le plus grand, à ce niveau, est de voir des causes partout, dans les fictions de toutes sortes ou à partir de simples analogies réflexives. Imaginons, par exemple, qu'un tueur tire sur quelqu'un. La cause de la mort est-elle l'action du tueur? Est-ce le fusil? Le fait de tirer le fusil? La rupture du cœur? Le fait d'avoir, disons, fréquenté le tueur? L'influence néfaste de la télévision? etc<sup>207</sup>. Les causes peuvent être pratiquement n'importe lesquelles; il suffit d'y croire afin qu'elles deviennent telles et qu'elles m'invitent à une activité et à une puissance réflexive particulière. Comment peut-on, dans le même esprit, affirmer que *ma* cause est maman et papa? N'est-ce pas plutôt grand-maman ou grand-papa? Est-ce le sperme de papa engendrant l'embryon? Est-ce l'époque qui favorisait le taux de natalité? La volonté génétique maternelle d'avoir des enfants? Est-ce le fait « après-coup » de la contribution générale (ou même professionnelle) que j'apporterai pendant mon existence? Le fait de la présence de mon corps « ici-bas »? etc. Plotin est clair : si je crois voir des causes véritables dans des fictions, des activités de l'âme et des perceptions du monde extérieur qui sont, à vrai

---

suiv. Sur l'imitation, voir PRADEAU, J.-F., *op. cit.*, note 190.

<sup>207</sup>

Exemples inspirés de SEDLEY, D., « Platonic causes », *Phronesis* XLIII »2, 1998, p. 114-133.

dire, de simples analogies des mouvements causaux de l'Intellect, je suis condamné à ne pas me connaître moi-même<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> « Le terme *phutikon* (végétatif) qui désigne à proprement parler l'âme qui se trouve dans les végétaux, est en général utilisé pour désigner en nous la faculté de l'âme la plus basse. [...] L'origine [du corps] animé se trouve dans le sperme du père susceptible de transmettre la *phusis* de l'âme du monde : lorsqu'il se trouve dans le ventre de la mère, le sperme peut entraîner la formation d'un embryon pourvu d'une puissance végétative; par la suite, la mère collabore au développement de cet embryon par la faculté végétative qui lui est propre. De la sorte, tout individu est un produit de l'âme du monde [...] » (BRISSON, L., *op. cit.*, note 99, p. 38).

## CONCLUSION

### RÉFLEXIVITÉ ET CONNAISSANCE DE SOI : UN ITINÉRAIRE DE PLATON À PLOTIN

Nous avons vu au tout début de notre second chapitre que Plotin refusait la connaissance de soi au niveau de l'activité dianoétique, ne visant pas ainsi la *dianoia* comme activité de l'Intellect, mais plus précisément le *logistikon* comme raisonnement (*logismos*) pratique impliqué dans le sensible. Or, s'il faut constater que ses *phantasiai*, ses objets de pensée, sont des formes sensibles, des images immatérielles et impassibles qui n'ont plus rien à voir avec le corps, il demeure néanmoins qu'elles cachent les formes intelligibles qui sont à l'œuvre à travers elles et qui, à vrai dire, les fondent. C'est de cette manière que nous avons vu que les sens corporels n'atteignent pas les choses elles-mêmes et que les objets sensibles eux-mêmes ne sont pas susceptibles de rendre compte de ce qu'ils sont. Non que la connaissance de soi ne puisse pas être accessible à l'âme, mais qu'elle ne peut émerger de la raison sensible et de la forme sensible voilant l'*eidos* intelligible qui est la cause véritable des objets. Autrement dit, la nature corporelle de ces derniers fournit une trace, un *eidos* sensible ou une image de l'*eidos* intelligible qui éloigne l'homme de toute connaissance de soi par la réflexion. Pourquoi? Parce que cette dernière n'arrive pas à rendre compte que ce que ce que nous

retirons réflexivement de la forme sensible de l'objet, nous le possédons en fait déjà en nous. C'est précisément c'est aspect que Platon avait défendu sans vraiment comprendre pourquoi la réflexion ne pouvait conduire à la connaissance de soi.

Il y a donc deux types d'*eidos* perçus mais qui sont pourtant distincts l'un de l'autre. L'affection de l'objet corporel subit une double transformation : 1) en tant qu'elle est perçue par l'organe, elle est forme sensible<sup>209</sup> et; 2) c'est par la suite qu'elle devient pour l'âme, en son sein, une forme spécifique nourrie par l'Intellect<sup>210</sup>, plus près de l'intelligible. Alors que nous avons noté que nous sommes, à proprement parler, déjà dans le contenu intelligible et que nous n'avons pas ainsi besoin de réflexivité « ajoutée » nous avisant que nous percevons les formes, il est clair que toute affection sensible présuppose un principe supérieur, une forme supérieure, duquel elle reçoit un enveloppement excluant toute confirmation extérieure.

