

Le désir ambigu Un point de départ de l'axiologie plotinienne*

Wilfried Kühn

I. LES JUGEMENTS DE VALEUR DE PLOTIN

Quel lecteur ne s'interrogera¹ pas sur les critères qui permettent à Plotin dans les *Ennéades* de déterminer la valeur du monde de notre expérience et de notre pratique ? Plotin ne se borne pas à estimer avec Platon, d'un côté, que ce monde a l'exclusivité des maux (*Thé.* 176 a 4-7 ; *Enn.* I 2 [19] 1, 1-2), mais il va plus loin en qualifiant les corps, la substance du monde selon les stoïciens, de «bourbe», terme que Platon avait choisi pour désigner la partie de l'Hadès réservée au châtement des méchants (*Phd.* 69 c 4-5 ; *Enn.* VI 7 [38] 31,25-27). Par ailleurs, Plotin reprend à son compte la tradition représentée par le Platon du *Timée* et par Aristote, qui appellent «dieux visibles» l'univers sensible et même les corps célestes individuels, s'opposant par là, comme on l'a souvent souligné, au mépris du monde sensible prôné par les gnostiques (Platon, *Ti.* 34 b 8-9 et 40 d 4-5 ; Aristote, *Métaph.* V 1, 1026 a 17-18 ; XII 8, 1074 a 30-31 ; *Fragments* I 1, 21, 1477 b 21-22 ; Plotin, *Enn.* III 5 [50] 6, 14-24.¹

*Article dédié à M. Kurt Flasch à l'occasion de son soixanteième anniversaire. Pour quantité de suggestions conceptuelles et linguistiques, j'exprime mes remerciements chaleureux à Luc Brisson, Jean-Marie Flammant, Denis O'Brien et Martine Vincent.

1. Depuis Zeller, le contraste auquel je fais allusion et qui est loin d'être limité à l'estimation du monde sensible a été expliqué à plusieurs reprises par un «double regard» qui aurait guidé la pensée plotinienne: un regard inspiré par la question de la structure du réel, un autre relevant du problème de la fuite hors de ce monde ; telle est à peu près la présentation la plus détaillée, donnée par Hans-Rudolf Schwyzer, «Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins» *Museum Helveticum* 1 (1944), 87-99, notamment pp. 89-90. Partant de sa conviction que la double orientation, rigoureusement considérée, fait éclater l'homogénéité du système de Plotin, Schwyzer affirme que c'est aussi le principal problème de Plotin lui-même de faire se recouper les deux regards dont il se montrerait conscient en découvrant une divergence semblable chez Platon (dans IV 8 [6] 1). C'est justement en remontant à Platon d'une manière plus précise que j'espère, sous un certain aspect, mieux comprendre la pensée plotinienne sans prétendre à la reconstitution d'un système philosophique, notion certainement plus appropriée à des penseurs du XIX^e siècle qu'à Plotin. Le cadre réduit de cet article ne me permettra pas, en revanche, de mettre généralement en cause l'idée d'un regard plotinien qui porterait sur la structure du réel, comme si elle n'était pas le fruit d'une dynamique universelle.

Avant de mettre en rapport cette double attitude de Plotin avec un problème qu'il héritait de Platon, il convient de distinguer deux espèces de jugement de valeur dont Plotin lui-même reprochait la confusion aux gnostiques (II 9 [33] 13, 25-33). En effet, dire qu'une réalité est inférieure à une autre, cela ne veut pas dire que la première est mauvaise. Auquel cas, l'intelligence et l'âme seraient toutes les deux des réalités mauvaises, puisque l'intelligence est inférieure au principe absolu et que l'âme est inférieure à l'intelligence.² Si l'on est autorisé à invoquer deux ou trois autres passages assez éloignés les uns des autres dans l'œuvre de Plotin, on trouve au moins un exemple où vaudrait la même proportion pour les valeurs opposées. Il y a — même parmi les corps terrestres et non seulement à l'échelle de l'univers sensible — des corps qui sont meilleurs que d'autres, mais cela ne veut pas dire qu'ils soient bons ; l'ensemble des corps terrestres doit être considéré comme mauvais (IV 8 [6] 5, 1-4 ; II 9 [33] 8, 34-36 ; II 1 [40] 4, 6-11). Dans ce cas, Plotin semble avoir repris d'une façon concrète la critique abstraite qu'il avait adressée aux gnostiques : des jugements de valeur relatifs n'anticipent en rien l'estimation absolue de leur sujet.³

1.

En ce qui concerne cette estimation absolue, Plotin propose un critère dont la simplicité, en termes généraux, ne laisse rien à désirer. En dehors du bien pur — et du mal radical, pourrait-on ajouter — tout ce qui est mélangé de mal et de bien fait partie de celui des deux domaines de valeur fondamentalement opposés dont le caractère prévaut en lui ; par exemple, ce qui comporte plus de mal (que de bien) s'insère, de ce fait, dans la sphère mauvaise (I 8[51] 15, 9-12). Comment mettre en application cette règle sans se heurter à deux questions ? (1) Quels sont les éléments qui, étant bons ou mauvais, composent l'être en lui conférant une valeur, et

2. Je préfère écrire avec une minuscule les mots qui désignent les hypostases, parce que celles-ci, malgré leur caractère individuel, exercent une fonction fondatrice générale.

3. Faute de distinguer les deux espèces de jugements de valeur, Henry J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague, 1971, 1-2, n'arrive pas à concilier les deux côtés de ce qui lui apparaît comme pur contraste: tout ce qui constitue «le monde de Plotin» est nécessaire et bon, mais le mal s'accroît, plus on descend l'échelle de l'être.

Selon D. O'Brien, en revanche, il faut prêter une signification relative non seulement aux adjectifs comparatifs, mais parfois aussi à des adjectifs positifs comme «mauvais», si le contexte le demande évidemment («Plotinus on evil. A study on matter and the soul in Plotinus' conception of human evil», in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 133).

comment faut-il les peser pour s'assurer de cette valeur globale ?
 (2) Quel est le critère qui permet de distinguer des mauvais les bons composants de quelque chose ?

A ces deux questions, Plotin semble répondre implicitement en déterminant la valeur de l'âme individuelle. D'une part (1), elle se compose de sa substance, la vie, et de ses accidents que Plotin ne désigne pas plus concrètement, mais qui peuvent être des imaginations, des dispositions, des désirs (I 8 [51] 11, 15 ; ch. 12, 5-7). Grâce à la prépondérance, selon le schéma aristotélien, de la substance par rapport aux accidents, la valeur de la vie décide de celle de l'âme entière. Cela veut dire : dès qu'on partage les composants en substance et accidents, on peut aisément inférer la valeur de l'ensemble de celle de sa substance.

D'autre part (2), la vie de l'âme s'avère bonne dans la mesure où elle est la trace de l'intelligence qui, dans son intuition du bien absolu, est dotée d'une trace du bien (I 8 [51] 11, 15-17 ; III 8 [30] 11, 19-23). Par là, je suis enclin à conclure que, selon Plotin, on sait déterminer la valeur du composant principal d'une chose, sa substance, quand on y reconnaît la ressemblance ou bien avec une autre chose dont la valeur, positive ou négative, est incontestable ou bien avec soit le bien absolu soit le mal radical.

Si l'exemple de l'âme implique ce raisonnement, Plotin peut revendiquer à juste titre d'avoir apporté les fondements théoriques qui permettent à tout jugement de valeur absolu de présenter une valeur de vérité exclusive : ce qu'on juge bon en dernière analyse, ne peut être mauvais sous un autre aspect.

2.

Pour ce qui est des jugements de valeur relatifs, Plotin me semble priver bon nombre d'entre eux justement de cette vérité exclusive — contrairement à ce qu'on a tendance à croire au premier abord. En valeur, le premier principe dépasse toute autre chose. Et ce jugement est valable sans restriction. Il en va de même pour sa contrepartie, le jugement qui constate l'infériorité de la matière par rapport à tout ce qui est déterminé et puissant (VI 7 [38] 23, 4-10 ; II 4 [12] 16, 19-24 ; V 3 [49] 15, 33-35). Mais pour ce qui se situe entre ces deux extrêmes dans l'échelle des valeurs, est-ce que la distance respective par rapport à ces extrêmes constitue, pour tous les cas, le critère de son estimation comparative ? Si, par exemple, le jugement suivant lequel l'âme est inférieure à l'intelligence ne peut être relativisé, dans la pensée de Plotin, ce type de jugement doit sa vérité à la règle qui veut que tout ce qui est engendré — en l'occurrence l'âme — soit plus faible que son générateur et, par là, inférieur à lui (V 1 [10] 7, 36-44 ; III 8 [30] 5, 24 24-25 ; VI 7 [38]

17, 3-9). En traduisant cette règle par des degrés de génération dont les uns suivent les autres, Plotin semble disposer, pour comparer les valeurs, d'un critère valable et suffisant : l'éloignement par rapport au premier générateur, c'est-à-dire par rapport au bien absolu.

L'on peut, cependant, se demander si tous les termes se situent les uns par rapport aux autres comme l'âme se situe par rapport à l'intelligence, ou inversement. Evidemment, il n'en va pas ainsi, car l'échelonnement de la réalité ne se fait pas, selon Plotin, par des degrés tout à fait homogènes ; au contraire, cet échelonnement passe par une différenciation au sein de l'intelligence et également de l'âme. Et pour ce qui est des stades qui limitent et définissent ces processus de différenciation, il faut poser indépendamment la question de leur rapport de valeur. Que vaut-il mieux pour l'intelligence et pour l'âme : se trouver dans leurs stades primordiaux ou développer leurs différentes facultés ? Quelques exégètes modernes pensent que Plotin penchait en faveur de la première branche de l'alternative, tout en restant fidèle au critère de la proximité du bien absolu.⁴ Je ne doute pas que ces interprètes puissent se réclamer de textes pertinents. Et je me borne à citer l'exemple le plus célèbre : l'éloge fait par Plotin de l'ivresse vécue par l'intelligence lors de son retour vers son origine.

Et être ivre de telle ivresse, cela vaut mieux pour elle qu'être plus grave. (VI 7 [38] 35, 26-28).

Mais comment expliquer que Plotin, dans un autre contexte, n'hésite pas à considérer l'origine de l'intelligence comme une matière, intelligible certes, mais obscure et, pour cette raison, «pas encore bonne» (II 4 [12] 5, 34-36) ? Et quelle axiologie correspond à l'argument relatif au développement de l'âme, et suivant lequel ce qui précède ne devait pas arrêter l'énorme puissance qui se trouve dans ces réalités-là, comme s'il la limitait par jalousie (IV 8 [6], 6, 10-16) ?

Il ne s'agit pas là seulement de passages éparpillés où Plotin accorde plus de valeur à une étape apparemment plus lointaine du premier principe qu'à une étape plus proche. Il confirme son jugement de valeur, cité comme premier exemple de l'*Enn.* II 4, en adoptant très souvent le schéma aristotélicien d'un développement

4. V. René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, pp. 79 et 99 ; «L'acte de l'Intelligence en tant qu'elle n'est pas Intelligence» in *Mélanges Joseph Maréchal*, t. II, Bruxelles / Paris, 1950, pp. 251, 259 et 261-262. - Emile Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, 1940, p. 106. - Jean Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, pp. 108-109. - Jean-Louis Chrétien, «L'amour du neutre», *Exercices de la patience* 6 (1985) p. 28. - Raoul Mortley, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, 1988, pp. 33, 37 et 40.

vers la perfection pour concevoir la progression mentionnée du premier stade au second.⁵ Cette observation ne doit pas pour autant faire oublier la tendance inverse chez Plotin : sa préférence pour les stades moins développés. - Je ne me contenterai pas de mettre en rapport les deux critères, que semblent exprimer les jugements relatifs de Plotin, aux deux mouvements bien connus qui doivent expliquer comment toute réalité se constitue grâce au principe absolu : la progression à partir de ce principe et le retournement vers lui. Car remarquer que la valeur accordée aux stades développés doit être coordonnée au mouvement de la progression, cela ne me semble pas expliquer grand chose, puisque la progression elle-même obéit à une loi universellement valable : l'absence de jalousie. Par conséquent, la reconnaissance de ce rapport ne ferait guère avancer la recherche relative au fondement des valeurs, qui guide le raisonnement de Plotin.

Pour un philosophe qui se réclame de Platon, quel peut être le fondement des valeurs sinon le bien absolu ? Mais en quelle qualité ? Autrement dit, qu'est-ce qui fait la bonté du bien ? Est-ce justement l'absence de la jalousie qui, dans la célèbre phrase du *Timée* (29 e 1-3), apparaît plutôt comme conséquence de la bonté du démiurge que comme son essence :

II — à savoir celui qui a façonné cet univers sensible — était bon ; or, en qui est bon, à l'égard d'aucune chose n'entre jamais aucune jalousie.⁶

5. L'application du schéma aristotélicien amène Plotin à ce qui, pour Pierre Hadot, *Plotin. Traité* 38, Paris, 1988, p. 273, «n'est pas d'ailleurs une très bonne illustration» du rapport entre le bien absolu et l'intelligence, à savoir à cette notion bien connue de la génération d'après laquelle l'engendré est en puissance ce que son générateur est en acte (VI 7 [38] 17, 6-8). L'on ne peut qu'acquiescer à l'argument de P. Hadot, quand il dit que Plotin ne veut probablement pas définir le bien comme être en acte, mais quelques lignes plus loin, P. Hadot propose lui-même une interprétation moins strictement doctrinale de la formule *energeiai einai*, c'est-à-dire qu'elle désigne la perfection. Cette manière aristotélicienne d'opposer la perfection du générateur à l'imperfection de l'engendré sert à Plotin pour justifier sa thèse selon laquelle ce qui donne est plus grand que ce qui est donné (lignes 4-6). Les conséquences gênantes de la notion aristotélicienne sont d'ailleurs contrebalancées par un second raisonnement qui place ce qui donne au delà de ce qui est donné (lignes 8-9). C'est pourquoi, me semble-t-il, le modèle aristotélicien traduit d'une manière adéquate l'intention d'écarter tout manque de perfection du bien pour l'opposer, de ce point de vue, à l'intelligence prise sous l'aspect de son inachèvement. - Comme condition primordiale celui-ci est établi pour tout ce qui est engendré en V 9 [5] 4, 7-12, et II 4 [15] 1, 8-10 et 12-14; à l'égard de l'intelligence cf. VI 7 [38] 17, 32-34, et V 3 [49] 11, 4-12. Quant à l'écart explicite de cette condition du principe absolu cf. III 9 [13] 9, 20-22; VI 7 [38] 28, 26-28; V 3 [49] 15, 32-35.

6. J'adopte la traduction de L. Robin en remplaçant «aucun être» par

Mais on peut se demander si cette notion du bien est conciliable avec un passage où Plotin tire une conséquence remarquable de sa fameuse formule qui veut que l'âme, et elle seule, s'unisse au principe absolu, lui aussi seul : par cette union, l'âme est tellement heureuse qu'elle veut l'anéantissement de tous les êtres autres qu'elle-même pour être uniquement dans la présence immédiate du Bien.⁷ Être le plus proche possible du fondement de tous les biens, cela n'empêche pas l'âme de manifester une jalousie considérable. La jalousie ne figure-t-elle pas parmi les farras ou plutôt parmi les choses mauvaises dont l'âme doit se débarrasser pour s'assimiler au Bien qu'elle aime (VI 7 [38] 34, 1-8) ?

Plutôt que de poursuivre cette recherche axiologique dans le même sens en examinant une autre notion de la bonté, je préfère proposer une «navigation de remplacement», analogue à celle qu'évoque Platon dans le *Phédon* (99 d 1). Pour cerner le fondement de tout ce qui est considéré comme valeur, je voudrais retracer la structure du désir qui y trouve son origine (*Enn.* VI 7 [38] 25, 16-24 ; ch. 27, 24-27). Peut-être cette «navigation de remplacement» nous donnera-t-elle sur le bien des idées plus claires et plus solides qu'une approche directe ?

II. DÉSIR ACQUISITIF ET DÉSIR CRÉATEUR DANS LE BANQUET DE PLATON

C'est dans la théorie platonicienne du désir telle que l'expose le *Banquet* que l'on trouve, à mon sens, un arrière-plan de l'attitude ambivalente de Plotin à l'égard du monde sensible et même de

«aucune chose» (pour: *oudenos*) et «envie» par «jalousie». Quant à la seconde modification, j'y tiens, puisque le terme «jalousie», à la différence d'«envie», inclut la malveillance de celui qui possède un bien et veut en priver les autres — ce qui serait exactement le *pthonos* d'un dieu dans le contexte du *Timée* (v. 30 a 1 - b 1 et 53 b 5-7, cf. *Phdr.* 238 e 2 - 239 b 4). Quant au statut qu'il faut attribuer au manque de jalousie, Proclus, dans son commentaire du *Timée* ((*Diehl*, I, 363, 26 et 364, 20 - 365, 1), le présente comme une implication de la bonté primordiale du démiurge : ce qui est essentiellement bon ne manque d'aucun bien — il est donc supérieur à toute jalousie.

7. VI 7 [38] 34, 7-8 et 36-38. En paraphrasant la subordonnée *hina pros toutôî êi monon* (ligne 37) j'attache *monon* à son prédicat. P. Hadot, par contre, traduit: «. . . pourvu seulement qu'elle soit avec lui», c'est-à-dire il fait porter *monon* sur toute la subordonnée (*loc. cit.*, p. 172). Dans son commentaire pourtant, il résume le sens de la subordonnée en disant: «. . . puisqu'elle veut être seule avec le Bien» (p. 339). C'est uniquement cette dernière version — à laquelle j'accède — qui garde le lien d'une conséquence logique entre la volonté de voir anéantis tous les autres êtres d'une part et l'intention (*hina*) de n'avoir plus à faire qu'avec le principe absolu de l'autre.

toute réalité. Voilà pourquoi je voudrais montrer que le *Banquet* décrit un désir qui se déploie dans deux directions opposées : vers l'acquisition de biens qui rendent heureux leur propriétaire d'une part et vers la communication de ce que l'on possède de l'autre. Dans la pensée de Plotin, on ne retrouve ces deux tendances que d'une manière différente, selon les degrés de la réalité. Alors que Plotin présente le désir de l'âme — ou faut-il parler de ses désirs au pluriel ? — suivant le schéma platonicien, il ne laisse pas de modifier ce schéma au niveau de l'intelligence : le désir qu'à l'intelligence de saisir le bien l'amène, certes, à une activité créatrice, mais l'intelligence garde pour elle les fruits de cette activité sans les communiquer. Ces modifications, cependant, font partie de ce qui m'apparaît comme une sorte de réponse à la situation théorique qui résulte de la présentation du désir donnée par Socrate dans le *Banquet*. Pourquoi peut-on soupçonner que cette situation suscitait une réponse ?

Ce qui est étonnant, c'est non seulement que Socrate prête au désir une direction double et même opposée, mais surtout qu'il n'arrive pas à intégrer les deux tendances dans une conception cohérente. Comme presque toutes les interprétations récentes s'appliquent à mettre en relief, d'une façon ou d'une autre, une telle conception dans le discours socratique, je suis particulièrement obligé de justifier mon affirmation.⁸ Plus précisément, je veux dire que Socrate expose, tour à tour, trois notions du désir dont on voit mal comment il faut les combiner tous les trois en vue de s'en former une espèce de conception.

8. Le seul chercheur qui défende explicitement la cohérence du discours en tant que telle est Jürgen Wippert, «Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des *Symposium*» in *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt*, éd. Par H. Flashar et K. Gaiser, Pfullingen, 1965, 123-159. Il s'oppose à des travaux plus anciens qui, devant les incohérences du texte, mettaient en question même l'unité de sa composition littéraire. Sans aborder ce problème philologique qui, après Wippert, n'a plus été examiné, je voudrais quand même signaler que, d'une part, la thèse de Hermann Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions*, Zürich, 1948, fait état de deux tournants considérables qui rendent douteuse l'unité de l'intérêt thématique à l'oeuvre dans la rédaction du discours de Diotime (pp. 37 et 40). Partant de ces observations, Michael Landmann («Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10 (1956), 161-190, surtout pp. 172, 176, 178-180), d'autre part, exposait plusieurs bizarreries et même des incohérences du texte que Wippert n'a pas fait disparaître par une réinterprétation détaillée des passages cités à l'appui. De son côté, R.A. Markus («The dialectic of Eros in Plato's *Symposium*» in *Plato*, éd. par G. Vlastos, Notre-Dame, 1978, vol. II, 132-143) se borne à constater un changement radical de perspectives et l'abandon par Platon de l'image aristophanienne de l'amour initialement retenue (pp. 138-139).

Le désir de ce qui manque

Dans la première section de son discours (199 b 7 - 206 a), Socrate explique que tout désir vise à l'acquisition et à la possession perpétuelle de belles choses ou encore de biens qui rendent heureux leur propriétaire (204 d 3 - 205 a). Avant de se faire porte-parole de Diotime, Socrate expose le fondement de cette notion du désir : c'est l'indigence, telle que Diotime va la représenter dans la figure d'Eros. Voilà comment Socrate justifie cette thèse : puisque celui qui, à un moment donné, possède quelque chose la possède, à ce moment-là, *par nécessité*, il serait inutile qu'il désire cette possession (200 c 3-6). Par conséquent, on ne désire que ce qu'on ne possède pas, si bien que tout désir apparaît comme le signe ou l'expression d'un manque (200 a, 201 a 7 - b 4). Voilà le principe auquel Socrate rattache le désir particulier de celui qui veut justement ce qu'il possède. Car, ne pouvant raisonnablement désirer sa possession actuelle, il désire, en fait, sa possession future qui, en principe, n'est pas davantage en son pouvoir que ce qui se trouve à présent hors de sa portée ; c'est pourquoi le maintien de cette possession peut être désiré (200 c 6 - e 5).⁹

Pour expliquer, sur la base de ce raisonnement, quelle est la nature du désir représenté par Eros (199 c 5-6), Socrate, puis, par sa bouche, Diotime ont recours à l'opinion courante suivant laquelle l'objet du désir amoureux est la beauté.¹⁰ C'est Socrate qui fait le pas décisif en allant au-delà de cette opinion pour enfermer tous les biens dans la totalité des choses belles.¹¹ Puisqu'Agathon, l'interlocuteur de Socrate, est d'accord avec lui sur ce point, Dio-

9. Pour Steven Lowenstam («Paradoxes in Plato's *Symposium*», *Ramus* 14 (1985), 85-114, notamment pp. 90-91) ce cas particulier contient la clé qui ouvre à la compréhension le dialogue entier. D'après Lowenstam, Platon entend expliquer uniquement qu'Eros est bon et beau et qu'il veut garder ces qualités pour le futur. Certes, Agathon aurait pu, selon la suggestion de Lowenstam, se réclamer du cas particulier pour défendre son idée d'un Eros tout à fait beau et excellent (197 c 1-2), mais ensuite tel Eros ne représenterait plus le désir humain qui se fonde sur un manque essentiel, comme l'expose, d'ailleurs, d'une manière impressionnante l'article de Lowenstam (p. 95-97, cf. *infra*, p. 15, n. 24).

10. 201 a 2 - b 2, 203 d 4-5 ; cf. David Halperin «Platonic *Erôs* and what men call love», *Ancient Philosophy* 5 (1985), p. 176.

11. 201 c 2-4, cf. 204 e 1-2. D'après le premier texte pris au pied de la lettre, l'extension du terme «beau» dépasse celle de «bien», puisque *kala* est deux fois prédiqué de *ta agatha*. Le propos de mon article ne m'oblige pas à aborder la question de savoir si Platon soutient vraiment dans le *Banquet* cette idée du rapport des deux termes ; de toute façon, la fonction éminente de la forme du beau est favorable à cette supposition. Avec elle l'interprétation de H. Neumann est incompatible («Diotima's concept of love», *American Journal of Philology* 86 (1965), 33-59, notamment pp. 38 et 41-42).

time, qui prend le relais de Socrate, sera fondée plus tard à concevoir Eros comme le désir qu'ont tous les hommes — et non seulement les amoureux — d'acquérir «des biens», en vue de leur bonheur (204 e - 205 a 1, 205 a 5 - b 6). On reconnaît que le désir est utile (*chreia*, 204 c 8) pour tous les hommes : il les porte à agir de sorte que, en se procurant des biens, ils atteignent un état bienheureux.¹²

C'est en se démarquant implicitement de lui que Diotime reprend une autre observation de Socrate qui se présente comme son élève (201 d 5). Tandis que Socrate visait le désir de celui qui, possédant déjà certains biens, veut les garder, Diotime, pour sa part, fait porter le désir sur la possession perpétuelle des biens, qu'ils soient déjà acquis ou non (205 a 5-7, 206 a 5-8). C'est par ce décalage que Diotime prépare ce que j'appelle la deuxième conception du désir.¹³

Génération et immortalité

Tout au début de la deuxième section du discours de Socrate (206 b - 209 e) Diotime présente le sujet dont va traiter la suite de son exposé sur la nature du désir et son utilité : l'activité qu'il anime. C'est la génération, selon le corps et selon l'âme, en ce qui

12. (a) D'après le texte, celui qui désire vise immédiatement à ce que «les biens deviennent siens» (204 e 2-4), et, dans la suite du raisonnement, son action n'intervient qu'après coup, c'est-à-dire dans l'énumération des diverses activités auxquelles s'adonnent les gens grâce à leur «orientation vers le désir» : les affaires, la gymnastique, la recherche du savoir et l'amour érotique (205 d 3-8). (b) Au premier abord, le texte suggère que le désir n'a pour objet que les moyens du bonheur, comme si celui-ci était un objectif préalable à tout désir (204 e 2 - 205 a 4) ; cela permet à Diotime de présenter aisément Eros comme un démon utile. Plus loin, en revanche, elle fait porter le désir explicitement sur les biens ainsi que sur l'état bienheureux même (205 d 1-3). Rendant compte, par là, du fait que l'on désire non seulement des biens, mais aussi d'être heureux, elle peut maintenir son propos du désir utile dans la mesure où ce n'est pas le désir même qui fait du bonheur notre bien suprême, mais un critère indépendant qui permet d'établir l'utilité du désir. C'est ce que Diotime semble signaler en disant que «plus que partout ailleurs, la vie pour un homme vaut d'être vécue, quand il contemple le beau en lui-même» (211 d 2-3).

13. Koller, *loc. cit.*, p. 36, a déjà remarqué cette fonction du *aei* (206 a 6), mais, compte tenu du passage 200 c 6 - e 5, il n'est pas fondé à dire que le *aei* ait été «glissé subrepticement» dans le texte. — Gerasimos X. Santas, de son côté, signale qu'avec le «aei» Diotime introduit sans argument un nouvel élément, mais cela ne l'amène pas à faire des réserves, là où il reconnaît la notion du désir ainsi modifiée comme la base de la prochaine étape du raisonnement («Plato on love, beauty and the good» in *The Greeks and the good life*, éd. par D.J. Depew, Fullerton (Calif.), 1981, pp. 45 et 47).

est beau, en vue de l'immortalité dans la mesure où l'immortalité est accessible aux mortels (206 b 6-7, 207 d 1-4). Lorsqu'elle explique ce concept, Diotime, certes, évoque deux fois ses accords précédents avec Socrate (207 a 1-4, 207 c 7 - d 2), mais on peut se demander si la valeur de telles prétentions n'est pas mise en cause par le fait que Socrate compare Diotime aux «savants (*sophistai*) parfaits» ; on verra là, tout au moins, un sous-entendu ironique qui peut porter sur la technique de l'argumentation pratiquée par Diotime.¹⁴ De toute façon, j'aimerais, par la suite, présenter les trois points principaux où le concept de l'activité animée par le désir me semble en désaccord avec la notion de la nature du désir et de son utilité.

