



Plotin

Traité

7-21

Traductions sous la direction
de Luc Brisson
et Jean-François Pradeau

PLOTIN

Traité

7-21

Né en Égypte au début du III^e siècle apr. J.-C., Plotin s'installe à Rome en 246, en terre stoïcienne, pour y enseigner les principes d'une philosophie platonicienne et y inaugurer la tradition qu'on dit aujourd'hui « néoplatonicienne ». De 254 jusqu'à la veille de sa mort, en 270, Plotin rédige un ensemble de textes que son disciple Porphyre éditera vers l'année 300 en les distribuant en cinquante-quatre traités, regroupés en six « neuvaines » : les *Ennéades*. Dans ces traités, Plotin se propose de guider l'âme de son lecteur sur le chemin d'une ascèse qui doit la conduire vers son principe, « l'Intellect » et lui permettre alors de percevoir, pour s'y unir, le principe de toutes choses qu'est « l'Un ».

La présente collection regroupera, en neuf volumes, les cinquante-quatre traités de Plotin, traduits et présentés dans l'ordre chronologique qui fut celui de leur rédaction.

Ce volume contient les Traités : 7. *Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un* ; 8. *Si toutes les âmes n'en sont qu'une* ; 9. *Sur le Bien ou l'Un* ; 10. *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*. 11. *Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier* ; 12. *Sur les deux matières* ; 13. *Considérations diverses* ; 14. *Sur le mouvement circulaire* ; 15. *Sur le démon qui nous a reçus en partage* ; 16. *Sur le suicide raisonnable*. 17. *Sur la réalité ou sur la qualité* ; 18. *S'il y a des idées même des êtres individuels* ; 19. *Sur les vertus* ; 20. *Sur la dialectique* ; 21. *Comment l'on dit que l'âme est intermédiaire entre la réalité indivisible et la réalité divisible (Sur la réalité de l'âme II)*.

Traductions sous la direction
de Luc Brisson et Jean-François Pradeau

Texte intégral

Illustration :
Sylvie Milliet
© Flammarion



Flammarion

TRAITÉS 7-21

*La philosophie de l'Antiquité
dans la même collection*

ARISTOTE, *De l'âme* (nouvelle traduction de Richard Bodéüs). – *Éthique de Nicomaque*. – *Parties des animaux*, livre I. – *Petits traités d'histoire naturelle* (nouvelle traduction de Pierre-Marie Morel). – *Physique* (nouvelle traduction de Pierre Pellegrin) – *Les Politiques* (nouvelle traduction de Pierre Pellegrin).

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, Doctrines et sentences des philosophes illustres* (deux volumes).

ÉPICTÈTE, *Manuel* (nouvelle traduction d'Emmanuel Cattin).

GALIEN, *Traité philosophiques et logiques* (nouvelle traduction de Catherine Dalimier, Jean-Pierre Levet et Pierre Pellegrin).

HÉRACLITE, *Fragments* (nouvelle traduction de Jean-François Pradeau)

LONG et SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques* (I-Pyrrhon – L'épicurisme ; II-Les Stoïciens ; III-Les Académiciens – La renaissance du pyrrhonisme. Édition française établie par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin).

LUCRÈCE, *De la nature* (édition bilingue) (nouvelle traduction de José Kany-Turpin).

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel* d'Épictète.

PENSEURS GRECS AVANT SOCRATE. DE THALÈS DE MILET À PRODICOS.

PLATON, *Alcibiade* (nouvelle traduction de Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau). – *Apologie de Socrate*. *Criton* (nouvelle traduction de Luc Brisson). – *Le Banquet* (nouvelle traduction de Luc Brisson). – *Le Banquet*. *Phèdre*. – *Cratyle* (nouvelle traduction de Catherine Dalimier). – *Euthydème* (nouvelle traduction de Monique Canto). – *Gorgias* (nouvelle traduction de Monique Canto). – *Ion* (nouvelle traduction de Monique Canto). – *Lachès*. *Euthyphron* (nouvelles traductions de Louis-André Dorion). – *Lettres* (nouvelle traduction de Luc Brisson). – *Ménon* (nouvelle traduction de Monique Canto). – *Parménide* (nouvelle traduction de Luc Brisson). – *Philèbe* (nouvelle traduction de Jean-François Pradeau) – *Phédon* (nouvelle traduction de Monique Dixsaut). – *Phèdre* (nouvelle traduction de Luc Brisson). – *Platon par lui-même* (textes choisis et traduits par Louis Guillermit). – *Politique* (nouvelle traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau) – *Protagoras* (nouvelle traduction de Frédérique Ildefonse). – *Protagoras*. *Euthydème*. *Gorgias*. *Ménexène*. *Ménon*. *Cratyle*. – *La République* (nouvelle traduction de Georges Leroux). – *Second Alcibiade*. *Hippias mineur*. *Premier Alcibiade*. *Euthyphron*. *Lachès*. *Charmide*. *Lysis*. *Hippias majeur*. *Ion*. – *Sophiste* (nouvelle traduction de Nestor L. Cordero). – *Sophiste*. *Politique*. *Philèbe*. *Timée*. *Critias*. – *Théétète* (nouvelle traduction de Michel Narcy). – *Théétète*. *Parménide*. – *Timée*. *Critias* (nouvelles traductions de Luc Brisson).

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*. Livres I à III (nouvelle traduction de Marie-Ange Jourdan-Gueyer).

PLOTIN

TRAITÉS 7-21

7. *Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un*
8. *Si toutes les âmes n'en sont qu'une*
9. *Sur le Bien ou l'Un*
10. *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*
11. *Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier*
12. *Sur les deux matières*
13. *Considérations diverses*
14. *Sur le mouvement circulaire*
15. *Sur le démon qui nous a reçus en partage*
16. *Sur le suicide raisonnable*
17. *Sur la réalité ou sur la qualité*
18. *S'il y a des idées même des êtres individuels*
19. *Sur les vertus*
20. *Sur la dialectique*
21. *Comment l'on dit que l'âme est intermédiaire entre la réalité indivisible et la réalité divisible (Sur la réalité de l'âme II)*

*Présentés, traduits et annotés
par*

Luc Brisson, Jean-Michel Charrue, Richard Dufour
Jean-Marie Flamand, Francesco Fronterotta, Matthieu Guyot,
Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit
et Jean-François Pradeau

Sous la direction
de
L. Brisson et J.-F. Pradeau

Traduit avec le concours du Centre national du Livre

GF Flammarion

REMARQUES SUR LA PRÉSENTE TRADUCTION

Ce deuxième volume poursuit la traduction collective des traités de Plotin, dans l'ordre chronologique de leur rédaction. Comme c'était le cas du premier volume (Plotin, *Traité 1-6*, GF-Flammarion, 2002), le texte de Plotin ici traduit est celui qu'ont établi et édité P. Henry et H.R. Schwyzer dans les trois volumes des *Plotini Opera* parus à Oxford, Clarendon Press, de 1964 à 1982. Il s'agit de la seconde édition (dite *minor* et que nous abrégeons H.-S.) des *Plotini Opera* : les mêmes éditeurs avaient en effet publié une édition, dite *maior*, de 1951 à 1973, Paris et Bruxelles, Museum Lessianum. Les leçons et l'apparat critique de cette *Editio maior* font encore autorité ; nous y avons eu parfois recours, tout comme nous mentionnons en note les variantes textuelles empruntées aux travaux d'autres éditeurs ou traducteurs contemporains.

Traduisant les traités 7 à 21, nous ne nous sommes écartés du texte de la seconde édition de Henry et de Schwyzer que sur les points suivants :

Dans le traité 7 (V, 4), au chapitre 1, ligne 7, en traduisant non pas τοῖς ἄλλοις, mais τοῖς ἄλλοις comme dans les *Addenda* par H.-S., tome III, p. 325.

Dans le traité 9 (VI, 9), au chapitre 5, ligne 30, en retenant τὸ ἔν (du manuscrit A³) au lieu de τοῦ ἔν.

Dans le traité 9 (VI, 9), au chapitre 6, ligne 17, en ne traduisant pas le ὄν (introduit par Harder et accepté par H.-S.).