Dans un court passage du traité 49, nous retrouvons, d'une manière qui aurait pu être cependant plus explicite et mieux développée lorsque l'on connaît tous les présupposés théoriques impliqués, la « genèse » d'un objet et sa rencontre déjà assumée avec l'Intellect préexistant en nous. La sensation ne dit rien en tant que telle si le jugement ou la mémoire ne l'accompagne pas et si, d'une manière encore plus radicale, la possession de formes intelligibles ne l'illuminerait pas. Si le sensible est sympathique à l'intelligible, c'est parce qu'il est déjà dans l'Intellect et que l'âme, même si elle est d'abord « vie » est une vie dans l'intelligence. Encore une fois, sans une partie immergée dans l'Intellect et tendue vers l'Un ou le Bien, la sensation n'« explique » rien<sup>211</sup>.

La forme sensible perçue préexiste noétiquement en nous-mêmes et ne nous affecte que parce que nous ne sommes pas encore suffisamment rassemblés en nous-mêmes, parce que nous cherchons dans la médiation réflexive des formes sensibles, ce

---

<sup>209</sup> 28 [IV,4], 23, 21.

<sup>210</sup> 28 [IV,4], 23, 32.

<sup>211</sup> 49 [V,3], 3, 1 et suiv.

qui se trouve sans altérité à l'intérieur de nous-mêmes. Et même si l'âme, comme on a vu, ne peut pas être affectée par le sensible, la forme intelligible en elle est voilée par la forme sensible. L'âme, le plus souvent, refuse de résister à sa chute et à l'immixtion de l'entremise sensible que l'on juge le plus souvent « raisonnable ». Or, la réflexion est précisément, selon Plotin, une cause des oscillations d'images sensibles, de conscience du Moi hésitant qui dépend plutôt d'une individualité fondée par une hénologie. En effet, comme nous l'avons vu, seul l'Un peut être fondateur de l'unité réelle qui, par-delà l'Intellect, se manifeste à travers les vestiges changeants de modalités formelles-sensibles. Et nous devons comprendre que, lorsque Plotin lie incidemment l'étude des objets extérieurs avec la figure du Moi, il ne récuse pas l'accession aux objets sensibles extérieurs, *mais leur possibilité de nous donner une connaissance de leur être par des formes sensibles hors d'un Moi clairement fondé*. Certes, la nature incorporelle de l'objet de la réflexion rend une perception plus claire que la perception sensitive extérieure dénuée de toute réflexion<sup>212</sup>, mais c'est surtout la concentration sur une perception supérieure — qui est à la fois, chez Plotin, une conscience de soi supérieure — qui permet de comprendre que la connaissance de soi est affaire de perception des formes intelligibles avant d'être perception sensible<sup>213</sup>.

Finalement, rien n'y fait, le raisonnement (*logismos*) demeure un « mélange », une « récolte » réflexive médiane du sensible et de l'intelligible, une image suggestive de la connaissance de soi. Si l'homme se trouve le plus souvent sur le plan de celle-ci, l'alliage riche et souple qui le compose lui permet de ne pas se considérer simplement comme un « animal raisonnable ». Donnée polyvalente et « cursive » se fondant dans un mouvement involutif intérieur, le Moi « raisonnable » est l'application d'une substantialité pensée par intermittence, par moment, lorsque l'Intellect est véritablement

---

<sup>212</sup> L'activité perceptive d'une plante, par exemple. Mais même à ce niveau, Plotin parle d'une « intellection ». Il faut donc voir la réflexion comme une épuration possible de la sensibilité. 38 [VI,7], 6, 1-7.

« nôtre lorsque nous l'utilisons ».