1.

Après avoir expliqué avec précision que l'usage courant du mot *eros* ne porte que sur une *espèce* du désir qui, lui, suscite non seulement les actes des amoureux, mais aussi toute recherche de biens en vue du bonheur (205 a 8-d 8), Diotime semble revenir sur cette considération en identifiant une partie des activités animées par le désir avec l'acte sexuel et en calquant le reste sur le modèle de cet acte (206 c, 208 e 6 - 209 c).¹⁵ Evidemment, le modèle choisi repousse les activités de commerce, de gymnastique et de recherche du savoir placées à côté de l'amour sexuel dans la section précédente (205 d 3-6). Celle-ci a, comme il s'avère dans la suivante, lié au désir deux types d'activité assez différents : des activités acquises comme le commerce et des activités productrices comme l'acte sexuel. Affirmer que la deuxième section du discours ne fait état que d'activités productrices, cela appelle l'objection suivante : ces activités ont pour but, en fin de compte, l'immortalité et se révèlent, par là, être des activités acquises.¹⁶ Toutefois, même si l'immortalité pouvait compter parmi les objets

14. 208 c 1, cf. la note de L. Robin à sa traduction.

15. Bien qu'il ait rendu l'intention critique de Diotime concernant l'acceptation ordinaire de «eros» en parlant d'«abus linguistique», Santas distingue de l'«eros générique» du bien un «eros spécifique» du beau («Plato on love, beauty and the good», loc. cit., pp. 45, 59 et passim). Mais comment ce classement par «générique» et «spécifique» peut-il indiquer un lien conceptuel commun aux trois sections du discours, si Santas lui-même ne fait pas entrer, comme on devrait s'y attendre, l'«eros spécifique» dans l'«eros générique», mais admet leur différence de *structure* (ibid., pp. 51-52) ?

16. Cf. Santas, «Passionate love in the *Phaedrus*», *Ancient Philosophy* 2 (1982), 105-114, notamment p. 106. En revanche, Markus, loc. cit., p. 138, met en lumière le contraste entre le désir qui relève d'un manque et celui qui, sur la base d'une certaine perfection, aspire à la communication de celle-ci.

du désir tels qu'ils ont été définis par la première notion, il faut tout de même observer que, dans la deuxième section, Diotime ne classe nulle part les activités érotiques parmi d'autres espèces d'activités — bien qu'elle se soit montrée familière avec la distinction entre la totalité et ses espèces ; au contraire, elle présente les générations de toutes sortes, comme si elles étaient les seules activités animées par le désir. Et cela ne cesse d'être étonnant, si nous apposons sur l'ensemble de ces activités notre qualificatif "acquisitif".

2.

En enchaînant à l'utilité du désir l'activité qu'il anime, Diotime nous laisse penser qu'elle révélera comment cette activité sert à l'objectif visé par le désir. Au premier abord, l'attente s'avère vaine, puisque Diotime ne prétend même pas que l'activité érotique, quelle qu'elle soit, rapporte à l'acteur un des biens auxquels faisait allusion la première section du discours. Au contraire, on saurait même reprocher à Diotime de renverser le rapport entre les activités qui ne peuvent être que des moyens pour acquérir des biens et leur possession. Car, pour expliquer ce qu'elle entend par grosseur et par génération selon l'âme, elle fait précéder de la possession de toutes sortes d'excellence (*aretê*) leur communication à autrui, ce qui représente l'activité érotique (208 e 6 - 209 c). Or, la compétence technique et surtout l'excellence morale représentent des biens considérables dont l'acquisition constitue pour le désir un objectif qui vaut l'effort. Mais Diotime regarde les excellences de l'âme plutôt comme des moyens qui servent à l'activité érotique — sans rendre compte des forces de l'âme qui la poussent à se former et à se discipliner.¹⁷ Si, donc, ce ne sont pas les biens de la vie humaine que le désir érotique procure aux hommes, comment peut-on croire à l'affirmation de Diotime un peu isolée selon laquelle il leur procure le bonheur par l'intermédiaire de la génération ?¹⁸

17. Cf. Landmann, *loc. cit.*, p. 176.

18. 208 e 2-6. La réserve exprimée par les mots «comme ils supposent» (ligne 5) ne vise que le type de génération en question, à savoir celle selon le corps. Car, plus loin, Diotime considère que chacun aimerait mieux avoir des enfants selon l'âme que des enfants humains (209 c 8-9). — Pour parvenir à son constat d'une «unité fondamentale de la notion d'Eros dans le discours de Diotime», Wippern, *loc. cit.*, p. 132, souligne la persistance de la beauté — en tant qu'objet de l'Eros — dans le réceptacle (*en hôi*) de l'acte générateur et dans son fruit (p. 131). Ce serait ainsi que Diotime réduit l'Eros à sa première notion suivant laquelle il vise à la possession permanente du bien. Pourtant c'est Diotime elle-même qui

3.

Comme si elle voulait prévenir un reproche de ce genre, Diotime développe l'argument suivant. (1) Le désir a pour objet, d'après l'accord précédent, la possession perpétuelle du bien. (2) C'est pourquoi il lui faut aspirer non seulement au bien, mais aussi à l'immortalité. (3) Voilà ce que font tous ceux qui tendent à la génération étant donné que ce n'est que celle-ci qui est, pour les mortels, perpétuelle et immortelle (206 e 5 - 207 a 4). — C'est cette défense qui semble avoir convaincu la plupart des exégètes de la cohérence des deux premières sections du discours. Mais si on l'examine soigneusement, quelle portée peut-on lui attribuer en conscience ?

Premièrement, l'immortalité ne constitue que le présupposé du but global, qui consiste dans la possession perpétuelle du bien. Ce présupposé en soi est, du point de vue axiologique, tout à fait neutre, puisque, comme le fait remarquer le *Gorgias* (511 e 6 - 512 b 2, 525 c 1-4), un homme peut être tellement corrompu qu'il ne bénéficie pas de la prolongation, même perpétuelle, de sa vie.¹⁹ Même si, donc, les activités génératrices procuraient aux hommes l'immortalité désirée — à en croire Diotime —, elles ne leur assureraient en rien le bonheur perpétuel qui est, comme dernier but, le fondement de l'argumentation. — Deuxièmement, Diotime ne cache pas le fait que l'immortalité, en tant que présupposé d'une jouissance perpétuelle, ne peut pas être atteinte par les mortels.²⁰ Pour distinguer, en effet, de l'immortalité des dieux celle accessible aux hommes, elle explique que celle-ci n'a jamais pour sub-

met l'accent sur la différence entre les deux notions : «En effet, l'objet de l'amour, ce n'est pas le beau. . . , c'est la procréation et l'enfantement dans le beau» (206 e 2-4). J'adhère à l'interprétation de Halperin, *loc. cit.*, p. 177, qui voit dans la phrase citée une précision du *but* auquel aspire, d'après Diotime, l'Eros en poursuivant son *objet* sans aucun doute beau. Ce but, ce n'est pas la possession du bel objet ainsi que le voulait la première notion, mais c'est la génération à laquelle il sert de moyen. Si, d'autre part, quelques uns des «enfants» se distinguent par leur beauté (209 c 7, e 2), cette qualité n'est pas appréciée pour sa contribution au bonheur des «parents», mais pour son effet sur leur postérité (209 e 3-5). 19. Que telle perspective ne soit pas étrangère à Diotime, je suis enclin à l'inférer du fait qu'elle exalte l'intuition de la vraie beauté en disant : «C'est à ce point de l'existence. . . que . . . la vie pour un homme vaut d'être vécue» (211 d 1-3). Elle peut probablement imaginer une vie qui, par contraste à l'intuition du beau, ne vaut pas d'être vécue. — Cf. les appréciations contrastantes de Gregory Vlastos («The individual as an object of love in Plato» in G.V., *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 20, n. 56) et de Santas («Plato on love, beauty and the good», *loc. cit.*, p. 51). 20. Cf. Michael O'Brien, «*Becoming immortal in Plato's Symposium*» in *Greek Poetry and Philosophy*. Studies in honour of Leonard Woodbury, Chicago, 1984, pp. 194-195.

strat l'individu qui engendre des enfants, des attitudes morales en autrui ou des œuvres, mais «la nature mortelle» (207 d 1-2) dans le cas de la génération physique, ou les œuvres, ou la renommée qui découle de celles-ci ou d'une action modèle (208 d 2-6, 209 c 8 - d 5). Ce qui atteint donc l'objectif de l'immortalité, ne l'a jamais désiré pour jouir d'un bonheur perpétuel ; ceux, en revanche, qui sont agités par ce désir, ne seront jamais immortels, en dépit de tous leurs efforts de génération.²¹

Que faut-il dire, cependant, des témoins dont se réclame Diotime, notamment des hommes qui auraient délibérément choisi la mort en vue d'une renommée immortelle.²² Diotime a promis à Socrate que l'explication qu'elle venait de lui donner du comportement générateur selon le corps lui éviterait à la fois de s'étonner de «l'absurdité» (*alogia*) dont font preuve ceux qu'on appelle héros

21. Compte tenu de ce décalage du substrat, comment peut-on raisonnablement voir dans le désir d'engendrer un moyen du désir de l'immortalité ainsi que le propose Santas («Plato on love, beauty and the good», loc. cit., p. 51) ? — D'après Richard Kraut («Egoism, love and political office in Plato», *The Philosophical Review* 82 (1973) 330-344, notamment p. 340) la génération a pour bénéfice de remplacer l'excellence morale du générateur par celle de la personne qu'il éduque et qui vivra plus longtemps. C'est là un effet certainement fort souhaitable d'un point de vue social, mais qui ne profite en rien aux intérêts du générateur tels qu'ils ont été définis dans la première section. Lowenstam, loc. cit., p. 91, a certes raison d'observer que le désir de posséder perpétuellement le bien et le beau entraîne l'aspiration à l'immortalité, mais cela ne justifie pas du tout sa thèse suivant laquelle la possession perpétuelle des biens, l'immortalité et la génération — selon le corps ou selon l'âme — s'impliquent *réciiproquement*. Halperin, loc. cit., p. 180, prête à la doctrine de la génération soutenue par Diotime la fonction de faire le lien entre le dernier but du désir, à savoir la possession perpétuelle du bien, et son dernier objet, à savoir le beau. Car la présence du beau nous inciterait à produire de l'excellence morale dans nos âmes à nous-mêmes et, par là, à créer la condition nécessaire de notre immortalité. Ainsi qu'un certain nombre d'autres auteurs Halperin confond, en raisonnant ainsi, la fonction du bel objet du désir telle qu'elle est présentée dans la deuxième section du discours avec celle qui lui est réservée dans la troisième. En effet, dans la deuxième il n'est pas question d'une génération dans les âmes des générateurs mêmes, mais uniquement d'une «génération dans le beau» qui, d'une part, a pour origine la grosseur — c'est-à-dire une sorte de perfection — préalable du côté du générateur et qui, d'autre part, transfère celle-ci, d'une façon ou d'une autre, à autrui ou bien à des œuvres de quelque sorte que ce soit (206 c 1-5, 207 d 2-4, 208 a 7 - b 2, 208 e 6 - 209 a 5, 209 b-c).

22. 208 d 2 - e 1. Lorsqu'elle fait état, à la ligne d 8, «d'excellence immortelle» en tant que second mobile du choix de la mort, Diotime peut penser aux retentissements pratiques du sacrifice dans les siècles à venir étant donné que l'excellence des futures générations s'inspirera des modèles du passé (209 e 1-3). Evidemment ce serait là une motivation bien plus sociale du sacrifice que celle de la renommée.

(208 c 2-6). Si, en revanche, l'explication s'avère insatisfaisante d'après les critères communs à Diotime et Socrate, faut-il s'obstiner à reprocher aux héros une attitude absurde, irrationnelle ? Ou est-ce justement devant cet exemple des héros qu'il faut reconnaître à la deuxième section du discours son enracinement dans une couche de la morale historiquement bien antérieure à celle qui s'exprime dans la première section ? Si l'idée qu'une postérité glorieuse recommande le sacrifice de soi-même ne tient pas face aux critères d'une éthique restreignant les objectifs de toute action à la portée de l'expérience de l'acteur, est-ce un argument contre cette idée ou contre cette éthique ? La troisième section du discours (209 e 6 - 212 c 3) devrait apporter, sinon une réponse à ces questions de la part de Diotime, au moins sa position par rapport à elles.

L'amour : agent du bonheur intellectuel

Après avoir exposé d'abord la nature du désir qui consiste à représenter en tant que but un certain état et ses conditions et ensuite l'activité animée par le désir, à savoir la génération et ses espèces, Diotime révèle à Socrate quel but concret peut satisfaire le désir humain et par quelle activité on y parvient. Le but concret, c'est l'état ou, pour mieux dire, la vie que l'on passe dans l'intuition du vrai beau (211 d-e). L'activité qui permet aux hommes d'acquérir ce bonheur comprend plusieurs étapes de sorte que, à chacune de ces étapes, un acte de désir et d'attachement est suivi d'une production intellectuelle et rhétorique et, enfin, d'une nouvelle connaissance. C'est celle-ci qui, d'une manière spécifique, rapproche les hommes de plus en plus de leur intuition finale et qui, à mon sens, donne, pour cette raison, leur valeur à toutes les étapes.²³ Pour évoquer celle dont la présentation est la

23. J.M.E. Moravcsik («Reason and Eros in the «ascent» passage of the *Symposium*» in *Essays in ancient Greek philosophy*, éd. par J.P. Anton et G.L. Kustas, Albany, 1971, 285-302) fait du Eros le mobile qui porte l'amant de l'amour de tous les beaux corps (210 b 3-6) à la préférence pour la beauté de l'âme (210 b 6 - c 1 ; Moravcsik, p. 287), tandis que la transition du savoir multiple à l'intuition de la beauté absolue s'opérerait en fonction de la seule connaissance (p. 292). Je suis d'accord avec Moravcsik pour prêter à l'Eros un rôle dynamique dans le processus retracé par Diotime, mais en regardant le texte je ne vois pas que le désir soit à l'œuvre justement là où Moravcsik le place. Car sa localisation est le résultat d'une double identification qui consiste à dire que les deux stades entre lesquels se passe la première transition sont marqués uniquement par le désir. Premièrement, j'en doute fortement, parce que Platon, d'un côté, fonde déjà l'amour de tous les beaux corps sur la connaissance du caractère commun de leur beauté (210 a 9-10), et qu'il désigne, de l'autre côté, la préférence pour la beauté de l'âme par l'estimation (*timiôteron*

plus explicite dans le sens de ma thèse, je signale que celui qui est parvenu à préférer la beauté de l'âme à celle du corps prend soin de son bien-aimé et produit des discours éducatifs *pour qu'il, c'est-à-dire l'amant lui-même, soit obligé de considérer la beauté dans les occupations et les lois, de reconnaître son unité de modèle dans ses différentes espèces et de faire peu de cas de la beauté corporelle* (210 b 6 - c 6). Plus précisément, c'est la recherche de discours éducatifs qui, animée par l'amour de l'âme d'autrui, doit porter l'amant à toutes ces connaissances et, par là, à un degré avancé de son rapprochement du beau absolu (210 c 2-5). Alors que, au moment où tout désir se trouve satisfait, amour et intuition semblent aller de pair (211 e 4 - 212 a 2), aux étapes antérieures, dont la fonction n'est que préparatoire, l'amour et sa pratique servent à faire progresser la connaissance.²⁴

hêgêsasthai) dont la composante cognitive est évidente (210 b 6-7) ; Moravcsik procède inversement, c'est-à-dire, après avoir classé les deux stades comme «érotiques», il en conclut que le verbe *hêgeisthai* doit revêtir un sens érotique (p. 287). Deuxièmement, le texte se tait sur le mobile de la transition tout en se bornant à constater une simple suite des deux attitudes (*Meta de tauta. . .*, 210 b 6).

24. 210 a 1-2, e 5-6, 211 c 2-4. En ce qui concerne le rapport entre l'amour d'un beau corps individuel et la connaissance de la beauté physique en général, Platon se contente de la marquer par *epeita* qui ne désigne que la suite (210 a 6 - b 1). La dernière étape du parcours, en revanche, consiste à (1) regarder la beauté des sciences, (2) à créer, grâce à un immense amour du savoir, des discours et des considérations jusqu'au point où, stimulé et instruit par là, (3) l'on aperçoit la science du beau absolu (210 c 6 - d 8). Si donc la vue de la beauté des sciences incite au désir du savoir et aux activités qui en découlent, ce désir et ces activités, à leur tour, préparent au savoir suprême. L'on ne peut pas dire qu'au niveau des différents degrés, c'est en vérité la connaissance qui est au service de l'amour, parce que, d'après les résumés de Diotime elle-même, ce qui compte à chaque degré, c'est, grâce à sa valeur préparatoire, la saisie cognitive de sa beauté spécifique (210 e 3, 211 c).

Deux exégètes, Neumann et Moravcsik, ne font pas, me semble-t-il, justice au rôle du désir tel qu'il est présenté aux deux derniers échelons de la «montée» de l'amant. Neumann nie ce rôle complètement parce qu'à ces degrés-là, il ne retrouve plus le mot *erân*, et que l'œuvre de l'amour, ce serait la création, non pas la contemplation (*loc. cit.*, p. 44, cf. 42). Moravcsik, de son côté, n'arrive pas à identifier — ainsi qu'aux étapes inférieures — des «pas érotiques», mais croit néanmoins que l'Eros est toujours à l'œuvre, sans pourtant assumer un rôle dirigeant (*loc. cit.*, p. 294). Le texte, en revanche, désigne le rôle de l'Eros par les mots *philosophiai aptonôî* (210 d 6) au niveau de la science et *kai xuneinai autôî* (212 a 2) au stade final du parcours. Quand le désir du savoir, inspiré par la beauté des sciences, incite l'amant à produire des discours et des considérations, il exerce une fonction analogue à celle que l'eros remplit au niveau de son attachement à la beauté de l'âme. Le rapport, d'autre part, avec la forme de la beauté n'apparaît plus comme une espèce du désir, mais comme sa satisfaction définitive. Pour les hommes toutefois, ce bon-

Si cette analyse certainement trop succincte est tenable, que nous apprend-elle sur les rapports entre la dernière section du discours de Diotime et les deux précédentes ? Avant d'y répondre, il me faut ajouter deux éléments.

(1) De la deuxième section la troisième ne reprend pas la formule de la génération dans ce qui est beau. On peut, certes, la sous-entendre, surtout quand il s'agit de l'éducation d'un jeune homme candide, mais ni dans ce contexte ni dans une des autres occurrences des mots qui désignent la génération, c'est-à-dire *gennân* et *tikteîn*, Platon n'exprime cette idée que la génération se passe dans un être différent du générateur de façon que le produit, lui aussi, existe indépendamment de lui (210 a 8, c 1, d 6).²⁵ Ce qu'il engendre, ce sont, d'abord, des discours dont il cherche l'effet sur le bien-aimé, mais ensuite, au niveau du savoir, ce sont également des considérations qui n'influent que sur son propre esprit. De cette manière, l'effet immédiat de l'acte générateur rejoint l'objectif que Diotime, du point de vue de l'achèvement du parcours, prête à chacune de ses étapes.

heur est soumis aux conditions, tout au moins, de la temporalité telles que Socrate les a évoquées au début de son discours : il reste toujours à désirer la persistance à l'avenir de l'état bienheureux (200 c 9 - d 6) ; c'est ainsi que Socrate peut éviter de se poser la question de savoir, si, au moment de la satisfaction, l'amour s'avère distinct du désir qui s'éteindrait abstraction faite de la temporalité. — Cependant, Lowenstam va plus loin, lorsqu'il affirme, avec d'autres passages du *Banquet* à l'appui, que Platon attribue à l'homme l'incapacité essentielle de retenir, soit en acte ou dans la mémoire, son intuition de la forme du beau de sorte que, après avoir joui pour un certain temps du bonheur parfait, il retombe ensuite dans son état de manque et de désir tel qu'il l'avait connu auparavant (*loc. cit.*, p. 95-97). Lowenstam, il faut le dire, n'essaie pourtant pas d'harmoniser avec son interprétation le fait que, d'après le dernier propos de Diotime, de cette intuition-là découle la vraie excellence morale ; comment se baserait-elle sur l'oubli de tout ce qui a été vu ?

25. Cela n'a pas échappé aux interprètes qui parlent soit de la présence inspiratoire du beau (Halperin, *loc. cit.*, p. 180) ou d'une créativité découlant de sa vision (Lowenstam, *loc. cit.*, p. 94) ou de la génération dans l'âme de l'amant même (Wipern, *loc. cit.*, p. 136, cf. p. 140). Mais ils ne signalent pas l'écart par rapport à la formule initiale d'une «génération dans le beau». En revanche, R. Hackforth («Immortality in Plato's *Symposium*», *The Classical Review* 64 (1950) 43-45, notamment p. 44, n. 2.) Neumann, *loc. cit.*, p. 42-45, Santas («Plato on love, beauty and the good» *loc. cit.*, p. 54) et R. Mortley, (*Désir et différence dans la tradition platonicienne*, pp. 29 et 31) retiennent le concept de la deuxième section. Neumann considère la connaissance de la forme du beau comme un pur moyen qui sert à engendrer la vraie excellence en autrui. En se rappelant pourtant que le texte fait état de la satisfaction du désir non pas à propos de cette génération-ci, mais uniquement de cette connaissance-là, on se rend compte du type de prix que le défenseur de la cohérence du discours socratique du *Banquet* doit être prêt à payer pour soutenir sa thèse.

(2) En ce qui concerne l'immortalité, la troisième section du discours, en comparaison avec la deuxième, modifie considérablement son rapport à l'activité génératrice.²⁶ Sans que, en effet, l'idée d'immortalité ait joué dans la présentation du parcours de l'amant, elle réapparaît, comme un ajout, à la suite de la description de la connaissance suprême. Le fait qu'il ne suffit pas à Diotime d'exposer l'achèvement du parcours s'explique quand même par l'argument socratique suivant lequel tout homme en possession d'un bien veut le garder. Pour garder ou récupérer le bonheur parfait, l'homme doit surmonter sa condition mortelle. C'est en vue de ce but que Diotime lui attribue deux choses : d'engendrer et de nourrir une véritable excellence morale d'une part et devenir cher aux dieux de l'autre (212 a 2-8). Si la production, en effet, de l'excellence suffisait à acquérir l'immortalité, ainsi qu'elle semblait y suffire dans la deuxième section, l'introduction, pour la première fois, de la faveur divine serait totalement inexplicable.²⁷ C'est pourquoi ce nouvel élément signifie de deux choses une : ou Diotime n'hésite pas à désavouer la thèse qu'elle a soutenue dans la deuxième section ou bien elle vise une autre immortalité qu'auparavant.²⁸ (a) Pour ce qui est de la première proposition, on voit mal, comment Diotime pourrait montrer que les différents actes de génération n'assurent pas l'immortalité de l'espèce, du renom ou de l'oeuvre, mais qu'il y faut, de surcroît, l'intervention des dieux ; le contraire semble trop évident empiriquement. (b) Si une autre immortalité requiert une action supplémentaire si puissante que celle des dieux, il est difficile de ne pas l'identifier avec l'immortalité individuelle, le présupposé de la jouissance perpétuelle du bonheur. Dans ce cas, Diotime démarquerait nettement l'immortalité qui doit s'associer au vrai bonheur de celle présentée dans la deuxième section tout en soulignant l'imperfection de cette dernière même par rapport aux possibilités humaines.

En résumé, je me crois fondé à estimer que la troisième section élabore, avant tout, une concrétisation du schéma abstrait établi dans la première tout en subordonnant à ce but les idées propres à la deuxième. C'est effectivement l'utilité du désir telle qu'elle était définie dans la première section qui est exposée en détail

26. Pour cette observation cf. Koller, *loc. cit.*, p. 40-41.

27. Cet élément a apparemment échappé à Landmann, *loc. cit.*, p. 186, et à Santas («Plato on love, beauty and the good», *loc. cit.*, p. 54). Joseph Moreau («Platon et l'amour», *Teoresi* 29 (1974) 19-40) a omis à la fois l'excellence et la faveur (p. 32).

28. Pour cette dernière interprétation a plaidé O'Brien (*Becoming immortal in Plato's Symposium*, *loc. cit.*, p. 196-198), Hackforth, en revanche, ne pourrait pas éviter la première (*loc. cit.*, p. 45).

dans la troisième : en poussant l'homme vers des considérations et vers des connaissances de plus en plus universelles, il lui procure le bien suprême, l'intuition de la beauté en elle-même, qui constitue son bonheur. La façon dont le désir remplit sa fonction utile est largement préfigurée dans la deuxième section : en incitant l'homme à aimer et à engendrer d'une façon ou d'une autre, il le fait surmonter les limites de sa vie contingente. Ce n'est que dans la mesure où elle doit être commune aux deux sections qu'il faut désigner la fin du désir d'une manière tellement floue étant donné que, concrètement, elle consiste dans une sorte d'immortalité selon la deuxième section et dans la connaissance parfaite suivant la troisième. Mais ce qui m'importe davantage c'est le fait que l'activité créatrice du désir, d'après la troisième section, ne sert à son but qu'en tant que véhicule d'une activité acquisitive, c'est-à-dire de la recherche progressive d'une connaissance de plus en plus fondamentale et satisfaisante, alors que les générations de la deuxième section n'ont pas de fonction comparable : leur rapport aux biens humains, connaissance et autres, consiste uniquement dans la communication à autrui de ceux-ci.

C'est précisément cette attitude dans son exclusivité — étant donné que l'immortalité n'est pas un véritable bien — que je ne retrouve plus dans la troisième section et qui, faisant défaut également à l'ébauche abstraite de la première section, démarque nettement la notion que donne du désir la deuxième section de celles des deux autres. Du point de vue d'un désir qui, sous le masque, si j'ose dire, de l'amour d'autrui et de multiples productions pour lui, vise à la réalisation des propres intérêts, une activité créatrice qui manque de cette perspective finale ne peut qu'apparaître irrationnelle. D'après les critères de la première et de la troisième notion du désir, Diotime ne peut parvenir à justifier une morale qui semble animer le sacrifice de soi-même, la version la plus radicale du renoncement propre à toute communication.