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 2, ligne 35, en traduisant ἕκαστον (suivant Schwyzer, 1987, p. 200) au lieu de ἐκάστω.

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 4, ligne 18, en ne traduisant pas le mot ψυχὴν (suivant Schwyzer, 1987, p. 200).

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 5, ligne 3, en retenant ζητεῖ (avec les manuscrits et suivant Schwyzer, 1987, p. 200) au lieu de ζη ἀεί.

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 5, ligne 16, en traduisant ἕκαστον au lieu de ἕκαστος, à la suite de Sleeman, 1928.

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 6, ligne 18, en retenant αὐτὸ (suivant Atkinson, 1983, p. 135-140) au lieu de αὐτό.

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 6, lignes 21-22, en traduisant αἰτίας <τι> καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν (suivant Atkinson, 1983, p. 141) au lieu de αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.

Dans le traité 10 (V, 1), au chapitre 7, ligne 6, en traduisant πρὸς αὐτό au lieu de πρὸς αὐτό.

Dans le traité 12 (II, 4), au chapitre 12, ligne 10, en retenant δεῖται δὲ ὅμως (sans omettre le ὅμως).

Dans le traité 12 (II, 4), au chapitre 16, ligne 8, en retenant πῶς οὖν οὐκ (sans omettre le οὐκ).

Dans le traité 12 (II, 4), au chapitre 16, ligne 14, en retenant θῆλυ ὑπὸ τοῦ ἄρρενος (avec R.G. Bury, 1944), au lieu de θῆλυ τοῦ ἄρρενος.

Dans le traité 14 (II, 2), au chapitre 1, ligne 44, lire πᾶσά ἐστιν, αὐτῆς πάντη comme dans les *Addenda* par H.-S., tome III, p. 308.

Dans le traité 15 (III, 4), au chapitre 6, ligne 44, en retenant le τὴν qui est donné par tous les manuscrits (et que donnait l'*editio maior*), mais que H.-S.² supprime.

Dans le traité 17 (II, 6), au chapitre 1, ligne 35, en retenant πυρότης que supprime H.-S.².

Dans le traité 19 (I, 2), au chapitre 2, ligne 18, en retenant κατὰ τὸ μεμετρημένον comme dans les *Addenda* par H.-S., III, p. 305, au lieu de καὶ τὸ μεμετρημένον.

Dans les notes, nous avons eu recours aux abréviations suivantes :

« DK » désigne l'édition de référence des fragments attribués aux auteurs présocratiques, établie par H. Diels puis W. Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, édition des témoignages et fragments (et traduction allemande de ces derniers), Zurich et Berlin, Weidmann, 3 volumes, 1951-1952⁶. Les numéros des témoignages sont précédés de la lettre A, ceux des fragments de la lettre B.

« SVF » désigne l'édition des fragments attribués aux auteurs stoïciens, établie par H. von Arnim : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 3 volumes et 1 volume d'Index, 1903-1905.

« Long et Sedley » désigne le recueil *Les Philosophes hellénistiques*, recueil de A.A. Long et D.N. Sedley (paru en 1986), traduit par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 3 volumes, 2001.

La mention du « premier volume » désigne, dans cette même collection, la traduction des six premiers traités : *Plotin, Traités 1-6*, GF-Flammarion, 2002.

En fin de volume, la Bibliographie répertorie l'ensemble des éditions contemporaines des *Ennéades*, puis rassemble la totalité des études plotiniennes mentionnées dans ce deuxième volume.

TRAITÉ 7 (V, 4)

*Comment vient du premier ce qui est après
le premier, et sur l'Un*

Présentation et traduction

par

Jean-François Pradeau

NOTICE

Dans le bref traité 7 (V, 4) qui ne compte que deux chapitres, Plotin se consacre à une difficulté qui à ses yeux est véritablement première : si toutes choses sont bien issues du premier principe que l'on nomme « Un » ou « Premier », comment viennent-elles de lui ? Les précédents traités ont rencontré à deux reprises cette difficulté, en 5 (V, 9), 14, puis en 6 (IV, 8), 6, en demandant une explication de la manière dont l'Un parvient à engendrer toutes choses alors même qu'il reste toujours « en lui-même ». Le dernier chapitre du traité 5 (chap. 14, 4-5) en appelait ainsi à un examen qui prendrait « un autre point de départ » que celui qu'on adoptait en partant des effets ou des produits de l'Un pour remonter à leur principe : il faut désormais partir de ce qui est premier. C'est bien à cet examen que s'emploie le traité 7, qui donne ainsi à Plotin une première occasion de préciser comment quelque chose provient de l'Un et, plus exactement, comment l'Intellect en est issu. La question de la procession est posée ici sous sa forme la plus simple : on ne peut, affirme Plotin, multiplier à l'infini les hypothèses relatives à la manière dont quelque chose provient de l'Un. Soit ce qui vient de lui en provient *via* des intermédiaires, et il faut alors les définir et les reconnaître comme autant de réalités possédant une existence, une « hypostase » ; soit ce qui vient de lui en provient immédiatement, et il faut alors

expliquer comment. C'est cette seconde possibilité que Plotin défend, en expliquant que l'Intellect provient de l'Un. Plotin consacra à cette première procession bon nombre de développements, en y revenant notamment dès le traité 10 (V, 1), mais il ne corrigera jamais la manière dont la question du « comment ? » est ici posée. Le traité 7 ne demande pas s'il existe ou non d'autres choses que l'Un, cela va de soi, mais bien comment toutes choses proviennent de l'Un. Et si cette question est difficile, c'est parce que Plotin entend la résoudre en défendant une proposition qui paraît pourtant contredire la possibilité d'une telle provenance : l'Un « reste en lui-même ». Ainsi, au moment même où Plotin remet en cause la représentation des principes que défendaient ses prédécesseurs médioplatoniciens et soutient qu'il y a quelque chose au-delà de l'Intellect, ce premier principe que l'on nomme l'Un, il entend démontrer que tout ce qui existe procède de ce principe sans que ce dernier « sorte » en aucune façon de lui-même. Les deux chapitres du traité 7 établissent ainsi la primauté de l'Un, avant d'expliquer en quoi consiste l'activité à la faveur de laquelle quelque chose provient de lui sans qu'il en soit affecté.

L'Un, à la différence de l'Intellect qui en procède et qui est composé, est simple. Il est unique, parfait, principe de toutes choses et il reste immobile en lui-même. Il se maintient (*ménei*) toujours en lui-même, insiste Plotin à plusieurs reprises, comme pour mieux signaler qu'il s'agit là de la particularité, sinon de la qualité, qu'aucun propos sur l'Un, si approximatif ou métaphorique soit-il, ne pourra mettre en cause. La question du premier chapitre n'est du reste pas celle de la nature de l'Un. Plotin paraît chercher à éviter de la poser, tout comme il montre de la réticence à nommer ce « premier » principe. En lieu et place, comme c'est une habitude dans ses traités, Plotin préfère employer des formes pronominales (« il », « celui-là ») qui désignent plutôt qu'elles ne nomment ce qui, en toute rigueur, ne peut l'être. Ainsi, le nom comme la nature qu'on peut lui reconnaître par commodité sont plutôt relatifs à ce qu'il n'est pas mais qui vient de lui : l'Intellect. Le « Premier » est alors nommé « intelligible », d'après l'In-