L'utilisation du « nôtre » au sens mentionné nous éclaire sur l'utilisation du « nous ». Puisque nous savons maintenant que Plotin n'entend pas l'utilisation par intermittence de l'Intellect par l'âme comme une subordination de l'ontologie à la cognition, on comprend mieux des passages comme : « il nous faut devenir soi-même cet Intellect et parler comme lui » (49 [V,3], 3, 30-31). Il s'agit plutôt de nous conformer en intégrant la cognition ou même les sensations plutôt que de les séparer de l'être de l'Intellect. L'inclination doit toujours provenir de nous et non de l'être. Être « rempli » de l'être ne suppose aucune déconnexion du psychique ou des sensations à la Descartes. Au contraire, l'expérience est à la fois gnoséologique et ontologique<sup>214</sup>. Le « nous » fait donc référence à cette juxtaposition collatérale s'accomplissant dans un acte éminemment créateur parce que faisant coïncider le sujet et l'objet. L'être nous est donné parce qu'on se le donne – non au sens où, comme il a été dit, la cognition subsumerait l'être, mais au sens où nous nous voyons comme l'Intellect se voit lui-même<sup>215</sup>. D'une manière encore plus radicale que Platon, Plotin précise encore la nécessité de ne pas considérer une intellection purement cognitive, c'est-à-dire comme une simple faculté de l'âme :

« — Qu'est-ce qui empêche donc que l'Intellect pur soit dans l'âme? — Rien, dirons-nous; mais doit-on dire aussi qu'il appartient à l'âme? Non nous ne dirons pas qu'il appartient à l'âme, mais nous dirons qu'il est nôtre; quoique autre que ce qui raisonne et fixé en haut, il est cependant nôtre, même si nous ne le mettons pas au nombre des parties de l'âme » (49 [V,3], 3, 23 et suiv.).

S'il ne peut admettre que l'Intellect soit dans l'âme, c'est parce que l'être intelligible n'est pas, comme nous verrons plus avant, uniquement de l'ordre de l'épistémè : il est également « bio-ontologique ». C'est pourquoi Plotin privilégie une

<sup>213</sup> « En fait, l'âme reçoit du corps non pas l'impression (*typos*), qui est une affection (*pathos*), mais une traduction de cette impression qui communique des entités qui sont déjà des intelligibles, c'est-à-dire des *logoi* » (BRISSON, L., *op. cit.*, note 115, p. 50).

<sup>214</sup> Voir HAM, B., *op. cit.*, note 103, p. 125.

<sup>215</sup> 49 [V,3], 4,30-31.

appropriation de l'Intellect (qui est nôtre) qui ressemble plus à une exercice d'adéquation (qui est non nôtre). À chaque fois que nous pensons, nous conformons notre pensée à l'Intellect plutôt que l'inverse, c'est-à-dire notre Intellect à notre pensée. Autrement dit, nous ne pouvons jamais plier l'être à notre pensée, c'est plutôt notre pensée qui se plie à l'Intellect. Et lorsque la pensée s'y conforme puissamment, l'Intellect se fait nôtre même si, au sens fort, il n'est pas toujours utilisé (en ce sens il est non nôtre) :

« Ne faut-il pas dire qu'il est « nôtre et non nôtre »? C'est pourquoi, tantôt nous l'utilisons en plus, tantôt nous ne l'utilisons pas en plus — tandis que la raison discursive, nous l'utilisons toujours — et il est nôtre quand nous l'utilisons, et, quand nous ne l'utilisons pas en plus, il n'est pas nôtre » (49 [V,3], 3, 26 et suiv.).

Dépendante de l'Intellect et de ce mouvement dianoétique, la réflexivité tente de hisser ses *eidea* et nous hisse sous un même acte jusqu'à lui, recourt souvent inconsciemment, par besoin de directivité, à celui-ci. C'est pourquoi la plupart des hommes se trouvent au seuil de leur substantialité, entre la bête et le divin, cet au-delà divin étant cependant, au yeux de Plotin, l'homme véritable, celui dont l'anthropologie devrait se préoccuper. C'est en outre avec l'inscription de l'ontologie de l'Intellect, et d'abord, d'une manière exclusive, avec l'inscription d'une hénologie, que débute un vrai examen anthropologique. Bien que cette affirmation demanderait une recherche à part, nous soutenons donc ici que l'articulation ultime du Moi plastique, qui varie selon les états affectifs et les genres de vie, n'est pas l'Intellect, mais l'Un. Et en outre, la connaissance de soi plotinienne ne s'ancre aucunement dans le *logistikon* qui est plutôt un exercice de pensée immanent et insaisissable, justement. À cet échelon, l'homme « véritable » disparaît de l'horizon, puisque la rupture est autant épistémique qu'ontologique.

Et si on veut revenir au questionnement préalable de Plotin dans le traité 49 (« Il faut commencer la recherche par l'âme : faut-il lui donner la connaissance de soi?