Autres mobiles de la communication philosophique

Je ne voudrais pas conclure cette remontée à Plotin sans dire aucun mot du *Phèdre*. Comme ce dialogue, à la différence du *Banquet*, n'étend pas la signification d'*erôs* au point qu'elle comprend tout désir, il ne se charge pas non plus d'harmoniser les tendances acquisitive et productrice du désir. Mais en retraçant l'*erôs* pédagogique il signale une explication de l'activité éducative telle qu'elle faisait partie des «générations dans le beau» du *Banquet* — une explication bien différente de celle que Diotime propose dans la troisième section de son discours. Tandis que là, le rôle du bien-aimé est limité à celui d'un vecteur qui amène l'amant à explorer le domaine de la morale, il représente, d'après le *Phèdre*,

le dieu dans le cortège duquel l'amant a vu les formes, c'est-à-dire la vérité absolue (252 d). Sa ressemblance à ce dieu-là, si imparfaite qu'elle puisse être, explique l'attrait que le bien-aimé exerce sur son amant. Le fait qu'il soit un homme et non pas le dieu lui-même donne lieu à l'activité formatrice de l'amant qui a pour but d'assimiler le plus possible le bien-aimé au dieu retrouvé par suite de la passion (252 e - 253 c 2). C'est ainsi que Platon parvient à motiver, dans un cas bien précis, la communication de biens à autrui tout en se fondant sur la prémisse implicite qu'il ne suffit pas à l'amant de découvrir et regarder en lui-même une image de son dieu.

Comme s'il voulait répondre à une remarque de ce genre, Platon ajoute, plus loin dans le *Phèdre*, un nouvel élément qui consiste à prêter aux discours raisonnables dont l'amant jette les fondements dans son bien-aimé la faculté non seulement de se tirer d'affaire eux-mêmes mais aussi de tirer d'affaire l'amant.²⁹ Cette idée reste, certes, sans élaboration, mais si on est autorisé à croire que «tirer d'affaire» (*boêthein*) veut dire la même chose dans les deux cas et que, dans le premier, cela désigne la défense de thèses par des arguments (cf. *Phd.* 88 e 2-3), on voudrait supposer que, dans le second, Platon vise le concours que, à un moment donné, le bien-aimé pourrait prêter à l'amant en défendant des thèses de celui-ci. S'il en est ainsi, chaque amant se trouve pourvu, par Platon, d'une raison en faveur de l'éducation de son bien-aimé, d'une raison d'ailleurs qui n'a pas besoin de recourir à l'origine supraterrestre de l'âme.

III. ACQUISITION ET CRÉATION INTERPRÉTÉES PAR PLOTIN

Pour en revenir à Plotin, il me faut faire précéder l'interprétation de deux remarques dont la première est d'ordre méthodologique, alors que la seconde concerne le choix du terme «désir».

1.

Quant à Platon, son œuvre est telle qu'elle permet — sinon exige — une exégèse qui s'en tient chaque fois à l'unité littéraire d'un dialogue pour en éclairer le développement spécifique ; voilà l'attitude adoptée par la plupart des chercheurs de nos jours. La philosophie de Plotin, en revanche, ne se présente pas sous une forme littéraire qui pourrait, d'une manière comparable, orienter son exégèse. Puisque ses traités n'ont pas de caractère indi-

29. 276 e 4 - 277 a 4. Ma paraphrase se rattache à la traduction de Luc Brisson, Paris, 1989, p. 183.

viduel marqué et qu'un même sujet se trouve repris dans plusieurs d'entre eux, l'interprète ne peut guère s'empêcher de tenter une synthèse qui rapproche des passages arrachés de leurs contextes. Même si cette façon de procéder est courante, il ne faut pas oublier l'inconvénient qu'elle engendre : plus un interprète reconstitue un raisonnement philosophique moins il peut prétendre à refléter les *intentions* de Plotin. Bien que les éléments de cette reconstitution et leur articulation se retrouvent, en partie du moins, dans les textes, ce n'est pas valable pour la synthèse globale qu'en fait l'exégète pour aboutir à la solution d'un problème. Que celui-ci soit posé par Plotin lui-même ou relève, de son côté, plutôt de l'interprétation, cela rend, il est vrai, plus ou moins fidèle à Plotin la finalité de la reconstitution.³⁰

2.

Pour ce qui est du terme «désir», je l'ai retenu en dépit du fait que ni Platon ni Plotin ne semblent distinguer le désir (*erôs*, *epithumia*, *epheisis*) et la volonté (*boulêsis*, *thelêsis*) ; sinon, ils ne substitueraient pas aussi souvent au premier terme le second.³¹ La chose pourrait, certes, amener à préférer, en raison de l'extension du concept d'*eros* dans le *Banquet*, le terme plus général, donc de «volonté». Mais depuis que Dodds a soulevé la question, on a de plus en plus pris conscience de ce fait : notre concept de volonté n'est pas approprié à la pensée grecque.³² Par «volonté», en effet, nous entendons la faculté de proposer à nous-mêmes des objectifs et de nous déterminer nous-mêmes à travailler à leur réalisation par les moyens les plus convenables ; ce qui importe, c'est l'autonomie, à tout le moins relative, dont jouit cette faculté dans sa spontanéité. Pour les Grecs, en revanche, et pour les platoniciens en particulier, la volonté résulte plutôt de l'interaction

30. Etant donné le caractère formel de mon observation qui vise plutôt la rédaction des unités littéraires que leur contenu respectif, elle n'a pas pour clé de voûte le souci que l'on ne tienne pas compte de la fonction particulière que remplit un argument ou une thèse dans un contexte ou dans un autre. L'on peut bien y faire attention et dépasser tout de même, en les combinant sous un certain angle, ce que les passages pris dans leur individualité donnent à entendre.

31. Pour Platon, v. *Symp.* 200 a - e, 204 e - 205 a ; pour Plotin, *Enn.* VI 9 [9] 6, 34-42 ; III 8 [30] 8, 34-35 et ch. 11, 25-26 ; VI 8 [39] 13, 12-13 ; III 5 [50] 1, 26-30 et 47-48.

32. Eric R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951, p. 16-17. ; *Plato, Gorgias*, Oxford, 1959, p. 218. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982, p. 263-270. Albrecht Dihle, *The theory of will in classical antiquity*, Berkeley / Los Angeles / London, 1982, surtout p. 24-42.

d'autres facultés de l'âme telles qu'elles figurent dans la célèbre allégorie du char tiré par deux chevaux, l'appétit et l'ambition, et dirigé par un cocher, la raison (*Phdr.* 246 a 3 - b 5, 247 c 7 - 8, 253 d - 254 a). Et s'il est vrai que les deux forces motrices correspondent à des besoins de l'homme comme être sensible, il n'en reste pas moins que c'est uniquement la raison qui rappelle à l'homme ce qui lui fait défaut essentiellement : la connaissance des critères du bien. Car, dans la mesure où il est raisonnable, il ne peut s'empêcher de chercher à rendre raison de ses actes pour prouver qu'ils sont bons. A propos de la volonté, cela veut dire que, dès lors que quelqu'un s'est rendu compte de ce manque essentiel de critères, il ne peut qu'aspérer à le combler ; c'est ainsi que la volonté trouve son objectif au lieu de le poser.

Faisant cette réserve, on pourrait conserver le terme de «volonté» dans les paraphrases de Plotin comme dans celles de Platon, si Plotin n'avait pas essayé de parler, même improprement, de la volonté du principe absolu, d'une volonté qui est donc loin de répondre à un manque ou à un besoin quelconque.³³ Bien que ce concept «didactique» — selon le mot de Plotin — d'une volonté du principe absolu n'ait rien à faire non plus avec l'idée moderne que la volonté se pose des objectifs, il se démarque si nettement de la tradition à laquelle je viens de faire allusion que je préfère utiliser le terme «désir» pour désigner toute volonté relevant d'un besoin, et réserver le terme «volonté» à l'autodétermination de ce qui est libre de tout besoin (VI 8 [39] 15, 26-28 ; VI 9 [9] 6, 34-35).

Avant d'exposer d'une façon plutôt systématique la pensée plotinienne concernant le désir, je voudrais montrer d'abord comment Plotin a immédiatement apprécié la présentation théorique, dans le *Banquet*, du désir. Au tout début de son traité sur l'amour qui peut passer pour un commentaire large du discours de Diotime, Plotin s'attache à analyser l'amour comme passion de l'âme (III 5 [50] 1). C'est dans ce contexte, plein d'allusions au discours de Diotime, que Plotin distingue l'amour de la beauté d'un «autre désir qui a pour objet l'immortalité dans la mesure où elle se trouve dans les mortels» (lignes 38-41). A la différence de ce qu'en pense Armstrong, j'estime que Plotin, en ces mots, a vraiment saisi un aspect qui, dans le discours de Socrate, permet de distinguer sa deuxième notion du désir de la première et de la troisième.³⁴ Car,

33. VI 8 [39] 13, 1-11, 24-40 et 47-59 ; ch. 15, 1-10 ; ch. 16, 12-26 ; ch. 18, 38-53 ; ch. 21, 8-19. Dans sa présentation succincte de Plotin, Dihle ne voit pointer une volonté autonome qu'ailleurs, à savoir en tant qu'implication de la fameuse audace (*tolma*) que constituerait pour tous les êtres secondaires leur existence à part.

34. V. la traduction par A.H. Armstrong des *Ennéades*, vol. III, Cambridge (Mass.) / London, 1980, p. 170, n. 1.

pour identifier la particularité de «l'autre désir», Plotin évoque son effet qui consiste à pousser à la génération : tendance que Diotime et Socrate voulaient faire passer pour celle du désir en général. Qu'elle relève, au contraire, d'un désir particulier, Plotin l'explique en comparant deux personnes dont l'une ne désire que la beauté, alors que l'autre aspire à la génération :

La première, grâce au beau, se suffit davantage encore à elle-même, la seconde, en revanche, qui aspire à créer veut créer quelque chose de beau du fait de son indigence, ne se suffisant pas à elle-même (lignes 46-49).³⁵

Cela veut dire, à mon sens, que le désir de la génération va au delà de celui de la beauté étant donné que ce dernier se satisfait de la pure présence et de l'aspect d'un bel homme, tandis que «l'autre désir», lorsque la beauté se fait perceptible, reste encore insatisfait et dépendant de la volonté d'autrui.

En motivant le désir de la génération par un besoin, Plotin semble pourtant contredire Diotime qui voulait que toute génération s'opère grâce à la possession de biens de toutes sortes. Cependant, il ne faut pas omettre la différence entre l'activité génératrice et le désir de l'exercer ; ce n'est que celui-ci que vise Plotin dans la phrase citée. Que la génération au sens biologique, en revanche, s'appuie sur la richesse des formes organisatrices (*logoi*) qui sont à l'intérieur du générateur, Plotin l'a déjà dit dans son traité antérieur *Sur la nature et la théorie de l'Un* (III 8 [30] 7, 18-22). Ce texte jette une nouvelle lumière sur ce qui distingue les activités animées par les deux désirs que Plotin différenciera plus tard dans son commentaire au *Banquet*. (a) D'un côté, l'immortalité est remplacée, en tant qu'objectif de la génération biologique, par l'épanouissement le plus vaste possible des formes organisatrices ; cette génération est donc reconnue comme une sorte de communication. De l'autre côté, Plotin considère toute pratique humaine comme une communication semblable qui tend à façonner des objets de la connaissance à l'extérieur — en vue de les regarder —, toutes les fois qu'un homme n'est pas capable à la réflexion intellectuelle (III 8 [30] 2, 9-12 ; ch. 4, 31-39 et 45-47 ; ch. 5, 33-37 ; ch. 6, 29-30). (b) Par contre, la recherche réflexive des formes que l'âme possède déjà elle-même, mais inconsciemment, est présentée, conformément au dernier développement de Diotime, comme une activité plus prometteuse en comparaison de toute pratique extérieure (*ibidem*, ch. 6, 1-14 et 27-40).³⁶

35. Pour la traduction par «indigence» du mot *endeia* v. ci-dessous p. 26, n. 38.

36. En rapprochant ces textes de l'interprétation plotinienne du *Banquet* que je viens d'évoquer, je ne voudrais pas, bien sûr, identifier la réflexion

Plotin oppose donc les activités productrices à la réflexion théorique, mais en comparant leur efficacité respective, il leur prête un objectif commun : la connaissance des formes, soit sensibles soit intelligibles ; faisant ce pas, il va décidément au-delà du *Banquet*. Voilà pourquoi, par souci de cohérence, il assigne le même objectif aux deux *désirs* : l'un porte sur la connaissance immédiatement, l'autre semble se contenter de la genèse d'un objet sensible, alors qu'en fait, il tend à sa connaissance également (ch. 6, 4-5 et 32-34 ; ch. 7, 5) ; la connaissance fait l'objet du désir en général. Voilà que Plotin, bien avant de rédiger un commentaire au *Banquet*, réduit à un seul désir fondamental les deux désirs qui s'opposent par rapport à leurs objets immédiats, la production des formes sensibles et l'appropriation intellectuelle des formes de l'âme. Peut-on prêter une valeur d'exemple à ce procédé pour en inférer l'intention de Plotin d'unifier généralement des notions divergentes du désir ? Puisqu'il ne fait pas de déclarations à ce sujet, un exemple ne peut autoriser qu'une hypothèse de travail. Pour savoir si Plotin a, oui ou non, cherché à harmoniser des notions du désir, il faut parcourir les fragments d'une théorie du désir qu'il a dispersés dans ses traités.

Avant d'aborder cet examen, j'aimerais rappeler que Plotin est loin de faire dépendre toute activité d'un désir. Ce sont, au contraire, justement les activités créatrices les plus efficaces, par exemple celle de la nature, qui se produisent sans être désirées, mais comme effets secondaires de connaissances expressément désirées (III 8 [30] 4, 7-14 et 39-43 ; ch. 11, 22-26). C'est pourquoi mon examen du désir dans la philosophie de Plotin doit nécessairement laisser de côté ces activités, en dépit du rôle important qu'il faut leur prêter dans l'économie de la pensée plotinienne.³⁷

avec la recherche de la beauté sensible dont il est question au premier chapitre du traité 50. Mais je me crois en droit d'associer les deux activités opposées toutes les deux aux actes producteurs, puisque la recherche de la beauté sensible, on le sait bien, ne marque que le début d'un itinéraire intellectuel qui doit mener l'amant à la connaissance des beautés de l'âme. 37. R. Mortley, *Désir et différence dans la tradition platonicienne*, p. 40, ne s'en tient qu'aux appréciations différentes que Plotin avance à l'égard de l'amour du beau et du désir de la génération, quand il soutient qu'en dépréciant la génération Plotin s'est éloigné radicalement de Platon qui avait préservé la structure de la génération même au stade suprême de l'itinéraire érotique ; car l'amant engendre la beauté dans sa pensée et dans ses actes. Si, en revanche, on se rend compte de ce que Plotin, d'un côté, considère toute pratique désirée comme succédané de la réflexion théorique et qu'il voit, par ailleurs, dans la connaissance parfaite l'origine de la création la plus puissante, son écart de Platon apparaît moins fondamental. Car c'est également suivant le *Banquet* que l'intuition de la beauté précède sa génération par l'amant (210a 6-8, b 6 - c 3, c 6 - d, 212 a 2-5). Plotin a surtout transformé ce modèle en une conception métaphysique

IV. L'ÉLÉMENT STOÏCIEN : LA RÉFLEXIVITÉ DU DÉSIR

L'analyse plotinienne du désir se fonde sur deux présupposés qui ne se trouvent pas chez Platon : (1) Tout ce qui désire provient de quelque chose d'autre. (2) Tout désir est réflexif dans la mesure où il concerne l'existence et la vie de ce qui désire.

Le premier point concerne la condition, si j'ose dire, objective du sujet qui désire, tout en approfondissant la réduction platonicienne de tout désir à un manque :

. . . le désir . . . comporte l'indigence (VI 8 [39] 4, 2-3). Car, tout ce qui est indigent l'est en tant que désirant «son» principe (VI 9 [9] 6, 35-36).³⁸

Le second point concerne la structure de ce que nous appelons la conscience qui désire, et il est susceptible de donner à celle-ci un fondement théorique qui s'inspire probablement de la notion stoïcienne d'appropriation de soi-même (*oikeiôsis*). Les deux points de vue se complètent réciproquement si bien que Plotin peut facilement passer de l'un à l'autre. Par exemple, il passe du premier au second en écrivant :

De ce qui provient de quelque chose d'autre nous affirmons qu'il connaît et cherche, en quelque sorte, sa propre essence et lui-même et ce qui l'a produit (VI 7 [38] 37, 19-20).³⁹

et cosmologique qui ne réserve aux hommes que la tâche de joindre la connaissance créatrice de l'intelligence absolue.

38. Les termes grecs *d'endeia* et *d'endeês* ne permettent pas de distinguer nettement les notions de manque et d'indigence — si peu d'ailleurs que le mot anglais *want*. Quant à Platon, j'ai suivi la tendance prédominante de L. Robin de reconnaître dans les deux termes l'idée du manque (une exception est sa traduction par *indigence d'endeia* en 203 d 4). A titre de justification provisoire je voudrais faire remarquer que, pour signifier la relation d'objets sensibles à leurs formes, Platon applique les comparatifs *endeesterôs* et *endeestera* simultanément au verbe *endein* qui, de son côté, renvoie à *elleipein* (*Phd.* 74 a 5, d 6 et 9, e 3 ; 75 a 3, b 1). Non seulement, parmi les significations des deux verbes, on peut noter une prépondérance de ce qui va dans le sens de *manque*, mais encore Platon oppose par *men*. . . de le désir de surmonter une condition qui consiste à *endein* d'une part à cette condition de l'autre (*Phd.* 74 d 8 - e 1). Ce faisant et assortissant le verbe *endei* d'un constat d'incapacité et d'infériorité, il incline à supposer qu'il entend par *endein* et *endeês* un état des choses qui reste tout simplement en dessous (L. Robin) de la norme idéale. Plotin, en revanche, rapproche, d'un côté, le terme *d'endeês* du désir — comme, par exemple, aux deux passages cités ci-dessus — et, de l'autre, il oppose tout ce qui est *endeês* à l'autarcie du principe absolu de sorte que, de celui-ci, *l'endeês* se démarque par son besoin (*deitai*, VI 9 [9] 6, 16-24). Dans ce texte, par conséquent, *endeês* désigne l'indigence plutôt que le manque, c'est-à-dire un rapport également négatif, certes, mais qui se distingue d'un simple défaut par sa puissance de motiver une aspiration.

39. Ici et par la suite je prends *zêtein* (surtout : chercher, mais aussi :

Estimant cependant que cette transition s'explique, dans le détail, bien plus difficilement que l'inverse, j'aimerais partir, de ma part, plutôt du second point de vue.⁴⁰

Critique de l'amour propre stoïcien

C'est après coup, à savoir après de nouveaux développements, que se révèlent les implications d'une pensée philosophique. Ainsi la première notion que propose le *Banquet* du désir semble-t-elle, au premier abord, aller de soi : tendance à l'acquisition de biens en vue du bonheur qu'ils sont censés procurer. Platon fait même remarquer la limite de sa réflexion en observant qu'il ne faut plus demander un objectif pour lequel celui qui désire veut être heureux (205 a 2-4). Tandis qu'il est impossible de prolonger la suite des conditions au-delà du bonheur, cela n'exclut pas qu'il y ait des conditions à découvrir qui expliquent le fait que celui qui désire veut que devienne *sien* le gage du bonheur (204 d 6, e 3-4). Ce sont les stoïciens, c'est bien connu, qui ont mis en lumière la relation du moi à lui-même qu'implique l'eudémonisme du désir tel qu'il a été développé par Platon.

Tout à l'origine, lorsque nous sommes nés, la nature de toutes choses qui nous a engendrés nous a revêtus de l'amour de nous-mêmes et de la bienveillance «pour nous-mêmes» et nous les a implantés si parfaitement que rien du tout ne nous est plus cher ni plus important que nous-mêmes (SVF III 43, 32-35).

Cet amour-propre se concrétise, d'après les stoïciens, pour nous hommes ainsi que pour tous les animaux, par un lien affectif qui nous engage à conserver notre constitution précaire en aspirant à ce qui nous est «salubre» et en déclinant le contraire (*ibidem*, p. 44, 16-22). C'est dans ce contexte que Cicéron expose la thèse stoïcienne concernant les nouveaux nés selon laquelle

ils ne sauraient désirer quelque chose, s'ils n'avaient pas de perception d'eux-mêmes et s'ils ne s'aimaient pas eux-mêmes du fait de celle-ci (*loc. cit.*, lignes 23-24).

Que le désir de n'importe quel objet implique la réflexivité de la connaissance et de l'amour, les stoïciens l'ont soutenu — peut-être pas exclusivement — en s'opposant aux épicuriens qui voyaient

désirer) pour l'expression immédiate d'un désir de sorte que ceci peut être sous-entendu chaque fois que Plotin évoque une recherche. L'inversion, par contre, n'est pas valable étant donné que Plotin, dans le rôle de la matière, combine le désir avec l'incapacité de chercher le bien désiré (III 5 [50] 9, 42-45, cf. I 8 [51] 14, 35-36).

40. Du premier point de vue je tiendrai compte dans les sections VI et VII.

dans le plaisir l'objet de la première — c'est-à-dire fondamentale — impulsion des animaux (*ibidem*, p. 43, 2-13, cf. p. 44, 20-21). Ce n'est pas vrai, disaient les stoïciens, parce que, d'une part, c'est au maintien de lui-même que tend l'animal primordialement grâce à son amour-propre et que, d'autre part, le plaisir ne peut être qu'un effet supplémentaire qui se produit dès lors que l'animal reçoit ce qui convient à sa constitution — un effet, peut-on ajouter, qui présuppose la tendance au convenable et son fondement, l'amour-propre.

C'est dans ce débat qu'intervient Plotin. En introduisant, cependant, l'aspect de la valeur il semble suivre Alexandre d'Aphrodise. Ce penseur trouvait déjà bizarre la position des stoïciens dans la mesure où ils ne considéraient pas, selon lui, que la nature, tout en nous inspirant l'amour de notre vie, nous présente celle-ci comme un bien (*loc. cit.*, p. 39, 6-9). Plotin, pour sa part, insère encore la position épicurienne dans une discussion sur le vrai bien qui, pour les hédonistes, s'identifie au plaisir (VI 7 [38] 24, 18-30). A partir de là, l'épicurien de Plotin réplique aux platoniciens qu'ils apprécient à tort la vie intellectuelle et la connaissance, puisque, par exemple, la «considération» (*theôria*) des formes intelligibles, en elle-même, n'apporte pas de bien à l'homme, à moins qu'il ne s'en réjouisse par hasard ; dans ce cas, il se tromperait pourtant en attribuant la valeur à la vie qui se passe, cette fois-ci, d'une manière agréable (*loc. cit.*, lignes 21-25). Dès lors que, en effet, la même condition ne lui apporte pas de plaisir, il manquera de tout motif d'appeler «bonnes» ses composantes.⁴¹ L'indifférence qui se révèle ainsi du côté de la vie et de

41. Je crois que ma compréhension de ce passage n'est pas incompatible avec la traduction de P. Hadot qui rend ainsi les lignes 22-24 : «Admettons que l'on se laisse tromper et que l'on trouve du plaisir dans de pareilles choses : on pourra alors peut-être appeler un bien la Vie, parce qu'elle procure du plaisir.» (*Plotin. Traité 38*, p. 149). Cependant je m'éloigne de l'interprétation de P. Hadot qui regarde comme effet de l'illusion non pas le jugement sur la vie, mais le plaisir qui accompagne l'activité intellectuelle : «On ne peut trouver de plaisir à contempler les Formes qui sont dans l'Esprit à moins de se laisser égarer par le discours de Plotin. Mais, pour celui qui ne trouve aucun plaisir dans ces choses, comment pourraient-elles être un bien ?» (*ibidem*, p. 298). D'un côté, j'admets que la suite des termes : «être dans un état d'erreur» (*êpatêmenos*), «éprouver du plaisir» (*hêdomenos*), «jugement favorable de la vie» (*agathon legoi*), que cette suite donc rapproche l'erreur du plaisir et l'écarte du jugement. De l'autre, la syntaxe de la phrase grecque permet et même suggère de prendre pour des conditions coordonnées du jugement l'erreur et le plaisir. Cette compréhension évite, à mon sens, les deux inconvénients de celle de P. Hadot. (1) A quoi bon pour l'hédoniste dénoncer une source du plaisir pour sa fausseté, si elle procure effectivement du plaisir, étant donné que, d'après Plotin, l'hédoniste ne peut défendre sa position qu'à

la connaissance touche également l'existence pure et simple qui, en elle-même, ne profite à personne (*loc. cit.*, lignes 25-30).

Où réside la différence entre être et ne pas être du tout, si l'on ne suppose pas que l'amour de soi en est la cause (*loc. cit.*, lignes 26-28) ?

L'épicurien concède donc aux stoïciens que l'amour-propre peut amener ou bien amène effectivement les gens à préférer leur existence au non-être. Mais pour rejeter l'idée que l'amour du moi est l'origine légitime de tous les biens authentiques, l'hédoniste la considère comme une illusion de la nature (*ibidem*, lignes 28-30).⁴²

Dans sa réponse, Plotin reprend à la fois la position stoïcienne et la rectifie (ch. 29, 24-26 et 28-31). Car il rappelle à l'épicurien que son raisonnement contredit évidemment son attitude effective à l'égard de la connaissance, de la vie et de l'existence : comme tout le monde, il ne peut de façon cohérente préférer l'ignorance au savoir ou mépriser l'existence et la vie. Cette objection est stoïcienne par sa forme puisqu'elle recourt à des jugements de valeur sur lesquels tous les hommes tombent d'accord, et elle l'est dans le contenu, car elle confirme la thèse d'un rapport positif qui lie tout homme à sa vie.

Pourtant Plotin, ainsi que «son» épicurien, se démarque des stoïciens en rapprochant d'un jugement de valeur ce rapport entre l'homme et sa vie ; cela lui permet d'insérer la vie dans l'échelle des biens. Ce procédé s'avère très utile face au problème de l'illusion

condition qu'il identifie la bonne vie à la simple perception du plaisir (I 4 [46] 2, 15-31) ? (2) L'argument de l'hédoniste plotinien consiste à opposer deux hommes qui s'appliquent à la connaissance intellectuelle : le premier s'en réjouit, le second reste sans plaisir. Quant au second, son expérience influe sur son jugement concernant la vie intellectuelle. Si l'opposition des antagonistes est équilibrée, c'est ce même rapport entre expérience et appréciation qui constitue le sens du premier volet : qui se réjouit des connaissances, trouve bonne la vie intellectuelle. N'étant pas partisan de Protagoras, l'épicurien est obligé de trancher entre ces deux jugements contradictoires. Il le fait en signalant que le premier relève d'une erreur qui consiste à transférer le bien du plaisir à sa cause fortuite — telle que la révèle l'antagoniste. Puisqu'il fait porter l'erreur sur la genèse du plaisir, P. Hadot n'en dispose plus pour l'incorporer dans la logique de l'argument ; son interprétation ne fait pas du tout état du jugement du premier des antagonistes.