tellect qui le conçoit. Quant à ce qu'il peut bien être par lui-même, indépendamment de ce qui l'intelligé, cela reste ineffable. Le « Premier » n'est « intelligible » (*noētón*) que dans la mesure où il est l'objet de l'intellection (*nóēsis*) du second principe. Cette proposition est l'un des ressorts doctrinaux majeurs de l'œuvre plotinienne : de l'Un qui n'est pas susceptible d'être un objet de pensée, auquel on ne peut rien attribuer sans le dénaturer, il n'est possible d'avoir qu'une connaissance relative. Ce que l'on peut savoir et dire de lui, c'est la manière dont ce qui n'est pas lui se rapporte à lui. Aussi l'Un est-il toujours connu, ou plutôt perçu par autre chose que lui et, surtout, en autre chose que lui : il est l'« intelligible » qu'intelligé l'Intellect, l'« Un » que conçoit le multiple issu de lui, le « bien » pour tout ce qui, après lui, est susceptible d'être bon. Mais le traité 7 se contente de le noter, sans poursuivre plus avant une réflexion qu'il reviendra à d'autres traités de mener, et notamment au traité 9 (VI, 9). Ici, Plotin souligne que le Premier est bien la cause d'un « second », sans pour autant être aucunement affecté, modifié ou altéré par la production de cet effet. C'est la raison de l'insistance sur le motif à la fois dynamique et local du maintien de l'Un dans sa « demeure ». « Demeurer », c'est à la fois ne pas changer, rester identique à soi-même, et ne pas se mouvoir, ne pas plus quitter son lieu que son mode d'être. Afin de défendre cette permanence sans réserve du premier principe, Plotin convoque l'une des phrases que le *Timée* de Platon prononce sur le repos du dieu artisan du monde, le « démiurge » ; ce dernier, après avoir accompli son ouvrage, « demeure dans son propre caractère » (ou aussi bien, « dans son propre séjour », *Timée*, 42e5-6). Plotin applique cette formule à l'Un, afin d'indiquer qu'il ne change ni ne se quitte lui-même, mais qu'il engendre toutes choses en restant en lui-même, immobile. Une fois cette thèse établie, le traité 7 en vient à son second argument : en dépit de ce maintien en lui-même de l'Un, quelque chose provient bien de lui. Et c'est à partir de ce qui provient de l'Un que l'on peut, à la fois par défaut mais aussi par analogie, approcher la nature de l'Un. Plotin s'y emploie en s'appuyant, pour l'essentiel,

sur une terminologie aristotélicienne considérablement revue ; il trouve alors l'occasion d'un certain nombre de définitions dont les traités ultérieurs feront usage.

Les dernières propositions du premier chapitre et celles qui introduisent le second développent un argument dont le cours est aisé. L'Intellect y est défini comme une pensée intellectuelle de l'Un (une *noēsis*) ; cette intellection est une activité qui définit la réalité en quoi consiste l'Intellect : l'Intellect existe comme pensée de l'Un. Cet argument a pour mérite de dissiper par avance certaines des difficultés liées à la procession, et notamment celle qui tient au fait que l'Intellect ne peut être conçu comme étant séparé de l'Un. Plotin refuse, en dépit de ce que pourrait laisser accroire la représentation de réalités extérieures les unes aux autres, que l'on considère l'Intellect comme existant en dehors de l'Un. Il est certes nécessaire de distinguer ces deux réalités, puisqu'elles ne sont pas identiques, mais il serait fallacieux de les séparer. Comme Plotin le soutient ici, l'Intellect est en effet quelque chose de ce dont il procède. Et cela au sens fort, puisqu'il ne s'agit pas même de dire que l'Intellect, né de l'Un, regarderait ou intelligerait le premier dont il est issu, mais bien de définir l'Intellect comme ce regard que l'Un porte sur lui-même. Avec cette précision remarquable que l'Un n'est pas lui-même le sujet de ce regard sur soi.

Le regard sur l'Un qui est issu de l'Un a un sujet : l'Intellect. Cette réponse n'écarte toutefois pas l'obstacle qui vient d'apparaître. On peut certes admettre que l'activité noétique, l'intellection, ait l'Intellect pour sujet, mais il faut encore expliquer comment cette nouvelle activité, comme toutes choses, peut avoir l'Un pour cause et principe. Comment l'Un peut-il agir au-dehors de lui et en autre chose que lui-même ? C'est cette difficulté qui occupe Plotin et le contraint à affirmer, au risque d'une contradiction, que, d'une certaine manière, l'Un ne se tient pas en lui-même (chap. 1, 35). L'explication en est la suivante : l'acte que l'on nomme « intellection », et qui est accompli par une sorte de retour de l'Intellect sur ce dont il est issu, est bien l'acte de l'Un, sans être toutefois l'acte spécifique ou propre de l'Un. Il faut alors distinguer deux

actes : celui qu'accomplit la réalité et qui la définit (2, 27-36, qui retrouve ainsi une remarque déjà faite dans le traité 3 (III, 1), 1, 13), et l'acte qui provient d'elle et fait ainsi exister quelque chose après elle. Aussi chaque réalité véritable accomplit-elle un acte qui est son activité propre, « essentielle » pourrait-on dire, mais elle accomplit encore un acte « second », qui donne ainsi son existence à autre chose qu'elle-même. L'Un a un acte qui lui est propre et qui le maintient en lui-même toujours semblable à lui-même, et l'intellect est encore un acte de l'Un, mais cette fois, en quelque sorte, en dehors de lui. Comme il le fera souvent, Plotin en donne pour meilleur exemple le cas du feu, dont l'acte premier est la chaleur qui lui est propre et le définit, et dont l'acte second est la chaleur qu'il procure à d'autres choses que lui-même, sans que cela l'affecte. Afin de définir cette double activité du principe, Plotin emprunte à la terminologie d'Aristote l'identité de la réalité et de l'acte (ou de l'activité, *enérgéia*), mais il modifie la distinction qu'Aristote avait introduite entre l'acte et la puissance : selon Plotin, si l'on peut accorder qu'il y a de la « puissance » au niveau du premier, c'est en ce sens que l'Un est une puissance qui s'exerce sans réserve et dont l'activité surabonde sans cesse et sans limites.

La thèse des deux actes a un sens causal particulier, puisqu'elle implique que l'acte d'une chose quelconque, après le premier, sera toujours défini par rapport à l'acte premier de ce qui lui a donné naissance. Si l'Un est la cause de l'Intellect, c'est bien en ce sens que l'acte de l'Intellect provient de l'acte de l'Un ; et de même Plotin pourra dire que l'âme est l'acte second de l'Intellect. Il s'agit d'un rapport causal, puisque l'acte de l'Intellect est la conséquence (ressemblante) de l'acte de l'Un, tout comme l'acte de l'âme (la *diánoia*) sera défini comme l'acte second de l'Intellect.

À la faveur de cette brève mise au point, on le voit, Plotin présente l'un des principaux ressorts du processus d'engendrement de toutes choses à partir du « premier » en quoi consiste la procession. La thèse des deux actes est introduite ici à la faveur d'une succession de propositions qui ont l'aspect de rappels doctrinaux ; ainsi et sans plus

de précision, Plotin note successivement que l'Un est cause de toutes choses, qu'il est la première puissance et le premier acte, que ce qui est engendré par un principe l'imite afin de se constituer soi-même, ou encore que l'Intellect est une dualité qui existe dès lors qu'elle saisit l'Un. Si déterminants soient-ils, aucun de ces points de doctrine n'est pourtant examiné ou expliqué dans ces deux chapitres. Seule paraît importer ici la thèse des deux actes, dont on voit en effet qu'elle est la première occasion de soutenir que toutes choses viennent d'un premier principe qui n'est aucunement affecté par l'existence de ce qu'il engendre. C'est aussi bien l'occasion, pour le lecteur des traités, d'apercevoir que les principales thèses des traités ultérieurs sont déjà fermement établies.

Plan détaillé du traité

Chapitre 1 : De l'Un, qui est le Premier, naît quelque chose.

1-23. S'il y a quelque chose après le Premier, il faut que ce Premier soit Un, simple et parfait.

23-41. Si l'Un est parfait, il doit nécessairement produire quelque chose.

Chapitre 2 : Comment l'Intellect naît-il de l'Un ?

1-12. La dualité de l'Intellect : intellection et Formes intelligibles.

12-22. L'intelligible.

22-27. La naissance de l'Intellect.

27-36. Les deux actes.

36-43. Un est au-delà de la réalité, et donc de l'Intellect.

43-48. L'Intellect est identique à ses objets.