Qu'est-ce qui en elle connaît et comment? »), on ne peut donc pas lui accorder la connaissance de soi réflexive en ce sens. Ce mémoire proposait surtout de comprendre l'itinéraire de Platon à Plotin concernant la réflexivité et son lien avec la connaissance de soi, d'apprécier la transformation plotinienne, de voir pourquoi Plotin peut refuser la connaissance de soi à la pensée humaine tout en l'imbriquant dans ce qui y est supposé : l'Intellect et l'Un. Notre recherche pourrait s'arrêter ici puisque nous en avons clairement indiqué les raisons principales :

- 1- D'une façon plus radicale que Platon, Plotin montre que les *logoi* de la réflexion dépendent d'un *logos* supérieur; les formes réflexives impliquées dans la matière impliquent des formes intelligibles;
- 2- La réflexion est désormais la cause des modalités variables du Moi curseur plutôt qu'une réelle possibilité de connaissance de soi; la perception réflexive de soi est écartelée entre la sensibilité et son principe intelligible;
- 3- D'une manière générale, la connaissance de soi implique de la part de l'âme une possession intelligible sans médiation plutôt qu'un écartèlement réflexif médiatisé par la perception. La réflexion fait donc office de matière dans les cas où elle ne peut devenir elle-même son propre acte intelligible.

Celles-ci sont autant de motifs pour ne pas accorder la connaissance de soi au niveau réflexif. Comme nous avons vu, la coupure de Plotin est nette avec tout ce qui était avant lui à ce sujet. Cet horizon commence avec l'Intellect (*noûs*), pensée pure dans sa connexion intime avec l'être et l'essence et séparée des facultés psychiques, qui est l'un des concepts les plus importants de la philosophie grecque. Par rapport aux facultés, l'Intellect ne divise pas ou ne possède pas une nature extérieure : « Car c'est bien sûr la sensation, non l'Intellect, qui percevra les objets extérieurs et, si l'on veut, la raison discursive (*dianoia*) et la faculté d'opinion, tandis que savoir si l'Intellect possède ou non la connaissance de ces objets mérite examen; mais, ce qui est évident, c'est que, tout

ce qui est intelligible, l'Intellect le connaîtra » (49 [V,3], 1, 20 et suiv.). C'est pourquoi Plotin, lorsqu'il aborde explicitement cette question dans le traité 49, s'attardant sur quelques remarques tirées d'objections de *Sextus Empiricus*, n'accepte nullement que le type de connaissance de l'Intellect puisse se comparer à la réflexion : « Voit-il donc une partie de lui-même par une autre partie de lui-même? Mais alors, l'une sera ce qui voit, l'autre ce qui est vu. Or cela n'est pas se voir soi-même » (49 [V,3], 5, 1 et suiv.).

Comme nous avons vu à propos du *Charmide* de Platon au premier chapitre, le problème, lorsque l'on cherche à se connaître soi-même, est que nous nous retrouvons inmanquablement « séparés » de nous-mêmes à la manière d'une partie cherchant à voir quelque chose comme un « soi ». Or, une des raisons pour lesquelles Plotin rejette la raison sensible est l'impossibilité pour nous d'être l'objet contemplé. En effet, je ne peux réflexivement voir que des objets *qui ne sont pas Moi*. Je peux même penser à une image que j'ai de Moi, mais je ne peux jamais *penser cette pensée*. Nous avons donc vu pourquoi la réflexion platonicienne est d'une indéniable faiblesse. Mais peut-on croire que l'Intellect, sur quoi se base toute réflexion, possède un échec réflexif similaire? Non, soutient Plotin, puisque la division en lui n'est pas réelle et lui est seulement « ajoutée » après coup par un raisonnement qui le dénature :

« [...] la division de lui-même est absurde : comment divisera-t-il? [...] Dans ce mode de connaissance de soi, il pensera plutôt celui qui est contemplé et non celui qui contemple; en conséquence il ne se connaîtra pas lui-même entièrement ni comme un tout : ce qu'il a vu, c'est celui qui est contemplé, mais il ne voit pas celui qui contemple; et ainsi ce sera un autre, non lui-même, qu'il aura vu » (49 [V,3], 5, 7 et suiv.).