42. Selon le texte, l'appréciation fautive de l'existence serait due non seulement à l'illusion de l'amour-propre, mais aussi à la crainte de la mort. Mais celle-ci est évoquée en second lieu sans être appelée expressément «illusion» (*apatê*) ce qui me fait supposer qu'elle est censée dériver de la première illusion — et partager, bien sûr, son caractère trompeur. Je ne comprends pas pourquoi, dans son commentaire (p. 298), P. Hadot a mis au tout premier plan cette crainte de la mort qui, selon les stoïciens et le texte de Plotin, n'est qu'un effet secondaire.

qu'a soulevé l'épicurien : en nous inspirant l'amour de notre vie, la nature des stoïciens peut bien nous tromper dans la mesure où elle nous fait apprécier cette vie. L'attitude courante, en effet, à l'égard de la vie ne suffit pas pour réfuter le soupçon de l'épicurien, parce que celui-ci regarde justement cette attitude comme l'effet d'une illusion de la nature. La réflexion plotinienne, en revanche, sur les biens parvient à identifier la «saisie» de leur origine à la vérité absolue si bien que l'âme qui atteint ce but suprême est à l'abri de toute illusion (VI 7 [38] 34, 25-32 ; cf. V 5 [32] 2, 13-24). Il ne m'est pas possible d'approfondir cet argument, mais je ne voulais pas passer sous silence le fait que Plotin, en exposant le soupçon épicurien à l'encontre de l'appréciation de la vie, revêt du caractère d'une réplique sa propre théorie de la convergence du bien et du vrai, si traditionnellement platonicienne qu'elle puisse être.

C'est encore la conception d'une échelle des biens qui permet à Plotin de manifester une certaine compréhension pour l'épicurien et de rectifier la position stoïcienne (VI 7 [38] 29, 30-31). Dans la mesure où les stoïciens font référence à la vie physique, ils sont, selon Plotin, en butte à ce reproche : ils prennent comme fondement de leur théorie quelque chose de très ambigu, à savoir une vie mélangée avec la mort, une vie dont l'épicurien, à en croire Plotin, peut être dégoûté. Ainsi interprété par Plotin, l'épicurien devient témoin de l'appréciation implicite d'une vie «véritable» qui soit libre de ce défaut qu'implique le dégoût. Plotin vient d'explicitier la logique de ce genre de témoignage : mépriser quelque chose, cela revient à admettre qu'il y a quelque chose d'autre de bien, puisqu'il est impossible de nier un attribut — en l'occurrence «bon» — sans en avoir le moindre concept (*loc. cit.*, lignes 17-21). C'est donc, en fin de compte, en s'appuyant sur la prémisses platonicienne d'après laquelle tout concept valable se fonde sur une réalité intelligible, que Plotin se sert du dégoût de «son» épicurien pour transposer en appréciation d'une vie véritable l'appropriation de la vie «ordinaire» dont les stoïciens font la base de tout désir.⁴³

Le désir platonicien du moi

Dans un traité antérieur, Plotin a déjà opposé la vie pratique non seulement à la vie théorique — à la vie véritable pour ainsi dire —, mais aussi au vrai moi qui, comme savoir, possède ce qu'il juge bon si bien qu'il ne s'y trompe pas, et qu'il ne le recherche plus (IV 4 [28] 43, 16 - 44, notamment 43, 16-20 ; 44, 1-4 et 33-36).

43. A vrai dire, Plotin ne développe pas la complexité de son argument qui repose moins sur la référence idéale de «bon» que sur celle de «vie». Pour l'échelle des vies qui concrétise celle des biens v. I 4 [46] 3, 18-37.

Dans ce contexte, il se démarque plus nettement des stoïciens en comptant l'appropriation (*oikeiôsis*) de la vie physique — la sienne ou celle d'autrui — parmi le «sortilèges» qu'utilise la nature pour mettre en oeuvre toutes les actions et toutes les interactions qui interviennent dans le monde sensible, y compris les activités externes des hommes (ch. 44, 21-24). La position stoïcienne est donc dépassée sous deux aspects.

1.

Autrement que «son» épicurien, Plotin incorpore dans sa pensée philosophique ce qu'il appelle le plus souvent «sortilège» (*goêteia*), mais parfois aussi «illusion» (*apatê*) (ch. 43, 23 ; 44, 3. 26. 28 et 36). Pour ce qui est des hommes en tant qu'êtres raisonnables, l'illusion de la nature consiste à les attirer au moyen de simples traces ou images de ce qui est bon pour eux de sorte qu'ils poursuivent, poussés par des impulsions irrationnelles, ce qui n'est pas leur bien tout en croyant qu'il l'est (ch. 44, 27-32). C'est donc en expliquant l'appropriation «stoïcienne» de la vie par un simple effet de la nature conçue comme image de la vraie réalité, que Plotin neutralise ce point de la théorie stoïcienne : l'appropriation de la vie physique est à la fois réduite à son fondement platonicien et dénoncée pour son caractère trompeur, moralement illégitime.

2.

Ce rejet moral, qui concerne toute appréciation («*agathon legei*» ch. 44, 34 ; cf. lignes 23-24) provenant d'un «sortilège» de la nature, est axé sur l'opposition du moi à tout ce qui est autre par rapport à lui (ch. 43, 16-18 et 21-24 ; ch. 44, 1-5. 21 et 33-37). Comme le dit expressément Plotin avant et après,

chaque nature tend vers elle-même, non pas vers autre chose

si bien que toute pratique et ses motifs qui renversent le désir vers l'extérieur ne peuvent que découler d'un «ensorcellement» (VI 5 [23] 1, 17-18 ; VI 6 [34] 1, 10-11). En termes stoïciens, cela signifie qu'à un point secondaire de la conception stoïcienne de l'appropriation, à savoir à l'appropriation de la vie physique, Plotin oppose l'élément fondamental de la même conception, l'amour-propre, tout en modifiant le sens de ce terme. Car l'objet de cet amour n'est plus un moi tel quel, un moi qui serait, pour ainsi dire, immédiatement disponible à lui-même, mais un moi qu'il faut d'abord, par voie de mise en accord de l'âme humaine

avec elle-même, chercher et regagner (VI 9 [9] 1, 16-17, et ch. 3, 20-22 ; VI 6 [34] 1, 11 ; IV 8 [6] 1, 1-11).⁴⁴

Dans la mesure, donc, où l'amour du moi revêt le caractère d'un désir, ce concept rejoint celui de l'*erôs* tel que Socrate l'a présenté dans sa première approche du *Banquet*. Alors que, en revanche, le *Banquet* ne propose aucune justification philosophique — l'allusion au mythe d'Aristophane n'en est pas une — au fait de regarder l'objet du désir, le bien donc, comme quelque chose de propre à l'amant (205 e), il me semble probable que Plotin, pour défendre le bien-fondé platonicien de cette pensée, se réclamerait du mythe du *Phèdre* qui fait de la connaissance philosophique un retour à l'existence primordiale de l'âme humaine (249 c 2-7, cf. Plotin, IV 8 [6] 4, 30). Il pourrait, cependant, trouver une justification en termes précis dans un bref passage du *Lysis* (221 d 7 - e 5), dialogue qu'il ne cite jamais. Dans ce texte, l'idée que développe le Socrate du *Banquet*, à savoir que tout ce qui désire prene pour objet un manque, est suivie d'une autre concernant la genèse du manque :

D'autre part, c'est de ce qui peut lui être enlevé que devient dépourvu ce qui le devient (221 e 2-3).⁴⁵

Puisque ce qui est enlevé à quelqu'un, lui appartient, Platon conclut :

Dès lors, c'est à ce qui vraisemblablement est propre «à l'amant» que se rapportent, à ce qu'il apparaît, et l'amour, et l'amitié, et le désir (221 e 3-5).⁴⁶

Voilà comme une anticipation succincte de la pensée de Plotin qui ne va plus loin qu'en concrétisant le propre par l'unité :

44. L'amour du moi humain tel quel, cela ne fait pas l'unanimité des stoïciens non plus étant donné que Sénèque fait porter l'amour-propre sur l'homme en tant qu'être raisonnable (*SVF* III 44, 40-43, cf. p. 45, 5-7). Plotin, pour sa part, a émis des doutes au sujet du concept stoïcien de la raison dont la dignité serait méconnue : ou elle serait censée servir à accoutumer les hommes à leurs conditions naturelles, ou sa supériorité par rapport à la nature ne serait pas fondée dans la philosophie stoïcienne (I 4 [46] 3, 33-55 ; cf. *SVF* III 43, 38-39). En définissant l'excellence (*aretê*) de l'âme par son accord avec elle-même — non pas avec la nature, comme le soutenaient les stoïciens —, Plotin confirme une tradition platonicienne qui prend son départ en *Lysis* 214 c 7 - d 1, *Gorgias* 482 b 6 - c 2 et *République* 443 d 7 - e 2.

45. J'ai modifié un peu la traduction de L. Robin qui ne tient pas compte de la genèse du manque.

46. L. Robin traduit *oikeion* par «apparenté», mais l'argument me semble demander un mot qui désigne l'appartenance.

Ce à quoi tend toute nature, c'est à elle-même. Car cela, c'est le bien pour cette nature une : appartenir à elle-même et être elle-même ce qui revient à être une. D'autre part, c'est ainsi que l'on dit aussi du bien d'une manière correcte qu'il est ce qui est propre ; c'est pourquoi il ne faut pas le chercher au dehors non plus (VI 5 [23] 1, 17-21 ; cf. VI 7 [38] 26, 6-7).

Présenter le moi en tant qu'objet du désir — c'est-à-dire en tant que bien —, ce n'est pas inutile, car les stoïciens en ont fait le fondement de tout désir sans être, apparemment, à même de dire ce qu'ils entendaient par «moi» : par exemple, l'animal physiquement indigent ou l'être raisonnable (SVF III 43, 36 - 44, 2 ; r. 44, 40-43) ? Pourtant, dans la tradition platonico-aristotélicienne, le moi ne saurait être un référent linguistique, s'il n'était pas, grâce à son unité et à son identité, un être détermine (Platon, *Euphr.* 5 d 1-4 ; Aristote, *Mét.* IV 4, 1006 a 18 - b 13 ; Plotin, *Enn.* V 3 [49] 15, 11-15). Par conséquent, avant de se réclamer du moi il faut d'abord chercher son unité. Plotin devance cette nécessité théorique en assignant la tendance vers l'unité à tout être en lui-même dont la complexité rend douteuse l'identité concrète :

En outre, ce qui est multiple peut bien se chercher lui-même et se mettre en accord avec lui-même et prendre conscience de lui-même (V 6 [24] 5, 1-2).

Il serait cependant prématuré de conclure que Plotin, comme le laisse entrevoir le passage cité du *Lysis*, réduit, lui aussi, tout désir au désir réflexif du moi. Cette formule, certes, pourrait couvrir sans doute l'argument suivant de Plotin. Si on prend, dit-il, «le propre» (*to oikeion*) au sens large qui englobe aussi ce qui est simplement semblable, «le propre» ne peut pas désigner l'objet du désir en général, mais il faut opposer au «propre» «le bien» pour faire du bien, c'est-à-dire de la perfection, de la forme et de la partie supérieure de chaque être, le critère exclusif de ce qui lui convient et qu'il désire (VI 7 [38] 27, 1-19). Si, en effet, on le conçoit ainsi, le bien ne se distingue pas de l'unité concrète qui, à partir d'une complexité qui l'égaré forme un tout identifiable. Par ce même biais, j'essaierais de rendre compatible avec la formule du désir réflexif un autre argument plotinien : tout être ne veut pas de ce qu'il est de fait, tant qu'il ne possède pas le bien, mais désire autre chose, à savoir une existence marquée par sa participation au bien (VI 8 [39] 13, 12-21). Mais pourrait-on également soutenir que le concept du désir réflexif constitue le sens ou tout au moins le fond du principe selon lequel toute chose soupire après son générateur (V 1 [10] 6, 50-51 ; cf. III 8 [30] 7,15-18) ? Que dire de la version radicale de ce désir qui est satisfait au point justement

où l'âme se perd elle-même dans la présence du principe absolu (VI 7 [38] 35, 42-43) ?

V. QUE VEUT DIRE : DÉSIRES SON PRINCIPE ?

L'on pourrait tenter de résoudre le problème que pose le désir du principe en procédant par une sorte de coup de force. Il consisterait à signaler que Plotin fait précéder le désir conscient du principe d'une union inaperçue de l'âme avec lui de façon que tel désir ne tend à autre chose qu'à son propre fond (VI [9] 3, 10-13 ; V 1 [10] 11, 4-7 ; VI 8 [39] 15, 14-15). Pourtant, cette tentative pour couper court au problème soulevé m'obligerait à prendre en considération également les propos plotiniens qui vont dans le sens inverse en affirmant une distinction nette aussi bien entre la cause et l'effet en général qu'entre l'âme et l'intelligence d'une part et, de l'autre, entre l'intelligence et le principe absolu en particulier (VI 9 [9] 6, 54-55 ; V 1 [10] 3, 21-22 ; ch. 6, 53). Pour résoudre ou expliquer la contradiction apparente à tout le moins des différents textes, il me faudrait proposer une nouvelle approche comme, par exemple, l'examen du processus générateur duquel Plotin fait provenir l'intelligence et l'âme. Cela serait non seulement gênant comme digression, mais ferait surtout obstacle à un procédé qui, à partir de l'analyse du désir même, cherche à expliquer sa tension intérieure entre réflexivité et transcendance vers le principe.⁴⁷

47. René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, a choisi une autre voie pour analyser la conception plotinienne du désir (§ 2). Il suit l'interprétation par Plotin du mythe de la naissance d'Eros pour parvenir, avec le texte de III 5 [50] 7 à l'appui, à la conclusion que le désir est conçu par Plotin comme synthèse (lignes 16-17 et 21 du texte des *Enn.*) des deux éléments matière et forme dont la première représente l'insatiabilité du désir et la seconde sa détermination par un objectif (p. 67-69 chez Arnou). Pourtant Arnou lui-même reste sceptique devant cette tentative d'expliquer, suivant sa compréhension, le désir par une synthèse qui, à son avis, n'est guère plus qu'une simple juxtaposition (p. 69-70). Arnou n'a pas assez tenu compte de la façon dont l'interprétation du mythe est incorporée dans la pensée de Plotin. En effet, évoquant la chute de l'âme dans le domaine sensible (p. 66) Arnou signale que, d'après sa compréhension, dans le ch. 7 du traité III 5 il est question de la matière sensible. Par contre, Plotin présente son interprétation du mythe comme conséquence (*dio*, ch. 7, 1) de sa thèse précédente suivant laquelle il faut supposer une matière intelligible (ch. 6, 44-45). C'est dans ce sens qu'il situe la naissance d'Eros avant l'existence du monde sensible et qu'il prête à la «Pauvreté», c'est-à-dire à la matière, une participation à la nature intelligible (ch. 7, 3-6, cf. John Dillon, «*Enn.* III 5. Plotinus' exegesis of the *Symposium* myth», *Agon* 3 (1969) 24-44, surtout 33-36). Or, ce n'est que la matière sensible qui se caractérise par une indétermination absolue, tan-

L'amour du moi, en effet, même si les stoïciens et Platon l'entendent dans des sens différents, n'épuise pas les conceptions que se font du désir les deux philosophies. Elles en gardent, bien sûr, l'élément essentiel pour Platon : la tendance à acquérir des biens qui manquent. D'après Plotin, l'indigence qui provoque le désir a pour objet le bien-être (*to eu*) de ce qui désire d'un côté et ce qui maintient (*to sôzon*) ce dernier de l'autre (III 5 [50] 7, 22-23 ; VI 9 [9] 6, 38-39). Or, dans la mesure où l'on peut montrer que le désir du principe vise à combler ce double besoin on est en droit de voir dans ce désir une conséquence de l'amour-propre tel qu'il se concrétise non seulement dans le cas des hommes, mais, à vrai dire, dans le cas de tout être qui ne se suffit pas à lui-même. En effet, les étapes secondaires de l'appropriation stoïcienne (*oikeiôsis*) consistent à concrétiser l'amour du moi par l'amour de sa constitution d'abord et ensuite par le désir, d'une part, de maintenir celle-ci et d'acquérir les moyens nécessaires et, d'autre part, de vivre d'une manière parfaite et bienheureuse (SVF III 39, 6-8 ; p. 43, 25-30 ; p. 43, 36 - 44, 9 ; p. 44, 16-25).⁴⁸ Certes, il nous

dis qu'aux niveaux de l'âme et de l'intelligence, cette indétermination de la matière intelligible n'est que relative par rapport à leur perfection respective (III 4 [15] 1, 8-14). Prenant cela en considération Arnou aurait pu attribuer plus de signification au fait que l'âme, selon Plotin, ne manque pas de tout élément cognitif, quand elle est considérée sous l'aspect de son indétermination, mais que même en tant que telle, elle pressent très vaguement son bien (III 5 [50] 7, 6-8). Alors qu'il n'a pas échappé à Arnou que la matière, bien qu'elle soit traitée comme une composante du désir, apparaît déjà désireuse en elle-même (ibidem, ligne 10, Arnou, p. 67), l'attention à son pressentiment aurait pu amener l'exégète — c'est là où je veux en venir — à trouver dans le texte du ch. 7 non pas une synthèse qui devrait expliquer le désir — à partir d'éléments qui seraient autre chose que désir —, mais une présentation de la façon dont le désir se perfectionne. Puisque d'autres passages auxquels je reviendrai dans les sections VI et VII vont confirmer cette compréhension (V 6 [24] 5, 15 ; III 8 [30] 5, 35-36 ; VI 7 [38] 31, 8-11 ; V 3 [49] 11, 6-7), je suppose que Plotin ne fait pas la tentative de dériver ou de reconstituer le désir d'une façon ou d'une autre. Il ne va pas plus loin que de repérer une condition nécessaire de tout ce qui désire, c'est-à-dire qui provient de quelque chose d'autre, d'un principe. Tant qu'on tient compte de cette pensée, on est en droit, me semble-t-il, dans une interprétation de Plotin de prendre pour irréductible l'unité du désir qui manquait à Arnou.

48. Dans les passages cités n'apparaît pas le terme «vivre bien», seulement celui de «vivre heureusement» (p. 43, 30), mais cf. p. 6, 16-18 et 23-26. Les termes «conservation» (*sôtêria*) et «bien» «vivre» (*to eu*) qui sont absents de l'approche platonicienne de l'éthique sont distingués par Aristote comme voici : tous les animaux bénéficient des sens extérieurs pour se conserver eux-mêmes, mais ceux raisonnables en profitent également pour leur perfection spéculative et pratique (*De sensu* 1, 436 b 18 - 437 a 3). Cela veut dire que même au niveau de la sensibilité, la téléologie humaine est partagée entre le maintien de soi-même et le perfectionnement

semble plausible que le besoin de se maintenir dans l'existence et de vivre bien est la conséquence de l'amour du moi, mais dans l'étude d'un sujet historique il est important de retrouver dans les textes ce qui paraît plausible. Les textes que je viens de signaler n'ont pas pour auteur Plotin, mais Plotin ne pouvait pas ignorer le raisonnement éthique de ses adversaires, les stoïciens, desquels il était tributaire à plus d'un titre.

Deux lignes seulement séparent le propos de Plotin sur la double indigence et son constat du fait que

tout ce qui est indigent, l'est en désirant «son» principe (VI 9 [9] 6, 35-36).

Rien ne tomberait plus sous le sens que cette conclusion : le désir du principe tend à satisfaire les deux aspirations du moi, celle vers une bonne constitution et celle vers ce qui assure le maintien. En examinant de plus près ces deux désirs, j'espère pouvoir identifier ce qui fait que le principe est désiré.

Vouloir se conserver soi-même

Plotin distingue deux sortes de maintien du moi : une tout à fait naturelle qui fait d'autres êtres sensibles, à leur détriment bien sûr, son moyen exclusif, et une seconde qui a recours au principe. Plotin évoque le maintien naturel pour étayer sa thèse selon laquelle leur manque essentiel rend nécessairement hostiles les parties du monde sensible les unes aux autres :

La partie, en effet, ne se suffit pas à elle-même, mais si elle est maintenue, elle est hostile à l'autre partie par laquelle elle est maintenue (III 2 [47] 2, 6-7 ; cf. lignes 18-28 et IV 4 [28] 32, 35-39).

Le maintien naturel est donc, en tant que mode d'existence, démarqué d'une condition opposée qui consiste à se suffire soi-même ou dans l'autarcie. Comme expédient qui veut en combler le manque, le maintien naturel apparaît assez précaire : les hommes peuvent facilement de bourreau devenir victime (I 4 [46] 7, 26 et 31-33). En caractérisant «la nature de cet univers-ci» par cette menace permanente qui se réalise au rythme du hasard, Plotin me semble prendre ses distances à l'égard des stoïciens qui font, on le sait, de l'adaptation à la nature la condition suffisante d'une *vie bienheureuse* (*ibidem*, lignes 36-42 ; SVF III n°4). Plotin n'admet

de la vie. Le fait que, le plus souvent, les stoïciens n'envisagent pas pareille mise en concurrence de la conservation de soi-même me semble contribuer à une explication de l'importance générale que Plotin, lui aussi, accorde à ce concept (v. SVF III 43, 1-2 ; p. 45, 12-15).

même pas que le simple *maintien* de soi puisse se fonder sur le rapport naturel de forces qui fait que chacun cherche à combler ses propres défauts par l'accaparement d'autres parties du monde (IV 4 [28] 32, 39-44).

Eclairé par la pensée plotinienne, le désir de se maintenir va se tourner d'abord vers ce qui est immédiatement le principe de l'âme, l'intelligence, et enfin vers le principe absolu. C'est à propos de celui-ci que Plotin distingue les deux fonctions inséparables de tout principe réel : faire exister ou produire d'une part et conserver de l'autre (VI 7 [38] 23, 18-24 ; V 3 [49] 15, 27-30). Si on les compare aux moyens sensibles de la survie, les deux principes se recommandent par leur exemption du hasard qui laisse prévoir, et Plotin le confirme expressément, que leur fonction conservatrice soit parfaitement immuable et garantisse une existence éternelle (VI 8 [39] 14, 6-16 et 35-42 ; VI 9 [9] 9, 7-11). Tandis que le désir d'acquérir des biens sensibles, dès qu'il amène à une pratique appropriée, fait s'adapter à des objets extérieurs (III 8 [30] 6, 29-30) si bien que la tentative de se conserver entraîne un abandon au moins partiel, la fonction conservatrice d'un principe, par son concept même, implique de mettre à l'abri de tout changement l'objet de son action. Pourtant, que veut dire : désirer être maintenu par son principe ? N'est-ce pas un désir inutile étant donné que le principe absolu, d'après Plotin, nous maintient de toute façon, même si le corps s'empare de notre attention et de notre intérêt en détournant notre désir vers le monde sensible (VI 9 [9] 9, 7-11) ? Comme s'il répondait à une objection de ce genre, Plotin enchaîne :

Néanmoins, nous existons davantage, si nous tendons vers lui «à savoir vers le principe absolu» et vers le bien qui est là-bas, alors que l'existence à l'écart n'est rien qu'une existence réduite (*ibidem*, lignes 11-13).

Cela signifie que le désir qui s'adresse au principe en vue de sa fonction conservatrice se confond forcément avec le désir d'une meilleure condition.

Désirer la bonne vie

En parlant du bien sous la forme adverbiale (*to eu*), Plotin semble, d'un reprendre le terme aristotélicien de «vivre bien» (*eu zên*) et, de l'autre, faire parfois abstraction de l'élément «vie» pour désigner le bon état, par exemple, d'un corps ou bien de

l'intelligence (IV 8 [6] 2, 24-25 ; III 9 [13] 7, 5-6).⁴⁹ Dans le contexte de sa philosophie politique Aristote explique son terme : vivre bien, cela signifie une vie parfaite et qui se suffit à elle-même (*Pol.* III 9, 1280 b 33-35 et 1280 b 39 - 1281 a 1). L'on retrouve ces éléments non seulement parmi les déterminations stoïciennes du bonheur, mais aussi chez Plotin notamment là où il décrit les effets de la conversion des choses vers leurs principes respectifs (*SVF* III 6, 7-10 ; p. 16, 25-27 ; p. 61, 37-39 ; *Enn.* V 3 [49] 16, 28-32).

1.

En ce qui concerne la perfection de la vie, Plotin, à la différence de ses prédécesseurs, ne l'a pas expliquée par l'intermédiaire de l'excellence (*aretê*). Dans sa perspective, Aristote aurait pu faire l'économie de son «détour» qui consistait à définir, d'une part, la perfection par l'excellence, d'autre part, l'excellence humaine par l'activité rationnelle achevée de l'âme, et enfin celle-ci par la considération intellectuelle (*theôria*) qui rapproche notre vie de celle des dieux (*Mét.* V 16, 1021 b 20-23 ; *Eth. Nic.* I 6, 1098 a 12-15, et X 7, 1177 a 12-18 et b 26-34 ; cf. ch. 8, 1178 b 20-27). Car Plotin, pour sa part, se contente de l'argument suivant (I 4 [46] 3, 18-40 ; V 1 [10] 6, 46-47 ; ch. 7, 17-21). Si la qualité de la vie suit ses degrés qui, comme le signale déjà la différence entre la vie d'une plante et celle d'un animal, varient selon leur obscurité et clarté respective et que la vie cognitive de l'intelligence dépasse en clarté celle de l'âme sans être dépassée elle-même, la vie parfaite doit résider dans l'intelligence qui est le principe de toute vie psychique.

Pour répondre donc au besoin de vivre bien, le désir éclairé va diriger l'activité de l'âme vers sa formation intellectuelle par laquelle le principe de son existence est prêt à le perfectionner (V 1 [10] 3, 12-16). Puisque, même au sens d'Aristote, la perfection ne supporte pas de restrictions ou de compromis évitables, ce désir-là ne peut plus — comme nous avons coutume de le faire — s'approprier d'autres objets (*Eth. Nic.* I 6, 1098 a 18-20 ; X 7, 1177 b 33-34 ; *Enn.* I 4 [46] 4, 15-17T) :

Dans cette condition, il est entouré des autres choses qu'on, donc, ne considérerait même pas comme ses parties étant donné qu'il ne veut pas en être entouré ; en revanche, elles lui appartiendraient, si elles «lui» étaient volontairement rattachées.

49. Les occurrences qui laissent sous-entendre «vivre bien» avec certitude se trouvent dans le traité sur le bonheur : I 4 [46] 2, 29-30 ; ch. 3, 23-24. *To eu* est associé à la vie (*bios*) en II 3 [52] 3, 24-25.

Voilà la réplique plotinienne à une conception de l'appropriation selon laquelle l'amour du moi s'étend d'abord au corps et à ses membres et ensuite à ce qui fait un effet agréable au corps (SVF III 43, 23-27 ; p. 43, 36 - 44, 2). Si l'attachement à l'existence sensible est acquis par un acte primordial de la volonté, on peut le dénouer par un acte ultérieur. C'est justement le fait que les stoïciens ont distingué de l'appropriation du moi celle du corps et de ses besoins, qui permet à Plotin d'opposer, en tant que point focal du désir, à la concrétisation sensible du moi une tout autre concrétisation : le vrai moi, c'est — suivant Platon et l'éthique aristotélécienne — l'activité intellectuelle. Pourtant selon Plotin, cette activité correspond aussi bien à la perfection de la connaissance discursive propre à l'âme qu'à la conquête de son archétype et de son principe, à savoir la connaissance intuitive telle qu'elle s'opère au sein de l'intelligence absolue (V 1[10] 7, 36-46 ; VI 7 [38] 31, 29-34). Poursuivant ces deux objectifs, le désir d'une vie parfaite doit envisager de deux façons le principe de la connaissance discursive, à savoir l'intelligence absolue : ou en tant qu'une sorte de modèle que l'on cherche à percevoir pour s'en faire guider dans la pensée discursive ou comme ce que veut *devenir* celui qui désire (V 1 [10] 3, 16-23 ; I 2 [19] 3, 27-30 ; V 8 [31] 10, 31-40 et ch. 11, 1-7). Puisque, à l'égard du premier objectif, Plotin explicite le rapport d'altérité entre le principe et l'âme réceptive, «désirer son principe» (VI 9 [9] 6, 36) s'avère pourvu de deux sens contradictoires.⁵⁰

2.