*Comment vient du premier ce qui est
après le premier, et sur l'Un*

1. S'il y a quelque chose après le Premier ¹, il est nécessaire ou bien que cette chose en soit issue immédiatement, ou bien qu'elle y remonte par des intermédiaires, et il doit y avoir un ordre entre les choses qui viennent en deuxième et celles qui viennent en troisième, ce qui vient en deuxième remontant à ce qui vient en premier et ce qui vient en troisième à ce qui vient en deuxième ². [5] Il faut en effet qu'il y ait quelque chose de simple avant toutes choses ; il faut aussi que cette chose soit différente de tout ce qui vient après elle, qu'elle existe par elle-même, qu'elle ne soit pas mélangée aux choses qui viennent d'elle, tout en possédant par ailleurs, d'une autre manière, la puissance de leur être présente ³. Parce qu'elle est réellement une ⁴, elle n'est pas autre chose, puis une. Il est même faux de dire d'elle qu'elle est une : il n'y a d'elle « ni discours ni science », [10] et de surcroît, on dit d'elle qu'elle est « au-delà de la réalité ⁵ ». Car si elle n'est pas simple, si elle n'est pas indépendante de toute combinaison et de toute composition, et si elle n'est pas réellement une, alors elle ne saurait être principe ⁶. Parce qu'elle est simple et qu'elle est la première de toutes les

choses, elle est ce qui se suffit le plus à soi-même ; car ce qui n'est pas premier ⁷ a besoin de ce qui est avant lui, et ce qui n'est pas simple a besoin des éléments simples qui sont en lui [15] pour exister à partir d'eux ⁸. Une chose de ce genre doit bien sûr être unique ⁹, car s'il y en avait une autre du même genre, les deux ne feraient qu'une. Oui, et nous ne parlons certainement pas de deux corps, ni ne disons que l'Un est le premier corps. En effet, aucun corps n'est simple ¹⁰ : le corps est engendré, mais il n'est pas principe, car « le principe est inengendré ¹¹ ». Et si le principe est non pas corporel, mais réellement un, [20] alors cette chose-là sera le Premier. De sorte que, s'il existait quelque chose d'autre après le Premier, ce ne pourrait être quelque chose de simple, mais ce serait quelque chose d'« un-multiple ¹² ».

– Mais alors, d'où viendrait cette chose ?

– Du Premier. Elle ne peut bien entendu être le fait du hasard ¹³, car dans ce cas le Premier ne serait même plus le principe de toutes choses.

– Mais alors, comment vient-elle du Premier ?

– Si le Premier est parfait ¹⁴, qu'il est la plus parfaite de toutes les choses et qu'il est la première [25] puissance ¹⁵, il doit être la chose la plus puissante de toutes celles qui existent, et les autres puissances doivent l'imiter autant qu'elles le peuvent ¹⁶. Or, dès que n'importe laquelle des autres choses atteint sa perfection, nous constatons qu'elle engendre ¹⁷, c'est-à-dire qu'elle ne supporte plus de demeurer en elle-même, mais qu'elle produit une chose différente ¹⁸. Et cela vaut non seulement pour ce qui a la capacité de choisir ¹⁹, mais aussi pour toutes les choses qui croissent [30] sans en avoir le choix, et même pour les choses dépourvues d'âme, qui donnent d'elles-mêmes tout ce qu'elles peuvent : comme le feu qui réchauffe, la neige qui refroidit, les remèdes qui agissent sur une autre chose ²⁰ et comme toutes choses

imitent le principe, autant qu'elles le peuvent, en tendant vers l'éternité et la bonté. Comment alors ce qui est le plus parfait, le bien premier ²¹, [35] demeurerait-il en lui-même, comme s'il était avare de lui-même ²² et comme s'il était dépourvu de puissance ? Et comment pourrait-il être dépourvu de puissance, alors qu'il est puissance de toutes choses ²³ ? Et comment pourrait-il être encore principe ? Il faut absolument aussi que quelque chose naisse de lui ²⁴, s'il doit exister quelque chose, puisque c'est précisément de lui que les autres choses tirent leur existence ; c'est une nécessité, en effet, dès lors qu'elles viennent de lui. [40] Ce qui est alors engendré par lui et qui vient en second après lui doit forcément être la chose la plus vénérable et la meilleure de toutes les autres ²⁵.

2. Et si ce qui engendre était lui-même l'Intellect, ce qui est engendré devrait être inférieur à l'Intellect, mais tout proche de l'Intellect et semblable à lui ²⁶. Mais puisque celui qui engendre est au-delà de l'Intellect, ce qui est engendré est nécessairement l'Intellect.

– Mais pourquoi celui qui engendre n'est-il pas l'Intellect dont l'acte est l'intellection ²⁷ ?

– L'intellection, qui est vision de l'intelligible, qui se retourne [5] vers lui, et qui reçoit en quelque sorte de lui sa perfection ²⁸, est elle-même indéfinie, tout comme l'est la vue, même si elle est définie par l'intelligible. C'est pourquoi l'on dit que viennent « de la dyade indéfinie et de l'un », les formes intelligibles c'est-à-dire les nombres ²⁹ ; cela, en effet, c'est l'Intellect ³⁰. Et voilà pourquoi l'Intellect est non pas simple, mais plusieurs, et pourquoi il manifeste une composition (une composition [10] intelligible toutefois) et voit d'emblée plusieurs choses ³¹. Il est certes lui-même aussi un intelligible, mais il intellige aussi : c'est pourquoi, d'emblée, il est deux.

Et il est aussi un autre intelligible, du fait qu'il vient après le Premier ³².

– Mais comment l'Intellect vient-il de l'intelligible ?

– L'intelligible demeure auprès de lui-même ³³ et il n'a besoin de rien, à la différence de ce qui voit et de ce qui intelligenge ; je veux dire que ce qui intelligenge est dans le besoin par rapport à l'intelligible. [15] Mais il n'est pas privé d'une certaine forme de sensation, car toutes choses lui appartiennent, toutes sont en lui et avec lui ³⁴. Il a un total discernement de lui-même ; il a la vie en lui et toutes choses sont en lui ; il est lui-même la compréhension de lui-même, par une sorte de perception de lui-même ³⁵, dans un éternel repos et dans un mode d'intellection différent de celui de l'Intellect ³⁶. Ainsi, si quelque chose naît de lui ³⁷ [20] alors qu'il demeure auprès de lui-même, cette chose naît alors qu'il est au plus haut point ce qu'il est ³⁸. C'est quand il demeure « dans son état habituel ³⁹ » que naît de lui ce qui naît, et cela alors qu'il demeure auprès de lui-même. Puisqu'il demeure intelligible, ce qui naît de lui devient intellection ; et comme ce qui naît est intellection et intelligenge ce dont il provient (car il ne possède rien d'autre), [25] il devient Intellect, comme un autre intelligible, comme le Premier dont il est une imitation et une image ⁴⁰.

– Mais comment naît-il alors que celui-ci ⁴¹ demeure inchangé ?

– En chaque chose, il y a un acte qui appartient à la réalité et un acte qui provient de la réalité ; l'acte qui appartient à la réalité est la chose elle-même, et l'acte qui provient de la réalité doit à tous égards en être la conséquence nécessaire, [30] tout en étant différent de la chose elle-même. Ainsi en va-t-il du feu, pour lequel il y a la chaleur qui constitue sa réalité, et une autre chaleur qui naît de la première puisque le

feu exerce l'acte qui est naturellement inhérent à sa réalité tout en restant du feu ⁴². Il en va bien de même pour l'intelligible ; et même davantage encore, car, lorsqu'il demeure « dans son état habituel », l'acte engendré par la perfection [35] et par l'acte qui sont en lui acquiert l'existence ⁴³. Dans la mesure où il provient d'une grande puissance, et même de la plus grande de toutes les puissances, il atteint l'être et la réalité. Car le Premier est « au-delà de la réalité » ; il est puissance de toutes choses, et il est d'emblée toutes les choses. Si l'Intellect est toutes choses, l'Un est au-delà [40] de toutes les choses. Il est par conséquent au-delà de la réalité. Mais si l'Intellect est toutes choses et si l'Un n'est pas sur un pied d'égalité avec toutes choses, mais antérieur à elles, alors il faut encore, pour cette raison, qu'il soit au-delà de la réalité, c'est-à-dire au-delà de l'Intellect ; de là suit qu'il y a quelque chose au-delà de l'Intellect. Car ce qui est n'est point un cadavre, ce n'est pas non plus quelque chose privé de vie ou quelque chose qui ne fait pas acte d'intellection ⁴⁴ : l'Intellect et l'être sont vraiment une seule et même chose ⁴⁵. À la différence en effet de [45] la sensation qui porte sur des objets sensibles, l'Intellect ne porte pas sur des objets qui existent avant lui ⁴⁶ ; l'Intellect est lui-même ses objets (si toutefois il est vrai qu'il ne reçoit pas leurs Formes d'ailleurs ; d'où viendraient-elles en effet ? ⁴⁷). En réalité, l'Intellect est ici avec ses objets, il est identique à eux, il ne fait qu'un avec eux ; aussi la science des objets immatériels est-elle identique à ses objets ⁴⁸.