En s'attardant sur les arguments sceptiques ici, il retournera les prémisses contre la conclusion; la connaissance de soi n'est ni quelque chose d'extérieur à l'hypostase qui se connaît elle-même ni une partie de cette hypostase. Autrement dit, il n'y a aucun « ajout » dans l'Intellect au sens où nous « ajoutons » une image sensible à notre réflexion. Les raisonnements ne captent en fait qu'une extériorité de l'intériorité de

l'Intellect. C'est ce que Plotin désigne sous l'activité de *dianoia* qui, comme on l'a vu, est l'activité des intelligibles dans l'Intellect. Entremêlée et accompagnant à des degrés divers la réflexion sensible, nous comprenons pourquoi Plotin la confond presque toujours avec elle. En effet, comment détiiser ce qui est inextricablement tissé devant moi dans l'extériorité du sensible ? Le raisonnement de l'être apparaît phénoménologiquement inséparable de l'être sensible. L'examen de la connaissance dianoétique montre clairement que le raisonnement, la réflexion ou, ce qu'on peut appeler d'une manière générale, la « discursivité » sont des activités cognitives qui, sur le plan de la connaissance de soi, sont toutes rejetées par notre philosophe. Il n'est pas exagéré de dire que la complexité remarquable de la *dianoia* a tourmenté Plotin qui, dans plusieurs passages, est ambivalent sur le sens de l'attribution d'une connaissance de soi dianoétique<sup>216</sup>. Si on peut signaler son hésitation et son ouverture, on ne peut en revanche soutenir que cette connaissance serait semblable à celle effective au niveau de l'Intellect. Il indique clairement que l'entrelacement des formes n'est pas encore possession de l'être et, par le même élan, « véritable » connaissance de soi. Autrement dit, « reconnaître » à l'aide d'une perception dans l'âme n'est pas encore « connaître » et une simple « compréhension » n'est pas encore une « possession ». Même si la *dianoia* s'ajuste, en tant que passage, sur l'intelligible, elle n'est pas encore au point où elle peut se retourner sur elle-même comme l'Intellect peut le faire. Elle est certes tirée du côté de l'Intellect, mais l'extériorité inéluctable de l'accomplissement l'écarte d'une connaissance de soi. La difficulté n'est pas qu'elle ne peut, une fois débarrassée des images du sensible, avoir une idée de connaissance de soi — elle en a l'intuition —, mais plutôt que sa traversée est aussi une épreuve intermittente de l'être et de la connaissance de soi.

La philosophie grecque est ici au plus près de ce que nous appellerons par la suite dans le monde occidental le « sujet ». Une unité de l'âme est postulée, mais d'une

---

<sup>216</sup> Voir 49 [V,3], 2, 18-22.

manière extrêmement riche, Plotin ne peut dire que, du point de vue strictement ontologique, nous sommes l'Intellect hypostatique. Nous le parcourons en nous séparant et en nous ralliant à lui, dans un perpétuel mouvement de va-et-vient. Contrairement à l'Intellect qui est connaissance de soi en acte telle que postulée au tout début du traité 49, la *dianoia* se morcelle et se repose dans l'intellect en passant de la puissance à l'acte, de la non-connaissance de soi à la furtive connaissance de soi. Nous avons vu par ailleurs comment, à l'aide des affections, se configurait l'élasticité du Moi en ce domaine. Même si la fluidité de l'opération est indéniable, même si un clivage s'effectue entre la *dianoia* et l'Intellect, on ne peut identifier les deux, puisque c'est par lui qu'elle détient son pouvoir<sup>217</sup>. Le raisonnement est encore une justification de ce qui n'a justement pas besoin de justification pour être. Ce qui est, est justifié par son être et par sa présence n'a nul besoin de justification, parce qu'elle est une simple connaissance *justement*, parce qu'elle connaît par autre chose qu'elle-même :

« La sensation a vu un homme et en a livré l'empreinte à la raison discursive; elle, que dit-elle? Elle ne dira rien encore : elle a connu seulement et est restée immobile; à moins qu'elle ne se demande à elle-même "qui est-ce?", dans le cas où elle l'a déjà rencontré, et dise, en utilisant en plus la mémoire, que c'est Socrate. Si, en outre, elle en développe la forme, elle divise ce que la représentation lui a livré; mais, si elle se prononce sur sa bonté, sans doute est-ce à partir des informations données par la sensation qu'elle se prononce, mais ce qu'elle prononce dessus, elle le tient déjà d'elle-même, parce qu'elle possède en elle une règle du bien. Comment a-t-elle le bien en elle? Ne faut-il pas dire qu'elle est de la forme du Bien et qu'elle s'est fortifiée dans la perception de cette qualité grâce à l'illumination de l'Intellect? C'est cela la partie la plus pure de l'âme, celle qui reçoit de l'Intellect les traces déposées sur elle » (49 [V,3], 3, 1 et suiv.).

---

<sup>217</sup>

« Et si elle était elle-même (la *dianoia*) ce qu'elle énonce, elle se connaîtrait elle-même de cette façon (comme l'Intellect). Mais comme ce qu'elle énonce est, ou plutôt, lui vient d'en haut, de là même d'où elle vient, il peut lui être donné, à elle aussi, puisqu'elle est raison discursive et qu'elle saisit ce qui lui est apparenté en l'adaptant aux traces présentes en elle, de se connaître ainsi elle-même » (49 [V,3], 6, 24 et suiv.).