C'est en désirant, avec la rigueur philosophique de Plotin, la bonne vie sous son second aspect traditionnel, à savoir l'autarcie, que l'on tend sans équivoque à s'éloigner de la vie habituelle, même de la raison discursive et intuitive. En effet Plotin reprend, tout en la modifiant, la pensée platonicienne qui veut que la possession du bien proprement dit exclue le besoin de toute autre chose et rende donc suffisant à soi-même (*Phil.* 60 b 10 - c 4). Par la suite, Platon ne laisse pas planer le moindre doute sur le fait que par «le bien» ainsi déterminé, il entend un critère qui doit permettre de décider, quelle est la bonne vie : celle du plaisir ou celle vouée à la connaissance (*ibidem*, 60 c 6 - 61 a 2). En l'appliquant au

50. Je me borne à ce constat sans ignorer que Plotin peut bien enchaîner les deux rapports ainsi que les fins respectives en faisant précéder l'union avec l'intelligence d'une sorte d'illumination par elle (III 8 [30] 8, 1-11 ; cf. ch. 6, 10-29). A la section VII de cet article je voudrais évoquer les raisons pour lesquelles l'âme, d'après Plotin, ne saurait se contenter de tel enchaînement qui classerait la connaissance discursive parmi les pures préparations à l'intuition intellectuelle en tant que stade final.

bonheur, Aristote garde sa fonction de critère au concept platonicien qui requiert l'autarcie de *ce qui* prétend d'être bon (*Eth. Nic.* I 5, 1097 b 6-16 ; X 7, 1177 a 27 - b 1). Plotin n'ignore pas cette fonction de critère, mais il en fait — même de façon très succincte — le point de départ de sa conception du bien (VI 7 [38] 23, 15-18) :

Si l'on affirme qu'il n'y a pas «de bien», il n'y aurait pas de mal non plus. «Les choses» seraient donc, par «leur» nature, indifférentes par rapport à notre choix ; mais cela, c'est impossible. Au contraire, les autres choses qu'on appelle bonnes se rapportent à celle-ci «le bien», mais elle ne se rapporte à rien.⁵¹

Or, c'est précisément ce rapport au bien absolu qui peut, seul, rendre attirante quelque chose pour le désir, comme Plotin vient de l'exposer (ch. 21, 11-13 ; 22, 5-7). Et d'ajouter un peu plus loin que la nature du bien doit être celle qui se suffit au plus haut degré à elle-même (ch. 23, 7-8). Que ce concept du bien absolu serve également à repérer des biens relatifs, cela se confirme dans un texte postérieur où Plotin infère de l'autarcie de l'intelligence qu'elle possède l'aspect du bien (V 3 [49] 16, 19-34).⁵²

51. En faisant référence au ch. 26 (ligne 6-7) R. Arnou, *Le désir de Dieu*. . . , p. 74, part de la prémisse selon laquelle l'univers est mis en ordre par une intelligence pour en conclure que le désir ne peut être vain, mais indique chaque fois l'existence de son bien respectif. Plotin, en revanche, ne fait précéder d'une telle prémisse son concept du bien ni dans le texte cité par Arnou ni dans celui que je viens de reproduire.

52. Plus que d'autres passages celui-ci met en évidence que l'autarcie n'est pas l'essence du bien. Il doit en effet répondre à la question de savoir quel est l'élément (essentiel) de l'intelligence absolue du fait duquel elle mérite d'être appelée «ayant l'aspect du bien» (*agathoeides*, ligne 19). Au premier abord, Plotin propose l'immutabilité, la marque des formes platoniciennes (*Phd.* 78 c 5 - d 7), mais il s'interroge tout de suite sur son rapport avec le bien (lignes 20-21). Pour le découvrir, il part du fait que quelque chose de bon doit être un bien pour nous ou un objet de nos intérêts ; ce tournant subjectif, si j'ose dire, est décisif pour la suite du développement. Il permet à Plotin de repérer une condition sur laquelle repose la réponse platonicienne : pour que l'on cherche la stabilité comme un bien, il faut que l'état soit bon où l'on se trouve et que l'on en soit content (lignes 21-25). Être content, cela veut dire : ne rien chercher, parce que tout est là, ou bien jouir de l'autarcie (lignes 25-32). Telle étant la condition de l'intelligence, enchaîne Plotin, elle doit avoir en elle le bien qui peut être de deux sortes : ou ressembler à la vie et à l'intelligence ou en être une propriété qui se distingue d'elles (lignes 32-34). Bien que l'autarcie de l'intelligence ne soit pas une opinion subjective, elle se trouve restreinte au statut d'un indice du bien : chacun qui cherche ou désire ce qui lui manque est à la recherche de son bien. C'est pourquoi on est fondé à conclure que celui qui se suffit à lui-même et ne cherche rien à l'extérieur possède déjà son bien (lignes 30-33). Ainsi que le manque de jalousie, d'après le *Timée*, l'autarcie ne fait pas l'essence du bien, mais est une de ses conséquences. Cette observation ne me paraît pas tout à fait banale

En tant que critère de la bonne vie, l'autarcie fait passer le désir éclairé au-delà de toute vie à l'union avec le principe absolu qui se distingue de toute autre chose par le fait qu'il n'a besoin de rien. Car pour Plotin, l'opposition entre ce qui est indigent et ce qui se suffit à lui-même va, en partie, de pair avec l'opposition entre les êtres particuliers et leur totalité, mais la dépasse en fin de compte. C'est ainsi que Plotin démarque implicitement de l'indigence de ses parties — expliquée au chapitre précédent — l'autarcie de l'univers sensible en soulignant que son mouvement le plus global, celui du ciel, est parfaitement circulaire, parce qu'il ne cherche rien au dehors (III 2 [47] 3, 20-22 et 28-31 ; cf. ch. 2, 6-7 ; car chercher à l'extérieur les moyens de la propre survie, c'est justement le sort des parties du monde sensible. Pourtant, Plotin conçoit une indigence d'un moindre degré, celle qui s'attache à toute réalité multiple, formée, et secondaire.

En effet, ce qui n'est pas le premier est indigent par rapport à ce qui le précède, et ce qui n'est pas simple a besoin de ses simples éléments pour consister en eux (V 4 [7] 1, 13-15).

Pour ce qui est du fait d'être façonné ou mesuré — comme dit Plotin faisant allusion au *Philèbe* (64 d 9 - e 3) — il exclut l'autarcie étant donné qu'il doit y avoir un principe façonnant ; tout manque d'autarcie, d'autre part, indique une indigence (VI 7 [38] 33, 14-19 ; VI 9 [9] 6, 24-26). Quant à la multiplicité, ce sont, à vrai dire, toutes les distinctions impliquées en elle qui, d'après Plotin, provoquent des indigences : non seulement les parties manquent au tout, mais aussi l'unité aux parties et chaque partie à chaque autre (VI 9 [9] 6, 18-24).

C'est surtout l'intelligence absolue qui voit son autarcie restreinte par ces différentes indigences. Plotin dessine la position intermédiaire de l'intelligence ainsi :

Si, en revanche, la connaissance avait pour objet ce qui est à l'extérieur, l'acte de connaître serait à la fois indigent et impropre. Au contraire, ce qui est parfaitement simple et qui se suffit réellement à lui-même, cela n'a besoin de rien ; par contre, ce qui se suffit à lui-même à un second degré, mais a besoin de lui-même, cela a besoin de se connaître lui-même (V 3 [49] 13, 15-19 ; cf. ch. 17, 6-14).⁵³

étant donné que, dans un traité bien antérieur, Plotin a inféré l'unité du principe absolu de son autarcie sans prévenir, de manière aristotélicienne, le lecteur qu'il ne faut pas confondre la priorité dans l'argument avec celle qui constitue un fondement réel (VI 9 [9] 6, 16-26).

53. «Connaître» et «connaissance» me semblent des traductions plus appropriées de *noein* et de *noêsis* que «penser» et le nom respectif, puisque toute pensée peut être erronée, alors que «connaissance» garde la vérité essentielle de *noêsis*.

Par conséquent, l'union avec l'intelligence absolue ne peut satisfaire au désir d'une bonne vie considérée comme une vie qui se suffit rigoureusement à elle-même. Il est très significatif que Plotin, en proposant au lieu de l'union avec l'intelligence celle avec le principe absolu en tant que réalisation de la vie véritable, évoque non seulement l'autarcie du principe, mais aussi l'effet de l'union qui consiste dans la libération du pouvoir du hasard (VI 8 [39] 15, 10-28) :

Qui, d'autre part, nous rattacherait au hasard ou à ce qui se passe par aventure ou fortuitement au moment où nous devenons ce qu'est «vraiment vivre» ou bien entrons là-dedans, étant donné que cela ne comporte pas d'autre chose, mais n'est que lui-même ? Isolées donc, les autres choses, de leur côté, ne peuvent pas se suffire à elles-mêmes pour leur existence, mais ceci est ce qu'il est même dans son isolement (lignes 23-28).

Voilà le sens existentiel, si j'ose dire, de l'autarcie du principe : en tant que contre-pied de la dépendance qu'éprouvent les hommes par rapport à des effets qu'ils subissent sans pouvoir les maîtriser, l'autarcie au sens strict ne doit pas manquer à ce qui se présente comme l'objet absolu du désir. Par conséquent, si l'analyse métaphysique menée en termes d'indigence et d'autarcie parvient à accorder uniquement au principe absolu une autarcie sans restriction, il faut que la vie qui fait l'objet compréhensif du désir s'identifie à ce principe.

Somme toute, le désir de se maintenir et de vivre bien est, d'un côté, susceptible d'être conçu, avec des textes stoïciens et plotiniens à l'appui, en termes de concrétisations de l'amour-propre. De l'autre côté, il s'étend, dans l'intérêt du moi bien sûr, au principe de ce dernier, ou bien à ses principes qui sont au fond de sa rationalité et de son indigence sans qu'ils s'identifient avec lui selon sa condition de dépendance ; car pour dépendre d'un principe, il faut s'en distinguer. Or, désirer le principe, cela veut dire soit désirer sa présence conservatrice et illuminante — ce qui garde, en principe, la différence entre ce qui désire et son principe — soit désirer l'identification avec lui ; c'est par celle-ci que se réalise l'idée du bonheur selon laquelle il consiste dans la cessation du désir (V 9 [5] 2, 9-10 ; I 4 [46] 4, 18-25). Puisque le désir tend à sa propre fin, il n'est pas paradoxal que désirer signifie : se dépasser pour se réaliser soi-même, et plus encore, pour se suffire à soi-même. Plutôt que de Schopenhauer, qui, tout en cherchant à surmonter le désir, l'a élevé tout de même au rang de substance de la réalité, on peut dire de Plotin qu'il a fait justice au caractère «auto-limitatif» du désir.

VI. LES DEUX OBJECTIFS DE L'INTELLIGENCE

Plotin propose, d'un côté, de recourir aux principes pour satisfaire parfaitement et à coup sûr les désirs émanant de l'amour d'un moi qui doit se chercher lui-même. De l'autre côté, Plotin considère que ce recours et cette recherche résultent du fait qu'ils sont précédés d'une sorte de production. C'est dans cette seconde perspective que le lecteur de Plotin peut découvrir l'aspect créatif ou communicatif du désir, et son origine qui est commune à lui et à l'aspect acquisitif. Comme les indications que Plotin donne, à cet égard, consistent avant tout à opposer le principe qui n'a pas d'origine à ce qui provient de lui, il sera surtout question, dans les passages retenus, de la condition de l'intelligence, puisqu'elle émane directement de ce principe, mais il y a suffisamment de textes pour confirmer qu'il faut concevoir d'une manière analogue la condition de l'âme.⁵⁴ Par conséquent il conviendra d'évoquer d'abord la façon dont Plotin présente le désir de l'intelligence sous l'angle de sa signification générale pour faire ensuite état des conditions particulières du désir de l'âme.

J'ai déjà cité plus haut ce qui m'apparaît comme le meilleur résumé de la présentation «objective» du désir :

De ce qui provient de quelque chose d'autre nous affirmons qu'il connaît et cherche, en quelque sorte, sa propre essence et lui-même et ce qui l'a produit (VI 7 [38] 37, 19-20).

C'est le contexte, me semble-t-il, qui explique pourquoi Plotin commence par prêter de la connaissance à ce qui a son origine dans un autre : il est en train de répondre à ceux qui, en suivant probablement Aristote, ne veulent pas priver le principe absolu de ce qu'ils estiment le plus haut, à savoir l'intelligence (*ibidem*, lignes 3-7, cf. *energeian* à la ligne 17). La réplique de Plotin comprend plusieurs étapes : (1) connaître, c'est le propre de ce qui a son origine dans un autre ; car (2) cette réalité se cherche elle-même et son producteur et, tournée vers celui-ci dans sa vision et le connaissant, (3) elle est déjà intelligence à juste titre, (4) tandis que ce qui n'est pas devenu ce qu'il est, mais l'est toujours, et qui n'a rien d'antérieur à lui, n'a aucune raison d'être capable de connaître (*ibidem*, ligne 19-23).⁵⁵ Principalement donc, Plotin établit comme condition nécessaire de la connaissance le fait que ce qui en est le sujet provient de quelque chose d'autre que lui, et, comme s'il voulait rendre plus plausible sa thèse, il ajoute l'idée de la recherche qui révèle un manque de perfection et de certitude.

54. C'est notamment la suite de deux étapes, à savoir un état indéterminé et sa formation respective, qui est établi pour l'intelligence et pour l'âme en V 9 [5] 4, 7-12, et III 4 [15] 1, 8-16.

55. A la ligne 23 je suis la leçon *hexein* de *l'editio minor*.

Ce qui m'importe à propos de cette recherche-là, c'est qu'elle s'oriente en deux sens, à savoir non seulement vers l'origine, mais aussi vers l'essence de ce qui en a découlé. Plotin veut-il surmonter cette divergence et y parvient-il ? Avant de préparer une réponse à cette question, il faut noter que Plotin, s'il retrace fréquemment la genèse de l'intelligence, n'en rassemble jamais les éléments principaux, pas même les quelques-uns que je vais évoquer tout de suite en raison de leur importance fondamentale. C'est ainsi que les écrits de Plotin qui se présentent en leur substance, si j'ose m'exprimer ainsi, comme des réflexions sur la causalité telle qu'elle est en œuvre dans la réalité, laissent au lecteur la tâche de former par synthèse un concept de causalité plotinien.

La causalité plotinienne concrétisée par le modèle aristotélicien du devenir

Si, partant du premier principe, je comprends bien la causalité plotinienne, elle s'explique par l'opposition suivante : (1) le principe est censé produire quelque chose de bien déterminé — ce qui s'accorde pleinement avec le modèle platonicien de l'artisan producteur — (VI 7 [38] 32, 10-12), (2) mais il ne manifeste pas la moindre intention à l'égard de son produit (V 1 [10] 6, 25-27), puisque ce serait là le signe d'une impuissance (IV 3 [27] 10, 13-19 ; III 2 [47] 2, 8-15).⁵⁶ Plotin se tire d'affaire en transférant l'intention dans le produit, si bien que celui-ci se façonne lui-même :

Comment, alors, engendre-t-il l'intelligence ? Il l'engendre, parce qu'elle, grâce à son retournement, regardait vers lui ; et ce regard, c'est l'intelligence (V 1 [10] 7, 5-6).

Mais pour prendre en charge d'œuvre de l'artisan, le produit doit quand même exister d'une façon ou d'une autre, et cela implique qu'il est séparé de son producteur (V 1 [10] 3, 20-23 ; ch. 6, 50-53). Sans aucun doute, l'altérité est un élément de toute relation causale, mais dire qu'une réalité se distingue d'une autre, cela n'attribue à la première encore aucune forme de dépendance vis-à-vis de la seconde. C'est pourquoi l'altérité pure du produit est, certes, bien appropriée pour refléter l'indifférence de son producteur même à l'égard de la fonction causale tout court. Mais, si, dans une première étape, Plotin ne décrit le produit que par son altérité vis-à-vis du producteur, il va, dans une démarche ultérieure, concrétiser le fait que le produit dépend de

56. Puisqu'il est simple et indéterminé, le principe absolu ne peut même pas assumer la fonction de paradigme pour contribuer au façonnement de «son» produit (VI 7 [38] 15, 14-20). En revanche, l'intelligence se présente à l'âme dans sa qualité de forme multiple (*ibidem*, ch. 17, 36-42 ; v. ci-dessous, p. 67).

son producteur et qu'il revêt, grâce à cette dépendance, une forme déterminée.

Voilà le cadre conceptuel dans lequel s'inscrit, me semble-t-il, le propos cité plus haut qui fait état du double sens de la recherche — et implicitement, du désir également — résultant de toute production : vers l'essence de ce qui est né et vers ce qui l'a engendré. Il me paraît évident que le désir du principe a pour fonction de refléter d'une manière concrète le rapport de dépendance, tandis que le fait de désirer sa propre essence, renvoie à l'impulsion qui se met à la place de l'intention déterminée d'un artisan producteur. Si l'on admet cette analyse, on trouvera confirmé une fois de plus ce que j'ai évoqué plus haut (p. 22), à savoir que les penseurs de l'Antiquité ont conçu le désir plutôt comme réponse à une condition donnée. Ce qui ne doit pas signifier qu'ils en aient fait dériver le désir.

Pour rendre plus transparent mon propos, j'ai anticipé sur les textes. Or, ceux-ci offrent la caractéristique suivante : ils présentent, comme s'il s'agissait d'un processus, un état de choses que Plotin place hors du temps (II 4 [12] 5, 24-28). Il est apparemment amené à ce procédé pour trois raisons qui ressortissent toutes les trois au schéma aristotélicien du devenir dans le temps.

1.

Plotin reste tributaire du modèle socratique de l'artisan, quand il entreprend de justifier la thèse selon laquelle le principe est ce qui est sans forme, au sens où cela est l'origine de toute forme intelligible (VI 7 [38] 32, 9-10). A cette fin, en effet, il utilise l'argument suivant :

Car si la réalité «née» est vraiment née, il lui fallait naître comme étant quelque chose, et elle a reçu une forme propre ; mais ce que personne n'a produit, comme quoi l'aurait-on produit ?⁵⁷

Si Plotin pense que cet argument suffit à prouver que le principe absolu est sans forme, la production (*poiein*) doit être, selon Plotin, la seule origine des formes. C'est là que je vois le retentissement du modèle de l'artisan auquel Aristote a emprunté son concept du devenir.

57. *Ibidem*, ligne 10-12. Je suis la suggestion de P. Hadot (*Plotin, Traité 38*, p. 166, n. 280) de lire *ti an poiëseien* à la ligne 12.

2.

Que la causalité passe par un stade qui peut être décrit par le terme «matière», Plotin le justifie en rapprochant l'altérité de la matière. Quant à l'altérité, elle est désignée clairement comme premier élément de ce qui naît du principe absolu :

. . . d'une certaine façon il débordait, et sa surabondance faisait autre chose (V 2 [11] 1, 8-9).

Pour cerner ce que veut dire : être autre chose que le principe absolu, il faut recourir à la notion que Plotin a donnée de la matière sensible. D'une part, en effet, il n'explique la nature relative de la matière qu'à l'égard de la matière sensible. D'autre part, celle-ci doit représenter le degré extrême du manque de détermination (*ahoristia*) qui, à un moindre degré, serait aussi l'effet immédiat des engendremens antérieurs (III 4 [15] 1, 12-14).

Sa propriété n'est donc pas quelque chose de différent de ce même qu'elle «la matière» est, et sa propriété ne «lui» est pas ajoutée, mais elle consiste plutôt dans son rapport aux autres réalités, à savoir dans le fait qu'elle est différente d'elles. Et les autres, quant à elles, ne sont pas uniquement différentes, mais chacune d'entre elles est aussi quelque chose en tant que forme ; de celle-ci, en revanche, il conviendrait de dire qu'elle n'est que différente (II 4 [12] 13, 26-30).

Être matière sensible, cela signifie donc essentiellement le rapport d'altérité à tout ce qu'il y a de déterminé. Un rapport analogue est à l'origine de la matière intelligible :

Car l'altérité aussi qui est là-bas existe toujours, celle qui fait la matière ; car le principe de la matière, c'est celle-ci et le premier mouvement (*ibidem*, ch. 5, 28-30).⁵⁸

Le rapport d'altérité qui constitue cette matière-ci a pour extrême non pas toutes les réalités déterminées, mais le premier principe dont Plotin dit que sa surabondance fait *autre chose* (V 2 [11] 1, 8-9). C'est pourquoi ce qui naît immédiatement du premier principe, la matière intelligible, doit être décrit autrement que la matière sensible qui est engendrée par l'âme des plantes, c'est-à-dire par

58. Pour ce qui est du mouvement, je suis enclin à croire que Plotin fait allusion au départ que prend du principe sa première émanation (cf. VI 9 [9] 5, 29, et V 5 [32] 8, 16-17) et non pas au mouvement autour du principe (III 9 [13] 9, 3-4, et VI 7 [38] 16, 16-19). Car selon les lignes qui suivent la citation ci-dessus, le mouvement est (1) censé naître en même temps que l'altérité et (2) se situe avant le retournement vers le principe (II 4 [12] 5, 30-34).

le degré infime de l'âme (III 4 [15] 1, 4-7).⁵⁹ La règle qu'il faut suivre pour faire la comparaison entre les deux matières découle de ce que je viens de citer à propos de la matière sensible : dans la mesure où toutes les deux n'ont pas d'essence propre à elles, elles sont indéterminées également ; dans la mesure, en revanche, où les rapports d'altérité qui constituent l'une et l'autre matière ont des termes différents, l'indétermination des deux matières doit être conçue différemment.

Même si, en effet, l'indétermination se trouve aussi dans les réalités antérieures, elle est tout de même sous une forme ; car cela n'est pas complètement indéterminé, mais «uniquement» dans la mesure où il se rapporte à sa perfection ; par contre, ce dont il est question à présent l'est complètement (III 4 [15] 1, 12-14).

Si l'indétermination totale de la matière sensible relève du fait que cette matière n'a pour essence que son altérité par rapport à toutes réalités, l'indétermination relative de la matière intelligible est l'effet d'un rapport d'altérité plus restreint, à savoir celui qui n'a pour terme que le principe absolu — ou, dans le cas de la matière de l'âme, le principe absolu et l'intelligence (V 1 [10] 7, 38-40).

Voilà donc ce que veut dire : être autre chose que le premier principe ou naître immédiatement de sa surabondance. Ce qui est désigné par ces expressions (a) n'a pas d'essence propre, mais est ce qu'il est exclusivement grâce à une altérité déterminée, à savoir celle qu'il entretient par rapport au principe absolu. C'est pourquoi (b) il se trouve dans un état d'indétermination qualifiée, ce qui est exactement le sens du terme plotinien «matière intelligible». (c) Pour concevoir un tel état à son tour, rien ne semble plus approprié que le modèle aristotélicien du devenir qui, en généralisant le schéma du façonnement artisanal, permet de considérer un objet comme le stade initial d'un développement par lequel certaines facultés spécifiques de cet objet se réalisent et le déterminent progressivement. Car c'est l'association, propre à ce modèle, de la spécificité à l'indétermination qui correspond parfaitement à l'intention de Plotin de concevoir une indétermination «sous une forme».

59. Pour l'éclaircissement de cette conception plotinienne, v. Denis O'Brien, «Plotinus on evil. . .», p. 127 ; «Plotinus and the Gnostics on the generation of matter» in *Neoplatonism and early christian thought*. Essays in honour of A.H. Armstrong, London, 1981, pp. 113-115. Du même auteur v. aussi «Théodicée gnostique, théodicée plotinienne'', ch. 3 (à paraître).

3.

Que Plotin mette en application le modèle aristotélien du devenir, il le justifie lui-même par le fait que l'intelligence qui devrait naître du premier principe est à concevoir par analogie avec la vue :

Puisque, en effet, l'intelligence est une sorte de vue, plus précisément une vue qui voit, elle sera une faculté qui est parvenue à son acte (III 8 [30] 11, 1-2).

Si je laisse de côté, pour l'instant, la prémisse qui veut que le produit du premier principe soit l'intelligence, il suffira de signaler que l'argument de Plotin suit le développement qu'expose Aristote dans *De anima* III 4, 429 a 13-24, à deux détails près : Aristote met l'accent plutôt sur la faculté de connaître — tandis que Plotin envisage son acte —, et Aristote ne se sert pas de l'analogie de la vue, mais de celle de la sensation en général. Quoi qu'il en soit, en recourant à la notion aristotélienne de l'intelligence, Plotin est également amené à reprendre à son compte le modèle péripatéticien du devenir.

C'est donc dans les termes de ce modèle que s'explique le propos déjà cité de Plotin, selon lequel tout ce qui provient d'un autre cherche sa propre essence. Qu'il cherche en même temps, comme le dit Plotin, son principe, on peut le comprendre sur la base de ce que j'ai exposé dans la section V ci-dessus. Ces deux explications, cependant, donnent lieu à deux questions au moins. (1) Peut-on, à la base de ces deux directions de la recherche, cerner une unité du désir ? (2) Alors que, dans la section V ci-dessus, j'ai retracé la manière dont Plotin expose le désir qu'éprouve de ses principes l'âme humaine parfaitement consciente de sa condition, Plotin, quant à lui, situe le désir du principe également à l'origine de l'intelligence, au stade où celle-ci n'est pas encore devenue connaissance. Ne faut-il pas trouver une explication spécifique de ce désir primordial ?

Avant de répondre, d'abord, à la seconde question je voudrais signaler qu'à deux étapes de sa genèse, l'objectif que désire l'intelligence et l'état qu'elle atteint effectivement ne se recourent que partiellement. A la première étape, l'intelligence — dont l'essence consiste uniquement à être différente de son principe — désire le bien absolu, c'est-à-dire qu'elle aspire à s'unir avec son principe, mais dans la mesure où ce désir est satisfait, l'intelligence se remplit en plus d'une vie multiple qui constitue l'objet en puissance de la connaissance intellectuelle (III 8 [30] 8, 32-34 ; VI 7 [38] 16, 14-22). A la seconde étape, l'intelligence qui vit auprès de son principe veut le saisir intellectuellement, mais n'y parvient que d'une façon indirecte, parce que son objet immédiat, c'est sa

propre essence multiple (V 3 [49] 11, 1-11).⁶⁰ C'est en raison de ces deux décalages de l'effet atteint par rapport à l'objet désiré, que l'on n'est pas en droit d'inférer la notion de ce dernier du résultat de l'acte animé par le désir.