Notes

1. La majuscule du « Premier » est de convention : elle indique que Plotin nomme ainsi, *tò prôton*, le premier principe (que ce traité 7 nommera encore « Un », « Bien premier » et « intelligible »). C'est la première fois que l'Un se trouve désigné ainsi comme « le Premier ». Les traités précédents avaient déjà signalé que le premier principe est le bien

« qui est au-delà du beau » (1 (I, 6), 9, 39-40), ou encore qu'en étant « premier », il est « ce qui est beau par lui-même » (5 (V, 9), 2, 9). La caractérisation de l'Un comme « Premier » fera l'objet des développements autrement plus précis du traité 9 (VI, 9), plus particulièrement aux chapitres 2 et 3.

2. La précision présuppose sans ambiguïté qu'il n'y a que deux choses, ou deux sortes de choses, après le Premier (l'Intellect, qui est la deuxième, et l'Âme, la troisième). La formule est empruntée au pseudo-Platon auteur de la *Lettre II*, 312e3-4 ; le traité 10 (V, 1), 8, 1-4 la reprend.

3. Plotin juxtapose ici les principales « caractéristiques » du premier principe : il est simple, cause de soi, séparé de ce qui n'est pas lui, mais aussi et en même temps cause de toutes choses. La double hypothèse, d'apparence paradoxale, que Plotin entend défendre est celle selon laquelle l'Un n'est aucune des choses qui viennent après lui, tout en étant leur cause. La question de la « présence » de l'Un en toutes choses devient ainsi le problème majeur de toute réflexion sur l'Un. Dans la littérature abondante sur ces questions, on peut se reporter à la présentation générale que D. J. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, donne du « principe d'antériorité du simple », p. 59-70, ainsi qu'à la notice « Causa sui » de P. Hadot. La difficulté ainsi rencontrée est d'ordre étymologique, et elle est relative à la manière dont Plotin conçoit la « participation » d'une réalité à son principe, en l'espèce d'une certaine forme de « présence » du second dans la première. Par ailleurs et dans cette même phrase, nous traduisons, à la ligne 7, *állois* et non *állos*, en suivant la correction de l'édition H.-S. (III, *Addenda*, p. 325).

4. L'unité du Premier, comme y reviendront les deux premiers chapitres du traité 9 (VI, 9), est la seule unité dont on puisse dire qu'elle soit réelle. Une chose quelconque n'existe selon Plotin qu'à la condition d'être une. Mais cette unité est toujours relative à l'unité réelle (à ce qui est réellement un, *tò óntōs hén*) qui est sa cause ultime.

5. Plotin cite Platon : *Parménide*, 142a3-4, puis *République*, VI, 509b9. Ces deux citations signalent au lecteur, de façon elliptique, un thème devenu classique dans la tradition platonicienne, celui du caractère proprement inaccessible à la connaissance rationnelle du premier principe. Le médioplatonisme, en s'appuyant également sur les remarques que le *Parménide* consacre à sa première série de déductions (à partir de l'hypothèse selon laquelle l'objet de l'entretien « est un », dépourvu de partie, de lieu, de mouvement, etc., et qui s'achève sur le constat qu'on ne peut le connaître) et sur celles que la *République* consacre pour sa part au bien, avait établi en des termes identiques l'éminence de son premier principe. Chez les médioplatoniciens, ce premier principe est l'Intellect divin parfaitement actif (voir par exemple Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, chapitre X). Plotin, en plaçant l'Un avant l'Intellect des médioplatoniciens, n'en retient pas moins les formules platoniciennes consacrées, en disant à son tour que le premier principe est « au-delà de la réalité » (*epékeina (tês) ousías*). Il adopte ce faisant une formule qui est abstraite de son contexte platonicien, puisque la *République* ajoutait que le bien est au-delà de la réalité « en dignité et en puissance ».

L'histoire platonicienne de cette formule est décrite et commentée par M. Baltes, « Is the idea of the good in Plato's *Republic* beyond being ? ». Dans les traités antérieurs au traité 7, l'antériorité de l'Un est évoquée en des termes semblables par les traités 1 (I, 6), 9, 37 (voir la note 88, p. 92 du premier volume de cette collection), puis 3 (III, 1), 2, 3, et 6 (IV, 8), 7, 18 (voir cette fois, dans premier volume également, la note 102, p. 267). Parmi les traités ultérieurs, il revient au traité 49 (V, 3), notamment aux chapitres 12-13, d'évoquer de nouveau cette supériorité du Premier sur l'Intellect. Que le Premier ne puisse être objet de science est la conséquence nécessaire de son éminence et du fait qu'il est au-delà de ce que peut concevoir une pensée intellectuelle qui, par définition, ne peut porter que sur l'intelligible. Le traité 9 (VI, 9), 4 précisera ainsi que la perception du Premier n'est pas de type contemplatif, mais qu'elle consiste en une vision d'un type particulier ; voir, *infra*, la note 58, p. 108.

6. Ces précisions ont valeur de définition. Plotin ne donne le rang de principe qu'à une réalité susceptible d'atteindre l'unité. Une chose qui, par elle-même, ne peut s'unifier n'a pas d'existence au sens strict (c'est le cas des produits corporels de l'âme, qui sont unifiés par cette dernière). Seuls l'Intellect et l'Âme atteignent à l'unité ; ils sont donc les deux principes ou « réalités véritables » issus de l'Un et participant de l'unité.

7. Ici, ligne 13, J. Igal lit *toi mé* au lieu de *tò mé* (même correction chez H.-S., vol. III, p. 325) ; au prix de cette correction, la compréhension de la phrase originale est en effet plus aisée ; on l'a donc adoptée.

8. On a là de nouveau un axiome dont la portée est générale : toute réalité composée existe en vertu de ce qui la compose. Plotin entend rappeler ainsi que l'Intellect, qui comporte de l'unité et de la multiplicité, atteint l'unité dont il est capable du fait de ce qui, unique et antérieur à lui, est en lui. Mais comme c'est le cas des autres axiomes, Plotin se contente de le mentionner sans l'expliquer. Le traité 32 (V, 5), 5 y revient, en expliquant comment l'Intellect (l'être) provient de l'Un et existe lorsqu'il le conçoit.

9. On trouve ici l'un des exemples de la manière dont Plotin, plutôt que de nommer l'Un (qui ne peut être ainsi nommé que par défaut), préfère employer le pronom réflexif *ekeînos* ou l'indéfini *ti*.

10. Plotin écarte l'hypothèse qui voudrait faire d'un élément matériel le constituant ultime de toutes choses. La simplicité du principe ne saurait être celle d'un corps simple, c'est-à-dire de l'un des quatre éléments traditionnels de la physique. C'est un point qu'avait déjà signalé le traité 2 (IV, 7), 1-2, en insistant sur le fait qu'un élément corporel n'est jamais simple au sens strict, mais toujours composé en dernière instance d'une forme et d'une matière (ce qui fait de lui le produit d'une âme). Voir encore, dans ce même volume, les précisions du chapitre 6 du traité 12 (II, 4).

11. *Phèdre*, 245d : c'est la définition du principe que retient toute la tradition platonicienne.