Comme l'adjonction *dia* l'indique, la *dianoia* est encore – comme la réflexion, là est son principal défaut malgré sa valeur protreptique défendue depuis Platon – investie d'extériorité. Elle reçoit certes des empreintes de l'Intellect, mais en restant encore, au sens littéral du terme, une « traversée » qui n'est pas encore l'être intelligible :

« — Mais pourquoi ne pas clore la question en donnant à cette partie la connaissance de soi? – C'est que nous lui avons donné de regarder vers l'extérieur et de s'en préoccuper tandis que nous soutenons que c'est à l'Intellect qu'il revient de regarder vers ce qui lui appartient et ce qui est à l'intérieur de lui. Et si l'on dit « qu'est-ce qui l'empêche donc de regarder vers ce qui lui appartient par une autre faculté? », on ne recherche pas la faculté discursive ni la faculté de raisonner, on atteint l'Intellect pur » (49 [V,3], 3, 16 et suiv.).

Finalement, le traité 49 met en œuvre l'existence de la connaissance de soi au niveau de l'Intellect tout en la refusant à la réflexivité (*logistikon*), faculté raisonnable de l'âme. Elle n'est cependant pas l'expérience ultime que devrait viser l'homme et devrait paradoxalement conduire jusqu'à son abandon lorsque le but ultime est atteint : l'Un, principe non rationnel dont nous avons à participer. Il est finalement préférable de perdre la connaissance de soi de l'Intellect au profit d'une non-connaissance de soi ultime<sup>218</sup>. Nous avons vu que, contrairement à l'Intellect-hypothèse qui possède toujours la connaissance de son objet sans extériorité, la réflexivité réfère à une lacune noétique extérieure. Son *eidos* et son *logos* ne sont donc que puissances de rangs inférieurs comparativement à l'*eidos* et au *logos* de l'Intellect. Cette faculté de l'âme réfléchit sur le monde sensible d'une manière certes raisonnable, mais encore bien insuffisante par rapport à ce qu'accomplit de toute éternité l'Intellect. La réflexion paraît active en ce qu'elle abstrait des formes du sensible, mais elle n'en aurait aucunement besoin si elle se convertissait à l'Intellect. L'originalité de son activité se retrouve hors

<sup>218</sup> Plotin dit ailleurs : « C'est pourquoi l'âme, à ce moment-là, ne se meut pas, parce que lui non plus ne se meut pas. Et certes l'âme n'est même plus âme, car le Bien ne vit pas, mais il est au-dessus de l'acte de vivre, et elle n'est même plus [Intellect], car le Bien ne pense pas non plus.

d'elle : « [...] dans l'âme, nous cherchons une certaine persuasion, comme si nous voulions dans une image contempler l'original » (49 [V,3], 6, 16). Nous avons vu par ailleurs comment la perception est de ce point de vue un simple *pathos* des formes sensibles qui nous éloigne de toute connaissance de soi. Ce qui est « vrai » de la perception constituant l'âme *logistikon* provient en fait de la perception des formes intelligibles. Et donc se connaître soi-même reviendrait d'abord à percevoir sans médiation comme l'Intellect. Quittant notre passivité réflexive, nous devenons ainsi nous-mêmes l'acte afin de nous posséder nous-mêmes de l'intérieur : « [...] toute unité est un « soi-même » et ne cherche rien; mais si la pensée est pensée de quelque chose d'extérieur, elle sera déficiente et non pas pensée au sens propre » (49 [V,3], 13, 15 et suiv.). C'est une fois que l'âme est devenue elle-même, c'est-à-dire Intellect, qu'elle convertit son extériorité réflexive à ce qu'elle possède déjà. Le Moi nous apparaissant toujours sous différentes figures selon l'activité réflexive ou le déroulement des perceptions n'est plus. En vertu de sa nature autonome, l'acte intelligible n'a pas besoin d'un objet extérieur sensible afin de confirmer sa propre activité. Le Moi n'est pas événementiel et n'a jamais « chuté » dans l'âme. Nous le possédons toujours, tout comme nous pensons toujours, mais nous n'en recevons le plus souvent que des *eidos* sensibles « par défaut ». Ces *logoi* sont des imitations du *logos* de l'Intellect mais également de l'Un qui ne s'« avance ». L'individualité cursive enveloppée par une pensée momentanée et réflexive n'apparaît finalement que comme une sortie de soi<sup>219</sup>. Et concernant la connaissance de soi, le Moi réflexif est une émergence imparfaite non désirée plutôt qu'une véritable vision de soi. Nous avons même noté au passage que d'y voir une cause absolue de soi est une ineptie insoutenable. Il n'y a de Moi causal réel

---

Car l'âme doit s'assimiler au Bien. Et elle ne pense même plus qu'elle ne pense plus » (38 [VI,7], 35, 42 et suiv.).