Le premier désir du principe

Tout en distinguant le désir de l'intelligence, qui est qualifiée uniquement par son rapport d'altérité, du désir de l'intelligence achevée et de l'âme, je voudrais rappeler encore qu'en développant son concept de l'intelligence à travers des étapes consécutives, Plotin entend décrire une essence éternelle qui ne varie pas. Pour faire justice à son *intention*, il faut donc considérer comme une différence d'aspects coexistants ce qu'il présente sous la forme d'un processus. Que cette présentation ne réponde qu'au caractère *didactique* du discours, cette affirmation par laquelle Plotin prend ses distances par rapport à ses propres concepts, reste tout de même susceptible d'une interprétation critique (VI 7 [38] 35, 27-30) : ce dont l'auteur a l'air de rabaisser la valeur théorique c'est la conception aristotélicienne du devenir temporel que la *condition historique* de Plotin lui semble imposer à condition qu'il veuille s'expliquer d'une façon ou d'une autre.

Pour ce qui est donc des désirs de l'intelligence, il me paraît difficile de repérer, dans les nombreux passages où il en est question, une seule référence explicite à son désir primordial. Par contre, on tombe sur un désir qui semble avoir le même objet : le désir de l'intelligence achevée qui veut saisir son principe plus immédiatement que par sa connaissance (III 8 [30] 9, 19-22 et 29-32). Néanmoins, il faut inférer, en outre, un désir primordial du fait que Plotin, d'une part, appelle « mouvement qui a été rempli » la vie dirigée vers le premier principe et qui précède l'achèvement de l'intelligence, et qu'il identifie par ailleurs tout mouvement autour du premier principe avec le désir en général (VI 7 [38] 16, 14-

60. Voilà le phénomène que visent R. Arnou, *Le désir de Dieu . . .*, p. 99, et P. Hadot (« L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne » in *Proclus et son influence*, Zürich, 1985, p. 18-20 ; *Plotin. Traité 38*, pp. 38 et 275), quand ils évoquent l'échec ou l'illusion de l'intelligence qui veut saisir son principe par la connaissance. Cependant il ne faut pas, me semble-t-il, isoler ce cas particulier où la connaissance ne correspond pas au désir qu'elle devait satisfaire. Car l'échec de ce désir est précédé et préparé par un autre qui se distingue du premier plutôt par son moindre degré que par un aspect de principe : la vie multiple de la première étape n'est pas, comme je voudrais montrer par la suite, désirée, et elle suscite, dans l'intelligence, la curiosité d'elle-même, c'est-à-dire le désir de se développer par la connaissance d'elle-même (v. ci-dessous pp. 54-59). Par rapport à ce dernier désir, au demeurant, la connaissance de l'intellect est tout autre qu'un échec.

19 ; III 9 [13] 9, 3-4). En ajoutant en effet, dans le texte allégué en premier lieu, que le mouvement rempli «n'était plus simplement mouvement» (ligne 18), Plotin assigne sa place au mouvement qui est désir : c'est le mouvement simple qui n'est pas encore rempli. Sans aucun désir qui précède, la remarque que le mouvement a été rempli n'aurait pas de sens. C'est pourquoi je suppose que la vie de l'intelligence non encore connaissante est précédée — au sens logique, selon Plotin — d'un désir. Il me semble plausible d'associer ce désir au retournement par lequel ce qui était uniquement autre que le premier principe passe à un état où il est rempli (V 2 [11] 1, 9-10).⁶¹ Du fait que, d'après les trois passages, l'intelligence primitive vit ou se dirige *vers son principe*, je me crois autorisé à inférer que l'objet du premier désir c'est le principe absolu et non la vie auprès de lui telle qu'elle résulte effectivement de ce désir.

Quelles sont donc les indications de Plotin qui laissent entrevoir la signification philosophique qu'il prêterait à ce désir primordial ?

1.

Etre différent du premier principe, c'est, d'après Plotin, la condition nécessaire et suffisante qui fait que quelque chose a besoin de ce principe et se rapporte, par conséquent, à ce dernier comme à son bien.

Il n'est donc même pas bon pour lui-même, mais pour les autres ; car ce sont ceux-ci qui ont aussi besoin de lui, alors que lui, il n'aurait pas besoin de lui-même (VI 7 [38] 41, 28-30).

Comment concevoir cette bonté et ce besoin ? La réponse à cette question pourrait-elle être fondée sur le simple rapport d'altérité ?

61. En commentant le passage évoqué du traité VI 7 [38], P. Hadot distingue deux mouvements de l'intelligence naissante par rapport au bien absolu : son éloignement et son retour («Plotin. Traité 38», p. 268). Dans son article «L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience plotinienne» en revanche, il ne fait pas la différence entre l'altérité, le mouvement, la puissance d'un côté et la vie de l'intelligence de l'autre (*Proclus et son influence*, p. 17-18). Le plus souvent, Plotin lui-même, il est vrai, passe sous silence l'opposition qui caractérise l'intelligence avant qu'elle ne passe à son achèvement. Mais si l'on se donne comme règle méthodologique d'exploiter chaque fois les textes qui traitent le sujet respectif de la manière la plus explicite, il faut, dans le cas présent, s'en tenir surtout au premier chapitre du traité V 2 [11] : la genèse de quelque chose d'autre est suivie de son retournement vers son principe (lignes 9-10). Pour faire abstraction de la présentation temporelle, on pourrait interpréter ce passage en disant que la vie près du principe comporte un élément d'altérité par rapport à celui-ci, un élément qu'elle ne réussit pas à surmonter complètement.

C'est impossible, parce que toute réalité qui n'est que distincte d'une autre reste tout à fait indifférente à son égard. Plotin ne recourt pas non plus au caractère contingent du produit — un concept des théologies chrétienne et islamique — pour justifier son indigence par rapport à son principe. Au contraire, l'inexistence du monde intelligible n'est même pas, selon Plotin, pensable, parce que son existence découle éternellement de l'essence même de son principe (VI 9 [9] 9, 10-11 ; II 4 [12] 5, 24-28). A partir de ces considérations je suis enclin à conclure que ce qui naît immédiatement du débordement du premier principe a besoin de celui-ci dans la mesure où il n'est pas seulement distinct de sa «source», mais à la fois, grâce à ce rapport d'altérité particulier, un indéterminé «sous une forme» ou qualifié. Car, pour qu'il garde cette qualification, il faut que ce soit le premier principe et rien d'autre dont l'indéterminé est distinct. Si l'on est prêt à tirer cette conclusion, qui n'est pas expressément énoncée dans les textes, on devra reconnaître que l'aspiration et le retournement primordiaux vers le principe ne font que traduire le besoin que je viens d'expliquer.⁶²

2.

Un autre point de vue qui permet d'interpréter le désir primordial, c'est l'observation que ce désir se distingue du désir de connaître le principe par une intuition intellectuelle. Cette distinction est cautionnée par le fait que le désir primordial, le «mouvement simple», doit précéder le «mouvement rempli», c'est-à-dire la vie qui se dirige vers son principe sans être connaissance, tandis que le désir de connaître le principe a pour conséquence l'achèvement de l'intelligence en tant que telle. Dans un autre contexte Plotin expose la raison pour laquelle le désir du bien est plus fondamental que celui de la connaissance (VI 7 [38] 20, 18 - 21, 6). Ce texte est écrit dans la perspective d'un homme qui cherche à établir une hiérarchie des valeurs. C'est pourquoi l'argument de Plotin prend comme point de départ non pas le stade primordial de l'intelligence, mais la réflexion de la raison humaine. Elle doit admettre, d'un côté, que

ce qui possède l'intelligence, ne s'arrête pas à cet échelon, mais cherche à nouveau le bien,

et de l'autre,

62. Si le premier désir repose sur un besoin compréhensible, on peut sortir de l'embarras qui s'exprime dans le propos de R. Arnou selon lequel il convient d'expliquer le désir de l'intelligence à partir du désir *instinctif* de tout être qui, dans le stade de son imperfection, se retourne vers son principe (*Le désir de Dieu*. . . , p. 99).

que l'on «cherche» l'intelligence, quant à elle, à cause d'un raisonnement, mais le bien aussi avant le raisonnement (*ibidem*, ch. 20, lignes 20-22).

Même si l'intelligence, dans sa genèse, ne se cherche pas elle-même à cause d'un raisonnement, elle est concernée, me semble-t-il, elle aussi, par ce qu'expose le passage cité à l'égard du rôle fondateur du bien. Car, comme Plotin l'explique par la suite, l'intelligence ne peut être, en principe, désirée que parce qu'elle a, grâce à son origine dans le bien et grâce à sa tendance vers le bien, l'aspect du bien (*agathoeidês*, ch. 20, lignes 23-24, ch. 21, lignes 2-6). C'est donc de toute façon le bien ou le premier principe qui est désiré le premier.

Mais je suppose que cela n'a pas la même signification dans le cas de l'intelligence qui est en train de naître d'une part et dans les cas de l'âme humaine et de l'intelligence achevée de l'autre. Car l'âme humaine, avant de réfléchir, n'aspire au bien que d'une manière implicite, dans la mesure où elle désire explicitement, par exemple, une existence perpétuelle ou bien sa propre excellence (*ibidem*, ch. 20, ligne 22 ; ch. 25, ligne 26). L'intelligence achevée, en revanche, désire une intuition plus immédiate du bien que ne l'est la connaissance, parce que celle-ci, en n'exhibant qu'une trace du bien, renvoie au modèle de cette trace (III 8 [30] 9, 29-32 ; ch. 11, 19-21). C'est pourquoi le désir de l'intelligence naissante se distingue des autres désirs du bien par le fait qu'il vise son objet immédiatement et sans connaissance précédente dont il se démarquerait. Si l'on considère, comme il le faut, que par «intelligence naissante» et «intelligence achevée» Plotin entend des aspects d'une seule et même essence, que signifie sa thèse concernant le désir primordial du bien ? Elle laisse entendre la raison pour laquelle l'intelligence ne peut pas se contenter de sa connaissance achevée, mais doit désirer saisir de façon plus immédiate son principe : c'est parce qu'elle a pour fond, entre autres éléments, le désir de s'unir au premier principe.

Le problème de l'unité du désir

Alors que, pour examiner le désir primordial de l'intelligence, il faut se contenter de quelques rares indications dans les *Ennéades*, le désir de l'intelligence qui a pour objet une connaissance apparaît dans un contexte que Plotin a exposé à plusieurs reprises et de manières différentes sans livrer à ses exégètes la clef d'une synthèse ; ce contexte, c'est bien sûr le passage qu'effectue

l'intelligence de la vie à la connaissance.⁶³ A vrai dire, pour formuler un concept fidèle du désir de la connaissance, il faudrait comparer toutes les versions différentes que Plotin présente du passage à la connaissance, et cela reviendrait à écrire un livre. C'est pourquoi je me borne à une hypothèse : dans la mesure où il est possible de reconnaître, dans ces versions différentes, le désir de saisir *d'une façon intellectuelle* le premier principe, on est fondé à affirmer que dans le concept de ce désir, Plotin a réalisé l'unité des deux directions du désir, c'est-à-dire celle qui est orientée vers le principe et celle qui est orientée vers l'essence de ce qui désire. Car, en désirant *connaître* son principe, l'intelligence qui n'est pas encore intelligence, mais vie, désire son propre achèvement, la réalisation d'elle-même. Plotin lui-même n'exprime pas cette idée de l'unité du désir, mais, dans un des textes pertinents, après avoir évoqué le désir du principe, et affirmé que ce désir engendre la connaissance du principe (V 6 [24] 5, 8-12), il enchaîne :

63. Bon nombre d'exégètes de Plotin ont étudié le sujet, soit (a) dans le cadre d'un thème plus compréhensif ou d'un commentaire, soit (b) dans des articles qui lui sont consacrés exclusivement. (a) R. Arnou, *Le désir de Dieu . . .*, p. 97-102 ; Jean Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, pp. 46-50, 71-81 ; Hans-Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geist-metaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 313-318 ; M. Atkinson, *Plotinus, Ennead V.1*, Oxford, 1983 ; P. Hadot, *Plotin. Traité 38*. (b) R. Arnou, «L'acte de l'Intelligence en tant qu'elle n'est pas Intelligence» in *Mélanges Joseph Maréchal*, II, Bruxelles-Paris, 1950, 249-262 ; José Igal, «La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)», *Emérita* 39 (1971), 129-157 ; Frederic M. Schroeder, «Conversion and consciousness in Plotinus, *Enneads* 5, 1 (10), 7», *Hermes* 114 (1986), 186-195 ; A.C. Lloyd, «Plotinus on the genesis of thought and existence», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987), 155-186. — Dans mon exposé je prends provisoirement pour acquis ce qui ne fait pas l'objet de discussions entre ces interprètes, surtout la division en deux étapes de la genèse de l'intelligence, même si Plotin n'en fait pas toujours état ; en V 6 [24] 5, 5-19, par exemple, il n'en dit pas un mot. D'autre part, la littérature ne répond pas encore, par des comparaisons détaillées entre les différents textes, aux questions suivantes. Pour se rendre compte qu'elle a raté la connaissance du principe simple, l'intelligence ne doit-elle pas le connaître déjà ? Les différentes manières dont, selon Plotin, «naît» la réalité, l'objet de l'intelligence, étant les suivantes : l'intelligence l'engendre ; les éléments de la réalité «naissent» successivement dans l'intelligence qui vit auprès de l'un ; ils «naissent» de cette vie, dès que l'intelligence, en regardant vers son principe, la fait limiter par celui-ci — peut-on les harmoniser ? Aux pages suivantes, j'ai essayé de contourner les difficultés qui se cachent derrière ces questions-là : j'ai supposé un élément cognitif dans la vie de l'intelligence qui précède la connaissance proprement dite, et en ce qui concerne l'objet de cette connaissance, j'ai suivi, sans ambition de synthèse, Plotin qui tantôt veut que l'intelligence le découvre en elle-même, tantôt affirme qu'elle l'engendre.

Car, d'autre part, c'est dans la connaissance de celui-ci «à savoir du principe» qu'elle se connaît elle-même par accident. Car, regardant vers le bien, elle «à savoir l'intelligence» le connaît. D'autre part, en effet, elle se connaît elle-même en tant qu'agissant (*ibidem*, lignes 16-18).⁶⁴

Pour établir la connaissance réflexive de l'intelligence, Plotin semble faire allusion à la thèse d'Aristote suivant laquelle le savoir (humain, contrairement à celui de Dieu!) a toujours pour objet quelque chose d'autre et ne porte sur lui-même qu'en second lieu (*Méta.* XII 9, 1074 b 35-36). D'une façon plus élaborée qu'Aristote, Plotin rattache la connaissance réflexive à celle d'autres objets dans la mesure où il fait de l'activité de connaître autre chose le motif de la connaissance de soi-même. Par ce biais, il ne modifie pas la notion du désir dont il est parti, mais il montre comment l'intelligence même apprend que son désir implique et produit davantage qu'elle n'a visé directement, à savoir sa propre activité intellectuelle et, par là, l'achèvement de sa propre essence.

Ce n'est pas non plus dans d'autres passages que Plotin s'explique plus en détail et plus décidément sur la question de savoir si le désir de l'intelligence réunit en lui-même — et non pas seulement par l'intermédiaire de ses effets — ses deux objets, l'achèvement de l'intelligence et la saisie de son principe. Toutefois, il ne me semble pas inutile d'exposer par la suite deux textes qui représentent, au premier abord, les deux tendances du désir de l'intelligence. Même si cette démarche ne conduit pas à une réponse satisfaisante, elle contribuera au moins à mieux cerner le problème en termes plotiniens.

Le désir de connaître le principe

C'est dans le même texte que Plotin explicite le plus aussi bien l'objet du désir de l'intelligence que les limites qui empêchent l'intelligence d'atteindre parfaitement son objectif (V 3 [49] 10, 46 - 11, 16). En accord avec le contexte, Plotin commence, dans ce passage, par opposer la nature du premier principe et ce que veut dire connaître : le principe possède tout simplement ce qu'il est, alors que la connaissance est à la fois une aspiration et une sorte de découverte faite par celui qui était à la recherche de quelque chose (ch. 10, lignes 46-49). Le texte évoqué tout à l'heure (V 6 [24] 5, 8-12) confirme ce qui est plutôt étonnant à première vue : bien

64. A la ligne 17 je traduis le texte transmis des *Ennéades* (. . . *blepôn auto noei.*) et non pas la conjecture de Henry-Schwyzler, t. III, p. 404 (*blepôn auton noei.*), parce que, dans le *au heauton* de la ligne suivante, je vois le signe d'une opposition à l'expression précédente qui doit, par conséquent, désigner autre chose que *heauton*, à savoir non pas l'intelligence même, mais le bien.

que la recherche s'achève dans la connaissance, celle-ci ne satisfait pas le désir, mais l'accompagne. La raison pour laquelle elle ne le satisfait pas, Plotin la laisse entrevoir dans le même passage :

Le bien même donc n'est pas obligé à connaître rien ; car le bien n'est pas autre que lui (V 6 [24] 5, 10-12 ; cf. VI 7 [38] 40, 51-54).

Autrement dit, ce qui nécessite la connaissance, c'est le manque d'identité avec le bien, le même manque qui est à l'origine du désir ; c'est pourquoi Plotin peut dire du bien :

Que chercherait-il, en effet, ou que désirerait-il (VI 7 [38] 40, 54-55) ?

Pour des raisons bien compréhensibles, que j'ai exposées dans la section V ci-dessus, le désir vise à surmonter complètement ce manque d'identité. La connaissance, en revanche, ne parvient pas à cet objectif, parce qu'il lui est essentiel de se distinguer elle-même de son objet (*ibidem*, ch. 39, 5-7). On est même fondé à dire que, grâce à cette conscience d'altérité, la connaissance renforce encore le désir.

C'est ainsi que je m'explique le propos de Plotin qui veut que la connaissance soit une aspiration — pour revenir au passage de V 3 [49] 10/11. D'après ce texte, ce n'est pas seulement en tant qu'aspiration que la connaissance ne peut pas être attribuée au premier principe, mais aussi en tant que découverte qui est précédée d'une recherche. Pour préciser ce second point, Plotin prend pour acquis que la connaissance que l'on peut envisager de prêter au premier principe n'est que la connaissance de lui-même, puisqu'elle est moins indigente que celle d'un objet « extérieur » et que, par là, elle est la connaissance la plus parfaite (*ibidem*, ch. 13, 12-16). Toutefois elle ne profiterait en rien au premier principe dont l'essence appartient à lui-même avant toute connaissance (*ibidem*, ch. 10, 46-48). D'autre part, se découvrir soi-même, cela veut dire : s'approprier distinctement des éléments du moi auparavant cachés ou confondus. Cela me paraît être la raison pour laquelle Plotin ajoute :

. . . en revanche ce qui se développe lui-même, peut bien être multiple (*ibidem*, ligne 51).

C'est donc sous sa forme la plus parfaite que la connaissance implique la multiplicité de son sujet et s'avère, de ce fait, étrangère au premier principe.

J'ai exposé cette argumentation, si succincte qu'elle soit dans le texte, parce qu'elle marque la limite de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi Plotin tire immédiatement une conclusion à l'égard de l'intelligence :

Par conséquent, aussi quand cette intelligence multiple veut connaître l'au-delà, elle «veut connaître», certes, celui-là même dans son unité, mais, bien qu'elle veuille l'atteindre dans sa simplicité, elle finit toujours par recevoir un autre qui a été multiplié en elle (*ibidem*, ch. 11, 1-4).⁶⁵

Après avoir consacré le cinquième chapitre de ce traité V 3 à la démonstration du fait que l'intelligence se reconnaît elle-même dans ses objets, Plotin est en droit d'inférer la multiplicité de ce qu'elle connaît de la multiplicité de son essence. Mais si la multiplicité est tellement au cœur de l'intelligence, comment peut-elle, d'une façon ou d'une autre, désirer atteindre un objet simple ayant conscience de sa simplicité ? C'est dans la suite du texte que Plotin, en évoquant à nouveau le modèle aristotélicien du devenir, permet de trouver une réponse à cette question. Car il explique la différence entre les objets respectifs du désir et de la connaissance par la différence entre deux stades du développement de l'intelligence :

De cette façon, ce n'est pas en tant qu'intelligence qu'elle s'avance vers lui, mais en tant que vue qui ne voit pas encore, alors qu'elle finissait par posséder ce qu'elle a multiplié elle-même ; c'est ainsi qu'ayant en elle une certaine représentation, elle désirait, certes, d'une manière indéterminée un objet, mais elle finissait par recevoir en elle un autre tout en le multipliant (*ibidem*, ch. 11, 4-8).

L'intelligence désire donc atteindre le premier principe dans sa simplicité, quand elle se trouve à un stade que d'autres passages décrivent en termes de «vie » et d'«amour». Le texte cité montre, en revanche, qu'elle est également marquée, à ce même stade, d'une connaissance imparfaite qui nourrit son désir indéterminé d'atteindre le premier principe.⁶⁶ Sans que Plotin y renvoie expressément, on sera enclin à voir la source de cette connaissance

65. J'ai traduit le texte de l'*editio minor*, mais sans suivre la suggestion des éditeurs de sous-entendre *noei* après *ekéino* à la ligne 2. Puisque cela ferait dire à Plotin que l'intelligence connaît l'au-delà en tant qu'un, la suggestion revient à contredire la thèse trois fois répétée par la suite selon laquelle l'intelligence ne parvient pas à la connaissance désirée du principe simple. C'est pourquoi je retiens la suggestion antérieure de sous-entendre *ethelei noein*.

66. Selon A.C. Lloyd, («Plotinus on the genesis of thought and existence», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987) 164-165) la connaissance imparfaite, que Plotin, tout en suivant le modèle psychologique d'Aristote, appelle *phantasma*, est une des deux fonctions que l'image du bien absolu remplit dans le développement de l'intelligence ; l'autre fonction consisterait à amener l'intelligence à tendre vers la possession du bien. Ce n'est pas à cause de la distinction de ces deux fonctions que je fais état du passage indiqué de l'article de Lloyd, mais parce qu'il part de la thèse suivant laquelle l'intelligence, dès le début, ne se rapporte à l'un

dans le toucher dont il est question au chapitre précédent : si l'objet ne doit pas être multiplié, il n'est susceptible que d'être touché par ce qui n'est pas encore intelligence ; mais ce toucher est tout de même une « pré-connaissance » (*pronoousa, ibidem*, ch. 10, 41-44).⁶⁷ Pourtant Plotin n'incorpore pas cette expérience dans le raisonnement du chapitre 11, mais laisse au lecteur le soin de faire

que par l'intermédiaire de son image, à savoir l'image de l'un qui rend présent l'un à l'intelligence. Pourtant Plotin ne peut reconnaître comme vraie une pensée qui est obligée de s'appuyer sur une sorte d'empreinte de son objet, parce que celui-ci reste à l'extérieur d'elle (V 3 [49] 5, 21-26 ; cf. ci-dessous p. 49). Cette conception rigide de la vérité a pour conséquence que l'intellect ne peut pas se contenter de ce que Lloyd, si j'ose dire, est prêt à lui concéder : se rapporter à son principe uniquement par l'intermédiaire d'une image. Si l'intelligence, dans son rapport avec l'un qu'elle cherche, ne renonce pas à la vérité parfaite, elle doit dépasser les images et désirer son union avec son principe. Il me semble difficile de contester que ce désir d'un rapport immédiat se réalise dans le « toucher », auquel je vais faire allusion par la suite.

67. En deux articles (« Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin » in *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960, p. 136, et « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne » in *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, p. 17) P. Hadot a signalé que la vie de l'intellect comporte une certaine connaissance. Dans son livre *Plotin Traité 38* il privilégie, pour déterminer le rapport de l'intelligence vivante avec le bien, les métaphores du toucher et du contact, en traduisant aussi le verbe *epiballein* par « toucher » (p. 174). Pour justifier cette traduction et pour mieux faire comprendre ce que Plotin veut dire dans le passage VI 7 [38] 35, 21-23, P. Hadot renvoie au texte que je viens d'évoquer (V 3 [49] 10, 40-44). Mais là, il rend par « antérieur à la pensée » le seul mot qui pourrait désigner un élément cognitif, à savoir *pronoousa* (p. 342) ; ni le *Liddell-Scott* ni les autres passages où Plotin utilise le mot *pronoein* ne cautionnent une telle opposition entre *pronoein* (le plus souvent : prévoir) et « pensée ». Pourtant, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, la traduction par « antérieur à la pensée » ne semble pas vouloir dire, selon P. Hadot, que le toucher manque de tout élément cognitif ; sinon il ne parlerait pas, quelques lignes plus loin (p. 343), de « la "vision" du Bien vécue par l'Esprit naissant ».

D'autre part, il faut tenir compte de textes comme VI 7 [38] 16, 10-19, où Plotin oppose évidemment la vie auprès de l'un au regard dirigé vers lui (lignes 14-15). Sur ce passage, Armstrong pourrait fonder sa thèse selon laquelle le rapprochement mystique de l'un, en tant qu'élément de la théorie plotinienne, ne sert pas à expliquer comment l'un peut être l'objet de l'intelligence qui n'a pour contenu que les intelligibles multiples (*The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, pp. 68-69). Mais Armstrong renvoie et au texte que je suis en train d'interpréter (V 3 [49], 11), sans pour autant tenir compte du « toucher préconnaissant », et au passage VI 7 [38] 35, 19-33, où le rapprochement mystique serait bien distingué de la contemplation multiplicatrice. Cela n'empêche pas que Plotin, dans ce texte, attribue une intuition du bien à l'intelligence qu'il caractérise par son amour opposé à sa connaissance (implicitement aux lignes 21-22 où je sous-entends, à la différence de la traduction Hadot, un second *blepei* après *tên de* qui reprend le *blepei* attaché

le lien entre la représentation que l'intelligence a de son principe et la «pré-connaissance» qu'elle a vécue. Autrement dit, le désir de l'intelligence, d'après le texte cité, ne tend pas à maintenir ou à répéter le toucher, mais il est dirigé par un certain pressentiment qui provient probablement de cette expérience du toucher.

Ce pressentiment qui précède la vraie connaissance est hautement ambivalent : par rapport au premier principe, son objet, il est au moins relativement approprié, car il inspire à l'intelligence le désir d'atteindre le principe dans sa simplicité ; par rapport à la connaissance intellectuelle, en revanche, il est imparfait et engendre, de ce fait, le désir d'une connaissance achevée. Relevant du stade où l'intelligence est une vie imparfaitement cognitive, le désir reflète les deux aspects que je viens d'évoquer : fidèle à la sagesse, si j'ose dire, du pressentiment, il ne vise qu'à atteindre (*epiballein*) le principe simple, mais dans la mesure où l'intelligence, par ce désir, tend à sa propre perfection, elle veut connaître (*noein*) son principe (ch. 11, ligne 1-3). En juxtaposant les deux sortes de désir, à savoir le désir d'atteindre et le désir de connaître, Plotin prépare le lecteur attentif à se rendre compte de la double limite de l'intelligence : d'un côté, elle est, comme il vient d'être dit, essentiellement multiple et n'est pas à même de connaître ce qui est simple, de l'autre, son pressentiment qui fait justice à la simplicité de son principe s'avère insuffisant dans la mesure où il ne consiste pas à atteindre ce principe, mais suggère de désirer cet objectif.⁶⁸

Alors que ces limites existent au plan des faits, on peut dire que le désir les dépasse et se présente, par là, comme plus proche du principe que ne le sont la vie et la connaissance. Mais pour ce qui est de la double orientation du désir, vers le principe et vers l'essence de l'intelligence, on ne peut trouver l'unité de ces deux tendances dans le texte cité qu'à condition de minimiser la différence entre «atteindre» et «connaître». En effet, le désir de

à *tên men* ; explicitement aux lignes 22 et 30). Comment peut-on écarter pareille intuition, s'il est question du savoir que l'intelligence a de son principe ?