12. L'expression est empruntée au *Parménide*, 144e5 (mais on la retrouve aussi bien, présentée comme une difficulté merveilleuse, en *Philoèbe*, 14c8, où Socrate soutient que l'une des questions les plus importantes et les plus difficiles est précisément celle de savoir comment des

choses multiples peuvent être une). C'est à sa propre lecture du *Parménide* de Platon que Plotin emprunte ici la distinction entre ce qui est « un-multiple » (*hèn pollá*), à savoir l'Intellect (qui comporte en lui-même une multiplicité, puisqu'il est la totalité multiple des intelligibles), et ce qui est « un et multiple » (*hèn kai pollá*), à savoir l'âme (voir avant tout le chapitre 8 du traité 10 (V, 1), et, *infra*, la note 144, p. 200-201, puis 49 (V, 3), 15, 11). L'unité de l'Un, ici comme ailleurs, a une double signification : quantitative, dans la mesure où l'un se distingue de ce qui est multiple, mais aussi et surtout qualitative, puisque ce qui est un est identique à soi, là où le multiple diffère de soi.

13. Plotin affirme que la naissance de l'Intellect ne peut être fortuite, et qu'elle ne peut relever d'une cause extérieure ou fortuite ; c'est le sens que porte le terme *suntukhía*, rendu ici par « hasard » et qui désigne les circonstances fortuites d'un événement, son caractère hasardeux (voir 12 (II, 4), 2, 11, et la note 14, p. 263-264, de R. Dufour). Plotin l'avait employé pour dénoncer la manière dont certains prédécesseurs stoïciens ou pythagoriciens font de l'existence de l'âme le résultat de telles circonstances (dans le traité 2 (IV, 7), aux chapitres 8³, 6, puis 8⁴, 24), ou encore pour insister, comme ici, sur le fait que le hasard des circonstances ne pouvait expliquer que l'Intellect pense l'intelligible (5 (V, 9), 7, 18). Dans tous ces cas de figure, l'activité d'une réalité quelconque doit être rapportée selon une causalité nécessaire à ce dont elle provient et qu'elle conçoit.

14. « Parfait » rend *téléon*, qui désigne la fin, l'achèvement atteint par une chose. Plotin reste fidèle ici à l'enseignement des dialogues de Platon, qui disent du Bien qu'il est la cause de toutes choses sans que rien ne soit cause de sa propre existence et de sa propre perfection. Outre les pages du livre VI de la *République* que cite Plotin, c'est dans le *Philèbe* que Platon dit du Bien qu'il est seul véritablement suffisant « *hikanós* » (20b-c, puis 67a).

15. Cette nouvelle qualité du Premier, qui est la « première puissance », est à son tour désignée allusivement. Elle doit être rapportée à la double caractéristique qui précède et qui dit de l'Un qu'il est principe et parfait. La puissance (*dúnamis*) de l'Un est ainsi définie comme le pouvoir d'être la cause parfaite de toutes choses. Plotin emploie ici, en le subvertissant, un vocabulaire aristotélicien. Au terme de puissance, il va en effet ajouter celui d'acte (*enérgeia*), pour dire de l'Un qu'il est à la fois la puissance première et l'acte premier. Dans la perspective d'Aristote, une telle identité terminologique eût été inconcevable, puisque la puissance est précisément ce qui se distingue de l'acte, comme une possibilité ou une potentialité (en puissance) se distingue d'une réalisation (en acte ; la note 23, *infra*, y revient, et Plotin s'en explique plus abondamment dans le traité 25 (II, 5)). Afin de défendre cette synonymie hétérodoxe, Plotin doit soustraire du concept de puissance ce qu'il comporte donc d'indétermination ou de potentialité. Il le fait ici en associant la puissance de l'Un à son pouvoir causal comme à sa perfection.

16. Cet axiome est l'une des formules privilégiées de la procession plotinienne, qui enseigne que toute chose reçoit de son principe ce qu'elle est capable de recevoir et autant qu'elle en est capable. Le recours

à la catégorie platonicienne de l'imitation (*mímēsis*) permet à Plotin de soutenir que ce qui est engendré ou produit par un principe se constitue soi-même selon sa capacité, sa puissance à imiter le principe dont il est issu. Plotin y avait insisté déjà dans le traité 6 (IV, 8), 6. Il va préciser dans le chapitre suivant que cette imitation du principe se traduit dans l'aptitude de ce qui est engendré à exercer un acte semblable à celui du principe. Voir J.-F. Pradeau, *L'Imitation du principe. Plotin et la procession*, chapitre III.

17. Nouvel axiome plotinien, dont l'importance est considérable dans les traités, puisqu'elle permet d'expliquer que la production (*poiēsis*), loin d'être le signe d'un défaut ou d'une nécessité contrainte, est synonyme de perfection. Comme il ne l'indique aucunement ici, Plotin tient que la production est identique à la contemplation (*theōria*) : c'est parce qu'une réalité contemple le principe dont elle est issue qu'elle en produit à son tour une image et qu'elle engendre. Les précisions indispensables sont notamment données dans les traités 10 (V, 1), 6, 6-53, et surtout 30 (III, 8), 3-4.

18. Il y a là, désignée de nouveau de façon très allusive, une difficulté majeure. Plotin qualifie en termes affectifs l'état d'insuffisance dans lequel se trouve ce qui est produit par un principe. Les raisons du caractère « insupportable » de la situation de la chose engendrée sont loin d'être claires (pour un emploi semblable de la même formule, voir 12 (II, 4), 10, 35, et surtout 26 (III, 6), 18, 27). Plotin s'en expliquera en distinguant entre le fait de demeurer (*ménein*) en soi-même et celui de laisser quelque chose advenir hors de soi (dans le traité 38 (VI, 7), il parlera ainsi d'une « puissance susceptible de demeurer comme de procéder » (*ménein te kai proiēnai* ; chapitre 8, 14)).

19. Le choix volontaire dont il est question ici est la *proairesis* ; voir, dans le traité 2 (IV, 7), les précisions du chapitre 5, puis les remarques générales de la Notice au traité 3 (III, 1).

20. L'exemple des remèdes a le mérite d'insister encore plus explicitement que les deux premiers sur le fait que les effets sont produits dans une réalité distincte de l'agent : à la fois séparée de lui et autre que lui. C'est encore là un axiome qui gouverne les rapports que chacune des trois réalités véritables entretient avec ce qu'elle engendre.

21. Sur la perfection et la primauté du Bien, voir, *supra*, la note 14.

22. L'impossibilité pour une réalité divine d'éprouver de la jalousie comme de ne pas dispenser sa bonté est établie par Platon (voir le *Phèdre*, 247a7, puis le *Timée*, 29c1-2, et enfin l'étude de L. Brisson, « La notion de *phōnos* chez Platon »). Plotin y revient dans le traité 33 (II, 9), 17, 17, pour objecter sur ce point aux hypothèses gnostiques.

23. C'est ici que la modification des catégories aristotéliennes est la plus suggestive. Plotin entend la puissance comme l'exercice entier et immédiat d'une activité. Dans les deux principaux exposés pertinents qu'on trouve au livre III de la *Physique*, puis au livre Θ de la *Métophysique*, Aristote avait choisi de distinguer entre deux modes d'être, l'être en puissance et l'être en acte, en accordant au second d'être la réalisation, antérieure en droit et finalement même en fait, de ce que le premier n'est ou ne contient qu'à titre potentiel. Chez Aristote, cette distinc-