<sup>219</sup> « Et c'est parce que chaque chose a part à la même unité et donc participe à une unité, qu'elle n'est pas par elle-même unité » (49 [V,3], 17, 7). Comme nous l'avons fait remarqué à la page : « Il est entrelacé dans les mouvements de tout ce qui existe dans l'intellection. Le statut de l'homme est donc aléatoire, hypothétique, puisqu'il ne cesse de parcourir les degrés de lui-même

que lorsque l'altérité s'est effacée, lorsque je suis devenu mon propre acte. À ce niveau, l'âme s'est libérée de la conscience de soi subjective pour se posséder objectivement. Là est la grandeur de Plotin : la connaissance de soi est une identification à la réalité connue, une transformation de la réalité et du monde qui se donne tout à la fois. Se connaître soi-même est un accord transparent du moi et du monde. C'est en devenant le tout que l'on devient soi-même. Ceci n'a d'ailleurs rien de surprenant. Nous avons noté à plusieurs reprises que l'injonction delphique ne veut absolument pas dire que chacun devrait se lancer dans une quête introspective de son soi-même profond, dans un retour réflexif sur soi-même. Nous croyons à cet égard que la manière d'entendre la question du soin de soi-même — et qui mériterait une analyse approfondie — demeure encore obscure chez Plotin. Même Platon, qui cherche plutôt à montrer la nécessité d'un expert en soin de l'âme au sein de la cité, n'a pas accepté — même s'il l'a fait de manière incomplète, comme on l'a vu — que l'âme soit réflexivement autonome par elle-même. Ne se contentant nullement de la timide dénonciation platonicienne, Plotin veut montrer comment, radicalement au-delà de toute réflexivité et portant réellement sur elle-même, la connaissance de soi peut être objectivement possible. L'Intellect hypostase qui est à la fois immanent et transcendant aux âmes est une réponse unique dans l'histoire de la philosophie. Celui-ci n'entre plus en contradiction, comme chez Aristote, avec l'automotricité des âmes individuelles<sup>220</sup>. Les *Ennéades* proposent un renouvellement de perspectives sur l'âme humaine et sur l'Intellect. Après les avoir lues, on ne peut rester indifférent. Elles fournissent une clef dynamique afin que le Moi réflexif, partiellement dans l'ordre du monde et partiellement hors du cosmos, sache qu'il ne se retrouve

---

sous différents paysages hypostatiques, sous différentes formes de vies réflexives : « [...] notre vie est divisée et nous avons de multiples vies [...] » (49 [V,3], 9, 24).

<sup>220</sup>

Le Stagirite, essayant de se sauver à tout prix du platonisme, soutient parfois l'insoutenable : « [...] l'Intellect ne saisit pas les objets externes sans le concours de la sensation » (*De la sensation*, 445b17).

jamais au terminus de ce qu'il peut être, mais peut laisser place à d'autres intensités du sujet et traverser tous les niveaux de réalités<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> « [...] cela signifie pour lui que c'est seulement en devenant spirituellement semblable à la réalité qu'on veut connaître que l'on peut la saisir » (HADOT, P., *Qu'est-ce que la philo antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 252).

## BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie contient les ouvrages cités. Pour une bibliographie exhaustive sur la connaissance de soi chez Plotin, on devra se rapporter à la bibliographie de Richard Dufour, *Plotinus : A Bibliography 1950-2000*, Leiden, Brill, 2002 qui est tenu à jour à l'adresse internet suivante : <http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html>.

### TEXTES ANCIENS

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF, 1993.

ARISTOTE, *Parties des animaux*, trad. J.-M. Leblond, notes de P. Pellegrin, Paris, GF, 1995.

ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle* (PN), trad. P.-M. Morel, Paris, GF, 2000.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, Flammarion, 1965.

PLATON, *Alcibiade*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF, 1999.

PLATON, *Charmide/Lysis*, trad. L.-A. Dorion, Paris, GF, 2004.

PLATON, *République*, trad. G. Leroux, Paris, GF, 2002.

PLATON, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF, 1995.

PLATON, *Timée, Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, GF, 1995.

PLOTIN, *Ennéades*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les belles Lettres, 1969-1985.