Il n'en reste pas moins qu'il faut confronter clairement les textes qui, de fait, se contredisent au pied de la lettre : par exemple, l'intelligence regarde son principe - elle ne le regarde pas ; ensuite, on peut essayer de les interpréter sur un fond commun. Dans le présent article, je dois me priver de l'une comme de l'autre démarche.

68. La condition de l'intelligence paraît moins compliquée en VI 7 [38] 35, 19-33, où Plotin oppose la connaissance de ce que l'intelligence possède en elle-même à l'intuition amoureuse — qui n'est pas connaissance — de son principe qui est au-delà d'elle-même. Dans cette intuition, l'intelligence atteint son principe, ne souffre donc pas de l'imperfection qui s'attache, selon le texte cité, à la représentation du principe. Mais d'autre part, en VI 7 [38] 35, 19-33, Plotin ne fait pas la part du rôle que le désir joue dans le passage de l'intuition à la connaissance.

saisir d'une manière cognitive le principe comprend les deux tendances, mais Plotin, il faut le dire, ne fait pas expressément état de cette unité du désir de l'intelligence. Qui met l'accent sur ce silence et sur la différence entre «atteindre» et «connaître», sera enclin à estimer que le désir n'arrive pas à surmonter l'opposition entre les deux objectifs qui résultent, tous les deux, du fait que l'intelligence naît d'un principe : se rattacher à ce principe et réaliser sa propre essence. On peut, certes, proposer la formulation suivante : se rattacher au principe *pour* réaliser sa propre essence ; mais cette synthèse fonctionnelle n'enlève pas l'opposition.

L'opposition des deux sens du désir

Dans d'autres textes, Plotin lui-même met au premier plan la différence entre les deux approches cognitives en les répartissant entre les deux états ou aspects de l'intelligence que l'on peut identifier schématiquement avec la vie et la connaissance. Au plan du désir, cette tendance vers la différenciation se traduit par un dédoublement des objectifs tel qu'il se manifeste dans le traité III 8 [30], lequel se situe, chronologiquement, entre les deux passages cités (V 6 [24] 5 et V 3 [49] 10-11) qui ne font état, l'un et l'autre, que du désir de connaître le principe. A cette unité, au moins apparente, du désir, Plotin n'oppose pas expressément, dans le traité III 8 [30], une conception de sa double direction, mais en fait il évoque, au chapitre 8, la tendance vers l'achèvement de l'intelligence, et au chapitre 9, la tendance vers l'intuition du premier principe.

Après avoir observé, au chapitre 8, que la vraie vie s'identifie avec la «considération théorique», Plotin enchaîne :

Les deux étant donc une seule chose, comment, d'autre part, cette chose une est-elle multiple ? C'est parce qu'elle ne considère pas une seule chose. Car, même quand elle considère l'un, elle ne le considère pas en tant qu'un ; sinon, elle ne devient pas intelligence. Au contraire, après avoir débuté en tant qu'un, elle ne restait pas telle qu'elle avait débuté, mais devenait multiple à son insu, comme si elle était alourdie, et se développait elle-même en voulant posséder tout — combien aurait-il mieux valu pour elle de ne pas le vouloir, car «en le voulant» elle devenait le deuxième ! (lignes 30-36)

D'après ce passage, le désir de l'intelligence s'insère, en principe, dans le développement de ce qui, selon le traité postérieur déjà cité (V 3 [49] 10), se cherche lui-même. Pourtant deux différences tombent sous le sens. (1) Ce n'est que dans le texte antérieur (III 8 [30] 8, 32-34) que Plotin rend raison de ce développement de l'intelligence : elle ne connaît pas la multiplicité qu'elle est devenue — en vivant auprès de son principe, pourrait-on ajouter

(VI 7 [38] 16, 14-19) — , mais sa plénitude ne peut lui échapper complètement, ce qui explique sa curiosité par rapport à elle-même (*polupragmonein heauto*, V 3 [49] 10, 46-47). (2) Même si l'intelligence désire se découvrir elle-même selon les deux passages, Plotin met en relief, dans le passage antérieurement écrit, un aspect particulier de ce désir : posséder tout.

Posséder tout, c'est d'après Plotin un préalable de la connaissance universelle qui constitue l'intelligence. Car, pour être vraie, cette connaissance ne doit pas porter sur un objet différent du sujet connaissant, sinon le même sujet possédera ses objets dans la mesure où il les connaît, et il ne les possédera pas en réalité, mais uniquement leur impression, alors que les êtres mêmes lui restent extérieurs ; et cela, ce n'est pas la vérité (V 3 [49] 5, 23-26). Par conséquent, l'intelligence doit être ou posséder elle-même tout ce qu'elle connaît en tant qu'intelligence. C'est par rapport au premier principe que se révèle l'exclusivité de cette connaissance parfaite de l'intelligence ; car, ne pouvant être possédée par l'intelligence, son principe ne peut donc pas être connu par elle non plus (cf. V 1 [10] 7, 21-22). Par là, on peut bien se rendre compte du fait que ce n'est pas seulement la tendance à s'approcher le plus possible du principe absolu qui s'explique par l'analyse que fait Plotin de l'âme et de l'intelligence ; mais c'est également la tendance à s'éloigner du principe qui se fonde sur sa conception de l'intelligence, et non pas sur son idée du principe suprême.⁶⁹

«Posséder tout». Alors qu'en désirant posséder l'objet de sa connaissance, l'intelligence se prive de saisir à sa manière le premier principe, c'est en désirant posséder *tout* qu'elle aspire implicitement à la création de son objet, ce qui marque un autre as-

69. Je m'oppose donc à une interprétation, telle que J. Trouillard l'a proposée, de la théorie plotinienne de l'intelligence (*La procession plotinienne*, Paris, 1955, pp. 46-50, cf. p. 81). Pour reconstituer cette théorie, Trouillard se fonde sur deux éléments opposés : (1) le mouvement qui part de la puissance de l'un et qui tend à assimiler à celle-ci ce qui a émané d'elle ; (2) les obstacles que rencontre ce mouvement, à savoir l'indétermination de tout ce qui procède de l'un et son écart de celui-ci (pp. 46-47). Bien que l'auteur reconnaisse que l'intelligence trouve son intérêt à se perfectionner, parce que cela veut dire : s'approprier son «bouillonnement intérieur» (p. 47), il cherche à expliquer ce que constitue l'intelligibilité de l'intelligence par la volonté inconditionnée de surmonter les deux obstacles (pp. 47 et 50). Cette volonté, quant à elle, serait suscitée par la présence germinale du bien et finirait par s'identifier à la volonté par laquelle le bien se veut soi-même en nous (p. 50). C'est ainsi que J. Trouillard, en fin de compte, omet le désir de trouver sa propre essence et, ce qui me paraît plus fondamental, n'accepte pas, pour retracer la théorie de l'intelligence, d'autres éléments que ceux qu'il puise dans le concept de l'un, source de l'émanation.

pect de son détachement du principe. Car au niveau du principe, il n'y a pas encore, comme le dira Plotin plus loin (III 8 [30] 9, 53-10, 1), le tout, mais uniquement la puissance active du tout (cf. V 3 [49] 15, 32-35). Si donc l'intelligence qui, d'une façon ou d'une autre, atteint son principe et n'y voit que cette puissance pure (VI 7 [38] 36, 19-23 ; V 3 [49] 7, 7-8, cf. 9-10), dirige son désir vers toute la réalité, à savoir vers le produit éventuel de cette puissance, elle tend vers ce qui, par sa constitution même, se démarque du principe et qui, pour être connu, exige une démarcation analogue de la part de celui qui veut le connaître.⁷⁰ D'après le passage cité, l'intelligence se démarque effectivement de son unité primordiale en développant sa multiplicité cachée dans un premier temps. De même que le tout a besoin d'une unité englobante pour ne pas se perdre dans l'indétermination (VI 6 [34] 1, 23-24), de même la possession de toutes choses n'est qu'une des prémisses de leur connaissance, et l'intelligence doit, pour opérer cette connaissance, faire partir son regard du premier principe, c'est-à-dire l'unité indifférente qui permet de saisir les différences (V 1 [10] 7, 17-20). C'est pourquoi le désir de posséder tout, pour aboutir à une connaissance, doit s'unir au désir d'atteindre le principe.

Toutefois, dans le traité III 8 [30], Plotin ne fait pas la synthèse des deux désirs, mais les évoque séparément. Pour ce qui est de l'intuition du principe, Plotin en traite au chapitre 9, lorsqu'il explique quel est le fondement de *nos* jugements sur le premier principe (lignes 16-19). Ce n'est pas, répond-il d'abord, l'intelligence telle qu'elle nous fait connaître les autres choses et elle-même, mais plutôt une ressemblance du principe qui réside en nous (lignes 19-23). Pour préciser ce concept, il propose, quelques lignes plus loin, encore l'intelligence (ligne 29) et continue de la manière suivante :

L'intelligence doit plutôt remonter, en un certain sens, en arrière, et, d'une certaine façon, se remettre elle-même, qui a une double face, à ce qui est derrière elle, si bien que, là-bas, elle ne doit pas, dans son ensemble, être intelligence, si

70. D'après V 1 [10] 7, 10-11, l'intelligence doit même se détacher de la puissance pure pour regarder les produits de celle-ci ; cf. l'interprétation de F.M. Schroeder, *Conversion and consciousness in Plotinus*, p. 193. Cet aspect de la perfection de l'intelligence semble avoir échappé complètement à R. Arnou, quand il affirme que c'est en atteignant le bien suprême et l'ivresse que l'intelligence se perfectionne en tant que deuxième hypostase («L'acte de l'Intelligence en tant qu'elle n'est pas Intelligence» , p. 261). Bien qu'en s'appuyant sur III 9 [13] 9, 22, Arnou ait remarqué plus haut que c'est en pensant que tend à sa perfection tout ce qui pense (*ibidem*, p. 253), il détermine la perfection de l'intelligence uniquement selon les critères dont j'ai fait état dans la section V.

elle veut regarder celui-là. Car elle est, elle-même, la première vie . . . (lignes 29-33).

Le fond de nos discours sur le premier principe, c'est donc, en dernière analyse, la vie de l'intelligence, c'est-à-dire le stade où, plus elle ressemble à son principe, moins elle est développée en tant qu'intelligence. Cependant Plotin ne traite pas ce fond comme un état de choses, mais comme un objet du désir : pour que nous ayons une intuition du premier principe, il faut que l'intelligence qui nous la communique désire elle-même cette intuition.

Le texte cité, certes, oscille entre deux concepts de l'intelligence : (a) elle s'identifie avec la connaissance de sorte qu'en rentrant dans la vie pure, elle se quitte elle-même ; (b) elle a une double face et retrouve donc dans la vie une partie d'elle-même. Mais il n'en reste pas moins que, suivant ce texte, en désirant voir son principe, l'intelligence s'engage dans l'abandon au moins partiel de son essence. C'est Plotin lui-même qui définit l'autarcie relative de l'intelligence en lui attribuant le besoin non seulement d'elle-même, mais aussi de sa connaissance réflexive (V 3 [49] 13, 17-19). En cherchant sa vie primordiale simple, l'intelligence renonce évidemment à la satisfaction de ce besoin-là, car elle annule son préalable, le développement d'elle-même.

C'est ainsi que Plotin peut faire apparaître comme incompatibles les deux objectifs de l'intelligence, bien qu'ils forment, selon d'autres textes, ce qu'on peut appeler une unité fonctionnelle : ou bien, en connaissant son principe, l'intelligence se reconnaît elle-même dans l'activité cognitive (V 6 [24] 5, 16-18), ou bien, pour saisir sa propre multiplicité, l'intelligence doit partir d'une intuition de l'unité absolue (V 1 [10] 7, 17-20). Si l'analyse humaine parvient quand même à concevoir cette unité fonctionnelle, comment est-il possible que le désir de l'intelligence absolue ne s'approprie pas pareille conception pour surmonter l'opposition entre ses deux tendances ? Selon les textes, le désir précède la connaissance (avant tout V 6 [24] 5, 9-10, et V 3 [49] 11, 11-12). Justement, si cela n'a pas un sens temporel qui permettrait une correction ultérieure du désir, Plotin est fondé à présenter le désir comme le reflet des besoins de l'intelligence tels qu'ils découlent de ses conditions antérieures à la connaissance achevée. Et la condition fondamentale consiste à dépendre, simplement en tant qu'autre, d'un principe qui charge cet autre de son propre façonnement. D'où les deux besoins et les deux objets du désir : atteindre le principe — c'est-à-dire s'en assurer — et réaliser la connaissance parfaite.

Deux désirs — deux critères de valeur

Pour revenir à la question dont je suis parti, il va sans dire que le désir de l'intelligence ne tend pas à la communication de biens. Il est acquisitif dans la mesure où il a pour objet le bien suprême — car même en désirant s'identifier à ce bien, l'intelligence aspire à une amélioration de sa condition —, et il est producteur en tant qu'il porte sur la possession de tout, parce que ce «tout» n'existe pas ; ce qui précède ce désir compréhensif, ce n'est que la puissance active de tout. Elle ne s'exerce pas par elle-même, séparément, mais à travers l'activité cognitive et, à la fois, productrice de l'intelligence :

Il n'était pas permis qu'en regardant vers celui-là elle ne connût rien ni, d'autre part, «qu'elle connût» ce qui «se trouverait» dans celui-là ; car elle ne l'engendrait pas elle-même. De celui-là, elle recevait donc la puissance d'engendrer et d'être remplie de ce qu'elle a engendré de sorte que celui-là donnait ce qu'il ne possédait pas lui-même (VI 7 [38] 15, 16-20).

C'est donc grâce à son intuition du premier principe (cf. ligne 13) que l'intelligence devient capable de produire ce qu'elle veut posséder. Si on part, en revanche, de son désir de posséder tout, il implique, dans les circonstances signalées, le désir de produire tout, ce qui revient au désir de se développer et de se connaître elle-même. Et c'est par cette intention qui vise le produit que se distingue la génération intérieure de l'intelligence de celle du premier principe qui est parfaitement désintéressé à l'égard de son produit.

Même si l'activité productrice de l'intelligence ne l'entraîne pas à un niveau inférieur de la réalité, Plotin juge relativement mauvais, on l'a vu dans le texte cité plus haut, le désir de posséder tout : puisqu'il fait de l'intelligence la deuxième réalité, elle aurait mieux fait de ne pas vouloir cela (III 8 [30] 8, 35-36).⁷¹ La justification que Plotin avance de cette thèse se fait en deux étapes. (a) Le point de départ du développement désiré a une plus grande valeur que

71. V. ci-dessus p. 59. — C'est en confondant valeur relative et absolue que W. Beierwaltes conclut de ce texte que le développement de l'intelligence est «illégitime» et n'aurait pas dû avoir lieu («Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 16 (1972) pp. 175-176). Puisque, comme je suppose, ce verdict semblait à son auteur mettre en cause tous les effets du premier principe, W. Beierwaltes a restreint sa portée à l'aspect du détournement arbitraire par lequel l'être s'éloigne de son origine. Il est pourtant inutile de diviser la genèse de l'intelligence et de l'âme en deux aspects de valeur opposée, si l'on s'en tient à la relativité du jugement de valeur tel que Plotin l'a formulé.

son but (*ibidem*, ligne 38). (b) Car le but est d'une autre qualité que ce qui rassemble en lui le point de départ et le but, et ce qui rassemble les deux se distingue également du seul point de départ (*ibidem*, lignes 39-40).

On peut sans problèmes appliquer ce schéma abstrait aux différents aspects de l'intelligence : sa vie simple, sa totalité qui réunit vie et connaissance multiple, cette connaissance prise à part. Mais ce qui nous surprend et nous semble exiger une justification ultérieure, c'est que Plotin met sur le même pied (a) une différence de valeur, qui est à justifier et (b) des différences qualitatives, qu'il emploie à cette justification. Pourtant, ce qui nous gêne semble aller de soi pour Plotin, car, dans un autre passage, il infère même de la simple altérité entre le principe et son produit que le produit est inférieur à son principe :

Eh bien, ce qui «provenait» de celui-là, n'allait pas «être» identique avec lui. S'il n'est donc pas identique «avec lui», il est moins encore meilleur ; quelle chose serait, en effet, meilleure que l'un ou, d'une façon ou d'une autre, au-delà «de lui» ? Par conséquent, «il est» inférieur, et cela est plus indigent (V 3 [49] 15, 7-9).

En excluant implicitement et l'égalité et la simple diversité qui est neutre par rapport aux valeurs, Plotin peut passer d'une distinction au constat d'une différence de valeur.⁷² Dans le cas de l'intellect, ce constat doit favoriser son origine rattachée au premier principe, parce que, de ce principe, l'intellect a besoin non

72. C'est pourquoi l'altérité, dès qu'elle se rapporte au premier principe parfait, devient le principe de l'infériorité et du manque, comme l'a formulé R. Mortley (*Désir et différence dans la tradition platonicienne*, pp. 36-37). Dans ce contexte, Mortley avance deux thèses qui me paraissent discutables : (1) la diminution de la valeur ne peut pas provenir de la perfection même ; (2) étant transformée en principe de l'infériorité, l'altérité est devenue l'inverse de ce que Platon, en faisant un des principes, voulait qu'elle fût (p. 37). — (1) Indirectement, le premier principe est tout à fait à l'origine de la diminution de la valeur, parce que, du fait de sa surabondance, il engendre «autre chose» qui doit être inférieure à lui. C'est l'altérité spontanément produite qui entraîne l'infériorité, tandis que l'interprétation de R. Mortley donne lieu à penser que le principe parfait, pour produire quelque chose d'autre, a besoin d'un agent de la diminution de sa valeur ; cet agent risque d'être un second principe. (2) En parlant globalement de Platon, R. Mortley vise le «Sophiste» où Platon évite sagement de faire état du bien et de sa fonction fondatrice. Pour défendre sa thèse, R. Mortley devrait montrer qu'«autre que le bien», selon Platon, n'implique pas de perte de valeur par rapport au bien. Pourrait-il y parvenir étant donné que Platon revêt explicitement le bien d'une valeur supérieure à celle du savoir, de la vérité, et de l'être (*Rép.* VI, 508 e 5, 509 a 4-5, b 9-10) ? Face à ce texte, quel concept voudrait-on proposer pour trouver un référent du terme «autre que le bien » qui ne serait pas inférieur au bien ?

seulement en tant que connaissance, mais plus primitivement encore en tant que différent de lui (v. ci-dessus p. 50).

Mais il y a d'autres thèses et d'autres raisons. Dans mon introduction, j'ai déjà signalé que Plotin peut aussi considérer le stade primordial de l'intelligence comme matière intelligible qui «n'est pas encore bonne» (II 4 [12] 5, 34-35). Une contrepartie de cette estimation se trouve justement dans le traité III 8 [30], quatre pages après le jugement qui veut que le but du développement soit inférieur à son point de départ. Dans le onzième chapitre Plotin oppose l'autarcie du bien absolu à l'indigence de ce qui, pour sa part, n'est pas le bien et doit, de ce fait, le voir ou exercer une activité quelconque (lignes 8-11). C'est ainsi que l'intelligence a besoin du bien et est perfectionnée par lui dans la mesure où

la forme qui vient sur elle en provenant du bien lui donne l'aspect du bien (lignes 17-19).

Du fait de ce rapport au bien, la forme comporte, d'après la phrase suivante, une trace du bien. Et Plotin d'enchaîner :

Il a donc donné à l'intelligence qui voit de posséder sa trace qui est sur elle (lignes 22-23).

Ce n'est donc pas exclusivement grâce à un état de simplicité et d'informité (relative) que l'intelligence se rattache à son principe, mais elle y parvient aussi en passant à son activité parfaite, l'intuition. Sans aucun doute, il s'agit de deux genres de rattachement assez différents, mais selon le passage évoqué, le rattachement par la simplicité n'a même pas l'effet exclusif de rendre l'intelligence semblable à son principe. Au contraire, Plotin affirme qu'à partir de la qualité de la trace du bien, on peut concevoir la qualité de son vrai modèle (*archetypos* «!») (lignes 19-21).⁷³

73. A propos du traité VI 7 [38] P. Hadot a donné une interprétation de ce sujet qui va dans le sens inverse (*Plotin. Traité 38*, pp. 42-43, 55, 288, 291). Il me semble indéniable que dans ce traité 38 Plotin a poussé plus loin que dans le traité 30 son analyse de ce qu'est l'intelligence avant de connaître. Et surtout Plotin élabore dans le traité 38 sa pensée, parfois avancée auparavant déjà (VI 9 [9] 3, 4. 39 et 43-44 ; V 5 [32] 6, 4-5), selon laquelle le premier principe, en tant que source de toutes formes, est sans forme lui-même ; il ajoute que l'intelligence, dont la forme repose sur elle-même, est également sans forme, si le concept de forme inclut l'existence dans un substrat (VI 7 [38] 32, 34-38). Je ne peux pas ici aborder la question de savoir si cette démarche a amené Plotin à privilégier, comme le veut P. Hadot, généralement la vie de l'intelligence — par rapport à sa connaissance — dans la fonction de rendre l'intelligence semblable au bien absolu. Mais je voudrais évoquer deux passages où Plotin traite de la connaissance dans ce contexte.

(1) Pour répondre justement à la question de savoir quelle est l'unité concrète qui rend bons tous les objectifs de l'âme, il répète d'abord que

Que ce texte peut être considéré à juste titre comme contrepartie du passage qui détermine la valeur de l'intelligence primordiale en raison de son caractère matériel, cela est à inférer des premières lignes (1-8) du chapitre 11. Car là, Plotin définit d'abord

l'intelligence et sa vie sont désirés au fur et à mesure qu'ils ressemblent au bien (VI 7 [38] 21, 1-4), pour continuer :

Je «les» appelle «semblables au bien», parce que la vie est l'activité du bien ou plutôt l'activité qui provient du bien et que l'intelligence est l'activité qui a été déjà délimitée (lignes 4-6).

Cet argument tient compte d'un double effet qu'exerce le bien sur l'intelligence : il lui communique sa vie et il lui délimite cette vie pour la rendre connaissable et cognitive. Même si, pour l'intelligence achevée, les deux effets se cumulent de fait, le texte présente clairement l'effet cognitif — à savoir la délimitation — comme la raison spécifique pour laquelle l'intelligence achevée ressemble au bien ; car la délimitation, c'est l'élément constitutif que la connaissance en tant que telle doit au bien. Dans son commentaire, P. Hadot expose d'abord le contenu du passage (p. 287), mais en l'interprétant par la suite il insiste tellement sur le terme *energeia* (que j'ai traduit par «activité»), qu'il parvient au constat suivant : «L'Esprit dans sa totalité . . . est "semblable au Bien", précisément parce qu'il est premièrement et initialement Vie. . . » (p. 288). Dans la totalité de l'Esprit, P. Hadot inclut expressément l'Esprit achevé. Si Plotin avait voulu réduire la bonté de la connaissance à son aspect vital, il aurait dû omettre la délimitation, il aurait même dû renoncer à la distinction de deux raisons sous la forme linguistique : *tôi tèn men . . . «tôi» ton de* (lignes 4-5).

(2) Au chapitre 15 du traité 38, Plotin se rapproche de ce qu'il a exposé en III 8 [30] 11, mais sans se servir du modèle aristotélicien du devenir : l'intelligence possède son bien dans ses formes ; parce qu'elle est bonne dans la mesure où elle vit dans la considération théorique qui porte sur ses objets sous l'angle de leur ressemblance avec le bien ; elle les a acquis en considérant la nature du bien (VI 7 [38], 15, 9-13). Cela veut dire, d'après P. Hadot, que l'intelligence doit sa ressemblance du bien à la ressemblance respective de ses formes qui, à leur tour, la possèdent à cause de leur origine (p. 262). Et cette origine, P. Hadot la voit dans le «contact originel entre l'Esprit et le Bien» (p. 266) qu'il a distingué auparavant de la conversion vers le bien au cours de laquelle l'intelligence se délimite (p. 262). La question pourtant de savoir quelle est la raison de la ressemblance avec le bien ne va être posée qu'au début du chapitre suivant (16), et pour préparer sa réponse, Plotin introduira la différence entre la vie de l'intelligence et sa connaissance. Si j'essayais d'appliquer cette distinction ou encore quelques uns de ses éléments à l'argument du chapitre 15, je serais plutôt enclin à rapprocher la considération de la nature du bien, dont il y est question, de la conversion vers le bien qui entraîne la délimitation (ch. 17, 14-16) ; car on peut bien associer à celle-ci la multiplication de la puissance unique à laquelle est obligée l'intelligence à la suite de son regard vers le bien (ch. 15, 16-24). Quoi qu'il en soit, au chapitre 15 Plotin présente les rapports entre l'intelligence et le bien en termes de connaissance (*theôrein, blepein*) d'abord pour expliquer ensuite, comment la connaissance multiple a été engendrée à partir d'un regard vers le bien. Dans ce second point, le texte dépasse l'argument de III 8 [30] 11, mais au demeurant, il s'harmonise fort bien avec lui.

l'intelligence par « intuition » (*opsis*) pour en conclure qu'elle passe de la puissance à l'acte et qu'elle est constituée, ainsi que la vision sensible (*hōrasis*), de matière et de forme. Cela veut dire que Plotin applique à l'intelligence la conception aristotélicienne du devenir et aboutit, de ce fait, à préférer, par la suite, l'intelligence développée à l'intelligence simple. Il ne prononce pas cette comparaison expressément, mais après avoir attribué, conformément au schéma aristotélicien, à l'intelligence développée la perfection et même la ressemblance avec le bien absolu, il serait inutile de signaler que le stade de la puissance est d'une valeur inférieure.

Si l'on veut résumer toute cette démarche, on pourrait dire que la production par le premier principe de l'intelligence est conçue comme la production de quelque chose de déterminé, et, pour développer cette conception, Plotin recourt aux termes aristotéliciens. Cette démarche l'entraîne forcément à faire plus grand cas de l'intelligence qui réalise une connaissance parfaite que de celle qui est plutôt vie auprès de l'un. Si l'on envisage, à la lumière de cette argumentation, le désir de se développer et de posséder tout pour exercer l'acte de connaissance, ce désir n'est pas à blâmer, mais, au contraire, à tenir en suprême estime, parce qu'il est la condition indispensable pour que l'intelligence se fasse elle-même.

Les derniers chapitres du traité III 8 [30] reflètent donc clairement l'opposition entre les objectifs vers lesquels s'oriente le désir de l'intelligence et dont la valeur relative me paraît difficile à établir. Que peut objecter, en effet, le « partisan » de la vie simple contre Plotin lui-même qui rattache la ressemblance au bien à la connaissance achevée de l'intelligence ? L'opposition des objectifs et des valeurs résulte inévitablement des prémisses de Plotin : concevoir une dépendance causale de sorte que le produit, sous l'influence de son principe, se détermine lui-même ; expliquer ce processus en termes aristotéliciens.