tion doit permettre de rendre compte de l'aptitude qu'ont les choses à changer (en fondant la réalisation d'un changement dans la nature potentielle de la réalité concernée), mais aussi d'établir que l'acte est antérieur à la puissance comme la détermination formelle est antérieure à la potentialité matérielle. Aristote tient en effet que la matière est puissance, et que toutes les choses sensibles comportent une part d'indétermination du fait qu'elles sont un composé de matière et de forme, ou aussi bien d'indétermination et de détermination. En ce sens, passer de la puissance à l'acte, c'est recevoir une détermination (formelle) supplémentaire. C'est ce qu'indique mieux que tout autre l'exemple aristotélicien courant de la fabrication technique de la statue sculptée dans l'airain : l'airain est un matériau indéterminé, doté de certaines qualités plastiques, qui va recevoir une forme particulière à la faveur de l'intervention technique. L'airain, dit Aristote, est en puissance la statue que réalise le sculpteur. Ce qui est vrai de l'airain dans cet exemple l'est de la matière en général, qui est l'indétermination même, ce qu'il y a de plus « en puissance », susceptible qu'elle est de recevoir toutes les formes possibles, de donner lieu à tous les mouvements et à toutes les réalisations. En *Métaphysique*, Λ, 5, alors qu'il identifie la matière à la puissance, Aristote ajoute que l'acte est pour sa part du côté de la forme. Il établit ainsi une certaine continuité entre ce qui est indéterminé (la puissance) et la détermination proprement dite (l'acte), et il suggère que toute chose, à l'exception de l'acte pur qui est au principe de tout, est un composé d'indétermination matérielle et de détermination formelle. Selon Plotin, une telle hypothèse a pour conséquence que tous les actes, à l'exception de celui du premier moteur, comportent une part d'indétermination matérielle. Et cette conséquence est inacceptable pour Plotin qui soutient au contraire que les trois principes sont des actes qui ne sont en rien en attente d'une « actualisation ». Selon Aristote, la puissance s'actualise à la faveur d'une action (l'homme éduqué que je suis en puissance devient éduqué en acte *via* l'action du tiers pédagogue ; l'airain devient statue quand le sculpteur l'informe). C'est dire que la puissance est sous condition d'un acte, ce qui n'est pas non plus admissible selon Plotin, qui veut au contraire établir que la puissance des réalités véritables s'exerce toujours entièrement : elle est un pouvoir d'action et de production qui n'est jamais en attente de sa réalisation. Le traité 25 (II, 5) reprendra cet argument avec davantage de précision et de complexité.

24. La remarque comporte une nuance : Plotin ne dit pas, en effet, que le Premier « engendre quelque chose », mais bien que quelque chose naît de lui. Cette nuance, préparée par ce qui précède, dit bien que la constitution de ce qui est engendré est l'œuvre, pour surprenant que cela puisse paraître, du rejeton lui-même, qui existe à la mesure de l'imitation qu'il parvient à réaliser de son principe.

25. Défini comme perfection, le Premier est ainsi la norme qui permet de juger de la valeur de ce qui vient après lui. Voir, *supra*, la note 14.

26. L'argument est désormais admis (il est du moins présupposé) que ce qui provient d'une réalité est inférieur à elle, mais lui est aussi semblable. C'est la leçon du rapport mimétique évoqué plus haut. La distance qui sépare la réalité de ce qui provient d'elle est qualifiée en termes

spatiaux, mais Plotin prend soin de noter que le produit ou l'effet est immédiatement adjacent, ou attendant (*prosekhês*) à ce dont il est issu, et lui ressemble. La remarque est importante, car Plotin entend également défendre que le produit ne quitte pas véritablement ce dont il est issu, mais qu'il y est comme attaché et peut donc s'unir à lui. Comme l'avait expliqué le traité 2 (IV, 7), 13, 3-4, c'est un point de doctrine que vérifie aussi bien l'âme, dont la puissance intellectuelle ne « quitte pas » l'Intellect, mais lui reste comme attachée (voir encore, en 6 (IV, 8), 8, 2-3, la remarque sur l'âme : « Quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible »).

27. L'axiome qui établit que la réalité d'une chose est son acte (premier) est ici appliqué à l'Intellect (*noûs*), dont l'acte, qui définit et nomme le produit de l'Un comme « Intellect », est la *nôsis*.

28. La réserve que marque le *hoïon* (« en quelque sorte ») indique que l'Intellect ne reçoit pas de l'Un un bien que celui-ci posséderait et qu'il lui transmettrait. Ce n'est pas la perfection de l'Un que l'Intellect reçoit, mais c'est la perfection dont il est lui-même capable qu'il acquiert en contemplant l'Un. Dans le traité 38 (VI, 7), 15, 19-20, Plotin aura ce mot fameux, disant de l'Un qu'il « donne ce qu'il n'a pas lui-même » (et comment le pourrait-il, puisqu'il n'a aucun attribut ?). Ainsi le principe (et l'on pourrait dire la même chose des rapports que l'Intellect entretient avec l'Âme qui vient de lui) ne « donne » à son produit que ce que ce dernier est capable de recevoir (ou autant, puisque c'est une seule et même chose, que ce dernier est capable de l'imiter). L'« intelligible » (qu'on écrit sans la majuscule portée à « Intellect ») est le premier principe, l'Un que pense (« intellige ») l'Intellect.

29. Le *kaî* a ici une valeur épexégétique, explicative, et Plotin affirme bien que les Formes sont des nombres, c'est-à-dire selon lui des réalités intelligibles (voir également les remarques de 38 (VI, 7), 8-10). C'est un point de doctrine sur lequel reviendra longuement le traité 34 (VI, 6), *Sur les nombres*, mais qui fait déjà l'objet des remarques du traité 9 (VI, 9), dès le chapitre 2 (voir, *infra*, les notes 33-35, p. 103-104). Voir la note suivante.

30. Plotin s'en remet au témoignage d'Aristote, qui attribuait à Platon (et à ses successeurs immédiats) la doctrine selon laquelle les formes intelligibles, *eidê*, étaient des nombres. Plotin y revient donc au traité 9 (voir la note précédente) mais aussi 10 (V, 1), 5, et 12 (II, 4), 1, 15, puis chapitre 5, 30. P. Merlan examine la manière dont le traité 7 lit Aristote, dans « Aristotle, *Met.* A6, 987b20-25 and Plotinus, *Enn.* V, 4, 2, 8-9 ». Dans le commentaire précis qu'il donne de ce second chapitre du traité 7, J. Bussanich propose quelques éclaircissements supplémentaires : *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on Selected Texts*, p. 7-33, ici, p. 15-17. L. Brisson commente les sources aristotéliennes de cette tradition platonicienne dans « Le rôle des mathématiques dans le *Timée* selon les interprétations contemporaines » (le témoignage d'Aristote est avant tout celui de *Métaphysique*, A, 6, 987b21-22 et M, 7, 1081a13-15). Il est enfin remarquable que Plotin choisisse ici de définir l'Intellect comme la réunion des deux principes que la tradition platonicienne avait pourtant fermement distingués, en l'espèce de

l'« un » et de la « dyade ». La « dyade » (ou « dualité ») est le terme que les successeurs immédiats de Platon retenaient afin de désigner l'ensemble des choses sensibles, indéterminées parce que susceptibles de variations selon le plus et le moins, l'excès et le défaut. De cette dyade indéfinie, on distinguait les unités véritables, les « monades » que sont les réalités intelligibles. Plotin réunit donc pour sa part ces deux principes, en suggérant que l'Intellect les comprend tous deux. Il suggère ainsi, sans s'en expliquer aucunement, que la multiplicité des choses sensibles est par avance comprise par la multiplicité intelligible qui est son origine et sa cause.

31. Ici comme dans la phrase suivante, « d'emblée » rend *édē*. Cette remarque est aussi bien une réponse donnée à la question initiale du traité qui demandait si ce qui provient de l'Un en provient immédiatement ou non. Plotin répond que l'Intellect, issu de l'Un, perçoit immédiatement ce dernier sur le mode de la multiplicité. Il ne parvient pas à le saisir comme « Un ».