PLOTIN, *Traité 1-6, 7-21, 22-26, 27-29*, traductions sous la direction de Luc Brisson, Paris, GF, 2002-2005.

PLOTIN, *Traité 25*, trad. J.-M. Narbonne, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

PLOTIN, *Traité 49*, trad. B. Ham, Paris, éditions du cerf, 2000.

PORPHYRE, *Vie de Plotin*, trad. et études sous la direction de Jean Pépin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982 (1<sup>er</sup> tome) et 1992 (2<sup>e</sup> tome).

*Prolégomènes à la philosophie de Platon*, édité par WESTERINK, G., Paris, Les Belles Lettres, 1990.

PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, trad. A.-P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

#### ÉTUDES ET ÉRUDITION

ANNAS, J., « Self-Knowledge in early Plato », dans D.J. O'Meara (ed.), *Platonic Investigations*, Washington, Catholic University of America, coll. « Studies in Philosophy and the History of Philosophy », vol. 13, 1985, p. 111-138.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1971.

BLUMENTHAL, H.J., *Plotinus Psychology*, The Hague, M. Nijhoff, 1971.

BOYANCÉ, P., « Cicéron et le premier Alcibiade », dans *Revue des Études latines*, 41, 1963, p. 210-229.

BRÉHIER, É., *La philosophie de Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1961.

BRENTANO, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. O. Kraus, Londres/ New York, Routledge and Kegan Paul Humanities Press, 1973.

BRISSON, L., « Le logos chez Plotin », dans *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*. dir. par I. N. Cordero, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, pp. 47 à 67.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1980.

COLLETTE, B., *Dialectique et hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002.

- COULOUBARITSIS, L., « Le logos hénologique de Plotin », dans GOULET-CAZÉ, O.-M., MADEC, G., ET O'BRIEN, D., *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- DEMOS, R., « Plato's doctrine of the psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy* 6, 1968.
- EMILSSON, E. K., *Plotinus on sense-perception : a philosophical study*, Cambridge University Press, 1988.
- HADOT, P., « Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin », dans *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique V*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 107-157.
- HADOT, P., « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin » dans *Nouvelle revue de psychanalyse*, 13, 1976, p. 81-108, réédité dans *Plotin, Porphyre; études néoplatoniciennes*, Paris Les Belles Lettres, 1999, p. 225-266.
- HAZEBROUCQ, M.-F., *La folie humaine et ses remèdes. Platon : Charmide ou de la modération*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Becker et Granel, Paris, PUF, 1959.
- JAULIN, A., *Eidos et ousia. De l'unité théorique de la métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999
- LACROSSE, J., *L'amour chez Plotin, Eros hénologique, Éros noétique, Éros psychique*, Bruxelles, Ousia, 11, 1994.
- LARIVÉE, A., *L'Asclépios politique. Études sur le soin de l'âme dans les dialogues de Platon*, thèse de doctorat Université Paris I – Panthéon-Sorbonne, 2003.
- LAURENT, J. , « La mesure de l'humain dans l'Alcibiade et les Lois », *Philosophie*, 42, 1994, p. 16-45.
- LEROUX, G., « Les traces et les signes chez Plotin », dans *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.
- LEROUX, G.; « Logique et dialectique chez Plotin : Enneades 1.3 (20) », *Phoenix* (28,2), 1974, 180-192.
- MERKER, A., *La vision chez Platon et Aristote*, Sankt Augustin : Academia, 2003.

- MOES, A., *Plato's Dialogue form and the care of soul*, New York, Peter Lang, 1999.
- MOTTE, A., RUTTEN, C., et SOMVILLE, P. (éd. par), *Philosophie de la forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Paris, Éditions Peeters, 2003.
- MOUSOPOULOS, E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000 (2<sup>e</sup> éd.).
- PÉPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- PÉPIN, J., « Plotin et le miroir de Dionysos », *Revue internationale de Philosophie* 24 (1970), 304-320.
- NARBONNE, J.-M., « L' *ou ti* de Plotin », sous la direction de J.-F. Pradeau, Paris, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 8, été 1999, p. 23-51.
- PRADEAU, J.-F., *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.
- SEDLEY, D., « Platonic causes », *Phronesis* XLIII »2, 1998, p. 114-133.
- VLASTOS, G., « Socrate », in *Proceedings of the British Academy*, LXXXIV, 1988, 89-111, remanié et traduit dans *Philosophie grecque*, dir. M. Canto-Sperber, Paris, PUF, 1997, 123-144.
- VOGEL, C.J., *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen, Van Gorcum, 1966.