VII. LE DILEMME DE L'ÂME

Ce qui provient d'une autre est partagé entre la recherche de son principe et celle de sa propre essence. L'opposition entre ces deux objectifs, qui, dans le cas de l'intelligence, semble parfois surmontable, s'accroît, dès qu'il s'agit de l'âme. La véritable raison en est — si paradoxal que cela puisse paraître — que l'essence de l'âme rationnelle ressemble trop à son principe, l'intelligence.

Pour ce qui est de l'âme, celle qui est plutôt rationnelle a pour fonction, certes, la connaissance, mais pas la connaissance toute seule ; car, en quoi se distinguerait-elle justement de

l'intelligence ? «Elle s'en distingue», en effet, dans la mesure où elle a reçu, outre son être rationnel, encore autre chose, suivant laquelle elle ne restait pas intelligence ; et elle aussi, elle a une fonction, si vraiment tout ce qui, s'il existe, appartient aux réalités intelligibles, en a une. C'est-à-dire que, lorsque, d'une part, elle regarde vers ce qui est antérieur à elle-même, elle connaît, mais lorsque, d'autre part, elle «regarde» vers elle-même, elle met en ordre et gère ce qui la suit et le domine (IV 8 [6] 3, 21-27).

Inutile de multiplier les références à des passages où Plotin semble contredire le texte cité, en affirmant que l'âme est réellement elle-même et se connaît elle-même quand elle rejoint l'intelligence (par exemple I 6 [1] 6, 16-18 ; VI 2 [43] 22, 3-7). Ces passages ne font que témoigner du fait que, dans le cas de l'âme, l'essence risque de se confondre avec le principe. Mais, sans évoquer expressément la relation entre le principe et son produit, Plotin observe, dans le texte cité, que l'âme doit se distinguer de son principe et que cette distinction doit reposer sur une différence de leurs fonctions (*erga*) respectives. Voilà encore un mot-clé qui renvoie au modèle de l'artisan déjà repérable à l'arrière-plan de la genèse de l'intelligence. Plotin ne s'arrête pas à la fonction, mais, pour comprendre la particularité du désir qu'il attribue à l'âme, il me semble utile de comparer, sous l'angle de leurs fonctions, la condition de l'âme avec celle de l'intelligence. Le texte cité implique que la fonction de l'intelligence consiste à connaître, et dans un des passages cités plus haut (pp. 53) l'activité, par laquelle l'intelligence connaît son principe, est présentée comme le motif de sa connaissance réflexive (V 6 [24] 5, 16-18). Une condition de cet effet est rendue évidente par la comparaison avec l'âme : ce que l'intelligence reconnaît comme son principe, n'a besoin d'aucune activité, de sorte qu'en se connaissant elle-même par son activité, l'intelligence se connaît elle-même par contraste avec son principe. C'est donc la fonction de l'intelligence qui lui permet de trouver, en se distinguant de son principe, sa propre essence.

Il est évident que telle n'est pas la condition de l'âme, dans la mesure où son activité doit être la connaissance rationnelle ; par elle, l'âme ne peut se distinguer, selon le texte cité, de son principe. Pire encore, la seule activité qui reste à l'âme dans son rapport générateur à l'intelligence, c'est un mouvement ou un regard vers son principe, mais ensuite elle est tout simplement remplie ou illuminée par l'intelligence (V 1 [10] 7, 43-46 ; V 2 [11] 1, 19-20 ; III 9 [13] 3, 7-8). Cela signifie qu'elle n'engendre pas, à l'instar de l'intelligence, les formes rationnelles (*logoi*) qui font l'objet de sa connaissance, mais qu'elle les reçoit de son principe — ce que dit Plotin expressément ailleurs (V 3 [49] 8, 8 ; V 9 [5]

7, 4-6). A quoi bon, il est vrai, engendrer une seconde fois le vrai savoir? Cette économie, pourtant, a pour conséquence que la formation de l'âme, quant à sa connaissance, est sa propre œuvre à un moindre degré que celle de l'intelligence : l'intelligence se forme elle-même complètement sous l'influence de son principe informe, l'âme, en revanche, se forme elle-même dans la mesure où elle regarde son modèle, mais elle est formée en tant qu'elle devient, par ce regard, une sorte de copie de l'intelligence (V 1 [10] 6, 46-47).

Si on se rend compte de cette condition de l'âme qui ne lui permet, à travers sa connaissance, ni de trouver sa fonction propre, ni de se créer elle-même, on comprend bien que l'âme se cherche et se désire elle-même par contraste avec sa participation à l'intelligence, ainsi que Plotin présente parfois l'amour-propre de l'âme (III 9 [13] 3, 7-12 ; IV 4 [28] 3, 1-3 ; III 7 [45] 11, 15-16). Ma formulation ressemble à celle que j'ai choisie pour décrire la connaissance de l'intelligence, mais celle-ci, sans vouloir s'écarter de son principe — elle désire plutôt le contraire —, réalise du premier coup sa propre essence, lorsqu'elle prend sa forme déterminée (VI 7 [38] 17, 14-26). Dans un texte antérieur, Plotin donne l'occasion de concevoir la condition exactement analogue de l'âme : quand elle est déterminée par l'intelligence, elle devient entendement (V 1 [10] 7, 38-43). C'est de cette essence déjà reçue que s'écarte le désir de l'âme, quand il se réfléchit sur elle-même, et dans le contexte de la constitution des hypostases le moi n'apparaît comme objet du désir qu'au moment où une essence est jugée trop peu démarquée de son principe pour satisfaire la recherche du moi concret.

Que veut dire : se désirer soi-même ? Plusieurs textes répondent : l'âme veut — ou bien les âmes veulent — appartenir à elle(s)-même(s), disposer d'elle(s)-même(s) librement, dominer elle(s)-même(s) (IV 8 [6] 4, 10-12 ; V 1 [10] 1, 3-7 ; III 7 [45] 11, 15-16).⁷⁴ Par conséquent, l'âme se sent, en tant qu'entendement,

74. Les deux premiers passages traitent des âmes au pluriel, le troisième de l'âme au singulier. La ressemblance de leurs propos respectifs porte à croire qu'il s'agit là d'une question qui dépasse la distinction entre l'âme hypostase, l'âme du monde et les âmes individuelles. Comme H. Blumenthal l'a suffisamment exposé dans ses travaux («Soul, world-soul and individual soul in Plotinus» in *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, 55-63 ; «Nous and soul in Plotinus : some problems of demarcation» in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, 203-219), Plotin distingue l'âme de l'intelligence de manière différente selon les notions de l'âme : l'âme en général est démarquée nettement de l'intelligence, mais si l'âme est différenciée en trois types, l'âme hypostase et l'âme du monde sont, à la différence des âmes individuelles, rapprochées considérablement de l'intelligence. Dans le cas de l'âme du monde, on peut bien comparer

dominée par une autre réalité qui ne peut être que son principe, l'intelligence. C'est pourquoi le désir réflexif de l'âme ne se tourne pas seulement contre une essence impropre, mais aussi contre le principe de l'âme. C'est dans ce refus conscient du principe que je vois le motif en fonction duquel le désir du moi s'oppose à celui du principe plus violemment dans le cas de l'âme que dans le cas de l'intelligence. L'argumentation, en effet, que je suis en train de développer ne doit pas effacer ce que j'ai exposé à propos du désir qu'éprouve l'âme par rapport à l'intelligence. Au contraire, Plotin n'évite pas à l'âme le dilemme de deux désirs ainsi opposés.

Si on prend pour acquis que la recherche de ce qui provient d'un autre ne se dirige pas seulement vers son moi, mais aussi vers son essence (VI 7 [38] 37, 19-20), et que l'essence respective, comme le montre l'exemple de l'intelligence, se révèle à travers une fonction, on comprend que l'âme ne se contente pas de sa réflexion abstraite sur elle-même, mais se consacre à une autre activité que la connaissance. Dans le texte que je viens de citer au début de cette section VII, Plotin lui-même présente l'activité pratique de l'âme, qui se déroule dans le monde sensible, comme la fonction par laquelle l'âme parvient à se distinguer de l'intelligence. C'est par cette considération qu'il *explique*, à la différence de Platon, le désir d'une activité communicative, un désir qu'il décrit d'ailleurs dans les termes du *Banquet* :

les conséquences des deux notions de l'âme. (a) En la démarquant de l'âme individuelle, Plotin met en relief que l'âme du monde n'est par aucune fonction pratique détournée de son intuition des intelligibles, mais arrange l'univers sans peine (IV 8 [6] 2, 50-53). (b) Dans un autre passage du même traité, où il va finir par évoquer la notion générale de l'âme, Plotin est d'emblée plus prudent en retraçant le détachement de l'âme du monde ; cette attitude, il faut le dire, lui est rendue possible par la manière dont il vient de décrire l'expérience des âmes individuelles (*ibidem*, ch. 7). Contrairement à elles, l'âme du monde ne s'engage pas dans des fonctions inférieures ni ne fait l'expérience des maux (*ibidem*, lignes 26-28). Mais elle considère ce qui se trouve en dessous d'elle, et ce qu'elle a reçu de là-bas, elle le distribue dans le monde sensible, *parce qu'il serait impossible qu'elle, en tant qu'âme, ne s'occupe pas aussi de ces choses-ci* (*ibidem*, ligne 30-32).

Que l'âme du monde produise un effet sur le corps du monde, Plotin l'explique clairement dans les deux passages, mais ce n'est que dans le second que l'âme du monde est censée penser au monde et s'en occuper — parce que cela fait partie de la notion de l'âme en général. Si l'âme du monde est opposée simplement aux âmes individuelles, toute son attention semble résorbée par sa connaissance intellectuelle. Si, en revanche, à cette opposition est assortie la considération suivant laquelle l'âme du monde ne doit pas manquer des caractéristiques de l'âme tout court, Plotin fait état de l'attention que l'âme du monde prête à son corps. Voilà la notion de l'âme dont j'ai fait le sujet de mon interprétation !

Mais ce qui reçoit en outre le désir passionné tout en suivant cette intelligence-là, cela avance d'une certaine façon déjà davantage grâce à l'ajout du désir passionné, et puisqu'il désire établir un ordre d'après ce qu'il a vu dans l'intelligence, comme s'il était, par ce «qu'il a vu», enceint et aspirait à engendrer, il s'applique à créer et fabrique (IV 7 [2] 13, 4-8).

Dans ce passage, on n'entrevoit pas d'où provient ce désir qui fait sortir l'âme de la vie impassible de l'intelligence. Mais un autre texte, écrit dans la même période, confirme que le désir de façonner le monde sensible est au fond le désir d'une essence propre à l'âme :

Ce n'est pas à son préjudice . . . qu'elle fait apparaître ses puissances et qu'elle a présenté des œuvres et des gestes qui seraient inutiles, s'ils reposaient dans le domaine incorporel sans jamais passer aux actes, et ce que l'âme possède, lui serait caché à elle-même, s'il n'apparaissait ni se mettait à procéder ; car l'acte a partout montré la puissance qui «autrement» serait entièrement cachée et d'une certaine façon disparue et inexistante, parce qu'elle n'existerait jamais réellement (IV 8 [6] 5, 28-35).

Deux chapitres plus loin, Plotin prête à l'âme, à côté de sa nature intellectuelle, une nature sensible qui l'oblige à savoir s'occuper du domaine sensible (*ibidem*, ch. 7, 1-4).⁷⁵

75. Selon A.H. Armstrong, (*The architecture of the intelligible universe . . .*, p. 62) le texte que je viens de citer s'oppose, sous l'influence du concept stoïcien du *logos spermatikos*, à la théorie authentique de Plotin : c'est en regardant ce qui lui est supérieur et non pas en produisant ce qui la suit que chaque hypostase actualise ses potentialités. (1) Cette thèse ne peut concerner que l'intelligence et l'âme, parce que l'un ne connaît ni actualisation ni supérieur. (2) Comme il est dit sans équivoque dans l'avant-dernier texte cité (IV 7 [2] 13, 4-8 ; cf. III 7 [45] 11, 21-22), l'activité créatrice de l'âme n'obéit pas à la règle établie par Armstrong, mais consiste aussi bien à regarder la vérité intelligible qu'à façonner le monde sensible. (3) On se tromperait même sur la conception plotinienne de l'intelligence en soutenant que celle-ci ne fait que regarder son principe.

C'est sous un autre aspect, à savoir celui du désir, que je vois un problème de cohérence. Comme j'ai signalé à la section III, le désir de façonner le monde sensible, selon Plotin, traduit la faiblesse de certaines âmes individuelles qui aspirent à regarder les images sensibles de ce qu'elles ne savent pas trouver par la réflexion (III 8 [30] 4, 31-47) ; cette pratique désirée des hommes est extrêmement faible, si on la compare avec la production du monde sensible (III 2 [47] 2, 8-15). Les productions les plus puissantes, en revanche, ce sont celles qui ne sont pas voulues par leurs auteurs : la génération par l'un de l'intelligence (V 1 [10] 6, 25-27) et la génération par l'intellect de l'âme (V 2 [11] 1, 13-18). Elles ne sont pas voulues, puisque tout désir repose sur un manque (III 5 [50] 9, 49) et que les premières hypostases ne manquent de rien (V 5 [32] 10, 19-23). Comment peut-on intégrer l'âme dans ce tableau qui s'esquisse à

Comme très souvent, Plotin ne rassemble pas les éléments essentiels qui peuvent faire l'objet d'une synthèse. C'est ainsi que dans le passage que je viens de citer, il ne fait pas état du désir de l'âme, mais il explique, comment la pratique créatrice, à laquelle l'âme aspire selon la citation précédente, lui révèle sa seconde nature. De cet effet, on ne saurait inférer l'intention de l'âme qui l'amène à se tourner vers le monde sensible, si Plotin ne donnait pas d'autres indications. (1) D'après le texte cité au début de cette section VII, le regard de l'âme vers elle-même a pour conséquence son activité dans le domaine sensible. (2) Pour expliquer la genèse du temps, Plotin juxtapose la volonté de l'âme d'être son maître et son désir de communiquer à autre chose ce qu'elle a vu dans l'intelligence (III 7 [45] 11, 15-16 et 20-22).

(3) Si, en effet, sa volonté se dirige vers elle-même, elle crée ce qui la suit, comme son image . . . (III 9 [13]3, 10-11).

Puisque cette image manque de toute détermination et qu'elle n'est donc rien d'autre que la matière sensible, l'âme poursuit son œuvre en façonnant son produit ; contente de cette projection, elle entre enfin dans son propre produit (*ibidem*, lignes 15-16).

Plotin met hors du doute qu'il existe, pour lui, un lien entre le désir réflexif de l'âme et son activité créatrice, mais la nature de ce lien reste à déterminer par le lecteur. Dans le texte (1)⁷⁶ Plotin n'évoque pas, certes, le désir réflexif de l'âme, mais il parle quand même de son regard vers elle-même tout en le situant dans le contexte de son besoin d'une œuvre propre à elle. C'est pourquoi ce texte et ses implications me semblent éclairer le repli de l'âme sur elle-même dans la mesure également où il concerne le désir. Si l'on admet ce rapprochement, l'âme, en se lançant dans la construction du monde sensible, ne fait que chercher une fonction qui se distingue de celle de l'intelligence et à travers laquelle l'âme peut trouver son essence. Dès lors, le texte, selon lequel l'âme découvre à travers ses gestes ce qu'elle possède (IV 8 [6] 5, 29-35), confirme

partir des deux extrêmes, l'un et les âmes individuelles faibles ? Si l'âme, en tant que telle, a connu la vérité en se retournant vers l'intelligence, comment peut-on lui attribuer encore l'indigence telle qu'elle passe pour le seul motif du désir ? D'autre part, si l'âme désire façonner le monde sensible, comment peut-on éviter d'en conclure qu'elle manque de connaissance et de faculté réflexive ? L'action de l'âme, ne doit-elle pas être faible et puissante à la fois : faible dans la mesure où toute activité désirée a pour mobile un manque de connaissance, puissante, parce qu'elle a pour fond l'autarcie intellectuelle que lui confère son retournement vers l'intelligence ? Mais si ces conséquences s'avèrent parfaitement inappropriées à la conception plotinienne de l'âme, parce que son désir demande d'être expliqué autrement, la valeur théorique du tableau est fondamentalement mise en cause.

76. IV 8 [6] 3, 21-27.

tout simplement que l'âme ne se trompe pas dans sa démarche vers le domaine sensible. Les textes offrent donc une possibilité de mettre en accord l'effet de cette démarche avec ce que l'on peut soupçonner d'en être le mobile. Et ce mobile, de sa part, peut expliquer le fait que c'est le désir réflexif de l'âme qui est suivi de la démarche vers le sensible, comme si l'âme voulait concrétiser son indépendance en adoptant une fonction et une essence propre à elle (texte 3).⁷⁷ Enfin, si on interprète ainsi le lien établi entre le désir réflexif de l'âme et son activité pratique, on satisfait la formule générale — mon point de départ — selon laquelle tout ce qui provient d'un autre cherche son principe, lui-même et son essence (VI 7 [38] 37, 19-20). Je pense que l'ensemble de ces indications suffit pour justifier la thèse suivant laquelle Plotin *explique* l'aspiration à l'activité créatrice, même s'il ne fait pas lui-même la synthèse des éléments de son explication.

Je voudrais ajouter un dernier élément, à savoir le bénéfice intellectuel que, d'après Plotin, l'âme peut tirer de son engagement dans le monde sensible. Pour y parvenir, l'âme ne doit pas, en s'appuyant sur sa partie inébranlable, la raison, se borner à arranger le monde, mais elle doit se particulariser pour entrer dans des parties du monde (IV 8 [6] 7, 7-11). Elle pourra en réapparaître

après avoir reçu en outre l'expérience des choses qu'elle a vues et éprouvées dans ce monde, et après avoir appris, quelle est donc la qualité de l'existence là-bas, et après avoir appris, d'une certaine façon plus claire, ce qui est meilleur, en comparant «avec cela» ce qui lui est, d'une certaine façon, opposé. Car l'expérience du mal est une connaissance plus distincte du bien pour ceux dont la puissance est trop faible pour connaître le mal par le savoir avant «d'en»faire l'expérience (*ibidem*, lignes 11-17).

Plotin ne signale pas — ce qui serait intéressant — quelles sont les raisons de la faiblesse qui rend utile l'expérience de la vie sensible, mais son texte implique que cette faiblesse n'empêche pas l'âme de connaître le bien, même si ce n'est pas par le contraste avec le mal et donc par une connaissance peu précise. Ce manque semble amener l'âme à sous-estimer la vie intelligible de telle sorte qu'il lui faut éprouver les maux de ce monde sensible pour rééquilibrer son jugement. Un tel tableau s'harmonise assez bien avec les éléments que j'ai rassemblés pour concevoir la condition de l'âme : elle n'a pas engendré elle-même, mais seulement reçu les formes rationnelles de toute réalité, et elle se détourne de ce don de l'intelligence, quand elle se replie sur elle-même. L'idée me paraît séduisante suivant laquelle l'expérience permettrait à

77. III 9 [13] 3, 10-11.

l'âme de diminuer son manque de créativité cognitive — en comparaison avec l'intelligence — dans la mesure où c'est l'âme même qui désire façonner le monde et qui peut se sentir responsable des expériences faites avec son produit.

Quoi qu'il en soit, le résultat de l'expérience tel que Plotin l'annonce signifie que le désir de s'engager dans une partie du monde sensible apparaît, après coup, comme un moyen de découvrir la valeur de la vie intelligible. Mais ce n'est pas l'angle sous lequel l'âme tend à entrer dans son produit : elle y entre, au contraire, en raison de la fascination qu'elle subit de la part de ce qu'elle a créé (III 9 [13] 3, 16 ; cf. IV 3 [27] 17, 20-21). Le désir de l'âme n'arrive pas à surmonter l'opposition de ses deux directions : l'une est orientée vers son principe, l'autre vers l'âme même et vers sa production ; le fait qu'elle communique au monde sensible des copies de ce qu'elle a vu dans l'intelligence n'y change rien. — L'on pourrait dire que le moi est le point focal de tout désir, aussi bien pour l'intelligence que pour l'âme. Comme j'espère l'avoir montré, cela caractérise la pensée plotinienne sur le désir par rapport à celle de Platon. D'ailleurs, le rôle que joue le moi pour le désir et pour la détermination de son objet est chaque fois à préciser ; entendu purement comme point focal, il reste quelque chose d'assez abstrait.

Pour ce qui est des valeurs que représentent les deux désirs de l'âme, Plotin les évoque, les juxtapose à peu près sans les comparer. Il n'est pas étonnant que Plotin juge préférable pour l'âme d'être dans le domaine intelligible (IV 8 [6] 7, 2), mais dans le chapitre précédent, il considère, à titre d'hypothèse, un arrêt de la puissance dans le monde intelligible pour le comparer avec une restriction due à la jalousie (lignes 12-13). C'est pourtant le désir de l'âme de se détourner de son principe et de communiquer son savoir au monde sensible, qui véhicule effectivement cette valeur qui consiste à être affranchi de jalousie. Il n'a pas échappé à Plotin que l'âme se trouve dans un conflit de valeurs, mais il l'a plutôt minimisé en cherchant le bénéfice qui pourrait advenir à l'âme du fait qu'elle renonce temporairement à la vie meilleure : ce bénéfice, c'est l'expérience des maux. Pour l'amour-propre de l'âme, cet avantage remplace le manque de jalousie que signifie l'action de l'âme dans la perspective du métaphysicien.

Si, pour parvenir à une conclusion, on se rappelle encore la philosophie du désir telle que la présente le *Banquet* de Platon, son contraste avec la pensée plotinienne est évident — justement sur le fond d'une tendance commune. Tandis que Platon n'arrange pas les désirs opposés dans le cadre d'une conception englobante, le lecteur de Plotin est averti que tout désir ainsi que

toute connaissance a pour prémisse que son sujet est autre que le bien et provient donc d'un principe. Si l'on cherche l'unité des deux directions du désir, on tombe, comme en dernière instance, sur la condition de dépendance dans laquelle se trouvent l'intelligence et l'âme ; de cette condition, Plotin cherche sans cesse à préciser ce qu'elle comporte d'altérité par rapport au principe et d'identité avec lui. Dans les conditions supplémentaires que j'ai tenté d'analyser, le désir ambigu traduit cette ambivalence des éléments de la dépendance. En ce qui concerne le désir communicatif de l'âme, difficile à justifier dans l'économie de la pensée du *Banquet*, Plotin le rend quand même compréhensible en présupposant que toute réalité cherche une fonction qui lui est propre. C'est la distinction non-platonicienne entre l'intelligence et l'âme qui permet à Plotin de signaler un mobile rationnel du désir communicatif de l'âme. Car si l'âme n'avait pas besoin de se démarquer, sur le plan des fonctions, de l'intelligence, elle ne devrait pas remplir une fonction différente de la connaissance et sa démarche dans le monde sensible apparaîtrait tout à fait irrationnelle.

C.N.R.S., Paris

BIBLIOGRAPHIE

- A.H. Armstrong: *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge, 1940.
- René Arnou: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921. "L'acte de l'Intelligence en tant qu'elle n'est pas Intelligence", in *Mélanges Joseph Maréchal*, t.II, 249-262. Bruxelles/Paris, 1950.
- M. Atkinson: *Plotinus, Ennead V.1*. Oxford, 1983.
- Werner Beierwaltes: "Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972) 166-197.
- Henry J. Blumenthal: *Plotinus' Psychology*. The Hague, 1971. "Soul, World Soul and Individual Soul in Plotinus", in *Le Néoplatonisme*, 55-63. Paris, 1971.
- "Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation", in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, 203-219. Roma, 1974.
- Emile Bréhier: *La philosophie et son passé*. Paris, 1940.
- Jean-Louis Chrétien: "L'amour du neutre", *Exercices de la patience* 6(1985) 19-30.
- Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London, 1982.
- John Dillon: "'Enn'. III 5. Plotinus' Exegesis of the 'Symposium' Myth", *Agon* 3(1969) 24-44.
- Eric R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951. *Plato. Gorgias*. Oxford, 1959.
- R. Hackforth: "Immortality in Plato's 'Symposium' ", *The Classical Review* 64(1950) 43-45.
- Pierre Hadot: "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", in *Les Sources de Plotin*, 107-141. Genève, 1960.
- "L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne", in *Proclus et son influence*, 3-27. Zürich, 1987. *Plotin. Traité* 38. Paris, 1988.
- David Halperin: "Platonic 'Erôs' and What Men Call Love", *Ancient Philosophy* 5(1985) 161-204.
- José Igal: "La génesis de la inteligencia en un pasaje de las 'Enéadas' de Plotino (V 1, 7, 4-35)", *Emérita* 39(1971) 129-157.
- Hermann Koller: *Die Komposition des platonischen Symposions*. Zürich, 1948.
- Hans-Joachim Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam, 1964.
- Richard Kraut: "Egoism, Love and Political Office in Plato", *The Philosophical Review* 82 (1973) 330-344.
- Michael Landmann: "Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10(1987) 155-186.
- A.C. Lloyd: "Plotinus on the Genesis of Thought and Existence", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5(1956) 161-190.
- Steven Lowenstam: "Paradoxes in Plato's 'Symposium' ", *Ramus* 14 (1985) 85-114.
- R.A. Markus: "The Dialectic of Eros in Plato's 'Symposium' ", in *Plato*, vol. II, 132-143, éd. par G. Vlastos. Notre Dame, 1978.
- J.M.E. Moravcsik: "Reason and Eros in the 'Ascent' Passage of the 'Symposium' ", in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 285-302, éd. par J.P. Anton et G.L. Kustas. Albany, 1971.
- Joseph Moreau: "Platon et l'amour", *Teoresi* 29 (1974) 19-40.

- Raul Mortley: *Désir et différence dans la tradition platonicienne*. Paris, 1988.
- H. Neumann: "Diotima's Concept of Love", *American Journal of Philology* 86 (1965) 33-59.
- Denis O'Brien: "Plotinus on Evil. A Study on Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", in *Le Néoplatonisme*, 113-146. Paris, 1971. "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Essays in Honour of A.H. Armstrong, 108-123. London, 1981. *Théodicée gnostique, théodicée plotinienne*. A paraître.
- Michael O'Brien: "'Becoming Immortal' in Plato's 'Symposium' ", in *Greek Poetry and Philosophy*, Studies in Honour of L. Woodbury, 185-205. Chicago, 1984.
- Gerasimos X. Santas: "Plato on Love, Beauty and the Good", in *The Greeks and the Good Life*, Proceedings of the IXth Annual Philosophy Symposium, éd. par D.J. Depew, 33-68. Fullerton, 1981. "Passionate Love in the 'Phaedrus' ", *Ancient Philosophy* 2 (1982) 104-114.
- Frederic M. Schroeder: "Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5, 1 (10), 7", *Hermes* 114 (1986) 186-195.
- Hans-Rudolf Schwyzer: "Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins", *Museum Helveticum* 1 (1944) 87-99.
- Jean Trouillard: *La procession plotinienne*. Paris, 1955. *La purification plotinienne*. Paris, 1955.
- Gregory Vlastos: "The Individual as an Object of Love in Plato", in G.V. *Platonic Studies*, 3-34. Princeton, 1973.
- Jürgen Wipperfurth: "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des 'Symposium' ", in *Synusia*. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, 123-159. Pfullingen, 1965.
- Wolfgang Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.