32. La dualité de l'intellect est sa caractéristique principale : il est un sujet de connaissance, mais il est aussi son propre objet de connaissance. Le chapitre 2 du traité 9 (VI, 9) y revient. Ici, une distinction délicate est faite entre deux sortes d'« intelligibles ». L'intelligible que pense l'Intellect et qu'il est lui-même, mais aussi et déjà l'Intelligible qu'est l'Un. Dire de l'Un qu'il est intelligible est pour le moins équivoque, dans la mesure où le premier principe est au-delà de l'Intellect comme de l'être. L'ambiguïté de cette expression sera dissipée dans un traité qui, comme le titre que lui a donné Porphyre l'indique, est tout entier consacré à la démonstration que le Premier ne pense pas : *Sur le fait que l'au-delà de l'Être ne pense pas ; qui est le pensant de premier rang et qui celui de second rang*, 24 (V, 6). La question de savoir si l'on peut ou doit reconnaître à l'Un une activité de type intellectif, noétique, occupe les commentateurs. Il est manifeste ici que l'Un n'est qualifié d'« intelligible » que dans la seule mesure où il est l'objet de l'intellection de l'Intellect. C'est bien ce qu'explique le traité 24, lorsqu'il précise que le nom « intelligible » n'est attribué au Premier qu'en tant qu'il est l'objet de l'Intellect (chapitre 2, 4-16.). Mais cela ne dissipe pas encore suffisamment la difficulté inhérente à l'attribution d'une intellection à l'Un (voir, *infra*, la note 36). C'est bien cette ambiguïté que Plotin voudra dissiper définitivement : dans la remarque lapidaire qu'on trouve dans le « recueil » de notes en quoi consiste le traité 13 (III, 9), dont le chapitre 7 affirme : « l'Un ne possède aucune intellection », ligne 4 (et voir encore, dans le même traité, la première phrase du chapitre 9, qui reprend à sa façon les remarques de 9 (VI, 9), 6, 42-57). Enfin et toujours dans le traité 24 (V, 6), 2, 16, pour le même constat : *ouk ára noēsei* (« il ne pense donc pas »).

33. Voir, *supra*, la note 18 : Plotin explique comment il convient de comprendre la phrase du *Timée* qui dit du démiurge qu'il « demeure dans son propre caractère » (ou « dans son propre séjour », *Timée*, 42e5-6) ; « demeurer » (*ménein*) ou rester en soi-même, c'est selon Plotin à la fois rester auprès de soi-même (*eph'heautoû*) et ne pas changer. Le terme a

une signification aussi bien locale (le principe ne s'avance pas lui-même, il ne procède pas hors de lui-même) que qualitative (il ne change pas).

34. Plotin répond ainsi à la question initiale du traité, en affirmant que le Premier est bien toutes les choses (il est leur cause immanente comme il est la cause de l'acte qui les définit), sans être aucune d'entre elles (puisque son acte, qui le définit, lui est propre).

35. On rend ainsi très littéralement une notion dont Plotin fait un usage abondant, celle de *sunásthēsis*, qui désigne une perception de soi qu'on appellerait volontiers une « conscience de soi » si l'expression n'avait pas un sens moderne par trop chargé et ambigu. Le terme est inconnu des dialogues platoniciens, mais il est en revanche consacré par Aristote, à qui Plotin l'emprunte, pour désigner ainsi le caractère parfaitement suffisant de l'Un. On peut en la matière se rapporter à l'*Éthique à Eudème*, VII, 12, 1244b26 et 1245b24, où Aristote affirme que ce qu'il y a de plus estimable pour une vie en acte, c'est de se percevoir soi-même. La vie étant à ses yeux une forme de connaissance, la vie parfaite est celle qui connaît toutes choses et se connaît elle-même ; Plotin s'approprie le constat. Voir encore l'usage aristotélicien du verbe *aisthánesthai*, dans l'*Éthique à Nicomaque*, IX, 9, 1170a25-b14. L'originalité de l'usage proprement plotinien du terme *sunásthēsis*, notamment par rapport à l'emploi que semblent en avoir fait certains stoïciens, est l'objet du chapitre VII de l'étude de H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, p. 126-137, qui examine les occurrences plotiniennes (dont les pages du traité 49 (V, 3), 5-6 et 13 qui évoquent la perception de soi de l'Intellect) et renvoie à la littérature critique pertinente. Voir encore l'étude de R. Violette, « Les formes de la conscience chez Plotin », puis l'ouvrage de F.M. Schroeder, *Form and Transformation : a Study in the Philosophy of Plotinus*.

36. On retrouve ici la difficulté notée plus haut (note 32). Afin de démontrer la puissance du Premier, mais aussi bien de le distinguer de ce qui vient après lui, Plotin lui concède par analogie ce qu'il ne peut pourtant posséder par définition : une perception de type intellectif, une forme de connaissance. Ce qu'il vient de dire dans ce seul traité suffit à rendre la contradiction patente, puisqu'on trouve ici même affirmé que la connaissance implique une forme de multiplicité, et que Plotin n'attribue par ailleurs de *katanóēsis* qu'à l'Intellect (voir notamment 2 (IV, 7), 10, 45 et 49 (V, 3), 1, 13). La difficulté tient sans doute à ce que Plotin entend préserver ici l'éminence de l'Un par rapport à l'Intellect, en soutenant à la fois que l'Un n'exerce aucune sorte d'activité cognitive, mais qu'il n'en possède pas moins un rapport à soi absolument parfait et de ce fait supérieur à la connaissance ou compréhension de soi dont l'Intellect est capable. Et c'est bien cela qu'il désigne ici, par analogie et en y portant bon nombre de précautions (« une sorte »), sur le mode de la réflexivité. Dans le traité 39 (VI, 8), 16, Plotin parlera de la « veille » de l'Un qui est « au-delà de la pensée » (son acte est une *hupernóēsis*), qualifiant alors de nouveau de façon noétique, mais sur le mode de l'excès, la forme particulière de présence immédiate et absolue à soi qui est celle de l'Intellect. De sorte que, de la *katanóēsis* qu'on trouve ici, dans le traité 7, à l'*hupernóēsis* du traité 39, c'est une même analogie qui est conduite par

Plotin entre l'activité de perception de soi qui définit l'Intellect, acte second de l'Un, et une activité ineffable qui est désignée approximativement au moyen des comparaisons ou des superlatifs qui servent à nommer l'activité de l'Un.

37. Et non pas, de nouveau, « s'il engendre » ; voir, *supra*, la note 24.

38. Les caractéristiques ici reconnues au Premier le sont dans les termes du *Sophiste* de Platon, auquel Plotin emprunte les « cinq genres » intelligibles, lorsqu'il affirme successivement que le Premier possède en lui-même la vie (c'est-à-dire aussi bien le mouvement) et le repos, qu'il est identique à lui-même (le même), qu'il est (l'être), et enfin qu'il devient autre chose que lui-même en engendrant l'Intellect (l'autre). Plotin proposera une analyse du *Sophiste* et de ses « genres » dans le triple traité *Sur les genres de l'être* : 42 à 44 (VI, 1 à 3). Voir les explications de L. Brisson, « De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste* ? (*Ennéades*, VI 2 [43] 8) ».

39. *Timée*, 42e5-6 (où Timée évoque donc le retrait du divin démiurge, qui vient d'achever la fabrication du monde ; voyez, dans cette même collection, la note 257, p. 241, de L. Brisson à sa traduction du *Timée*). La même phrase est citée plus loin, ligne 35.

40. Le principe engendre ainsi une imitation ou une image de lui-même. On retrouve cette même formule en 49 (V,3), 16, 40, et Plotin paraît distinguer ainsi deux formes de ressemblance entre le produit et ce dont il est issu. Le premier est certes une image du second (en un sens passif), mais il en est aussi une imitation lorsqu'il se rend semblable à lui en exerçant l'acte second de son principe.

41. Après l'avoir nommé « intelligible » de façon équivoque, Plotin a donc renoncé à nommer l'Un autrement qu'au moyen de rappels pronominaux ; voir, *supra*, la note 9.

42. L'exemple du feu est emprunté à Aristote, qui l'emploie en *Métophysique*, a, 1, 993b25-26, afin de montrer qu'on ne peut connaître quoi que ce soit en vérité sans en connaître la cause (aussi le feu est-il la chaleur véritable, note Aristote, « car il est la cause de la chaleur dans les autres choses »).

43. « Acquiert l'existence » rend *hupóstasin laboûsa*. Le constat a valeur générale : une réalité reçoit une existence (une « hypostase ») lorsqu'elle accomplit un acte qui lui est propre (tout en étant l'acte second de son principe). Sur cette thèse des deux actes, voir encore les éclaircissements des traités 10 (V, 1), 3, 10-12, puis chapitre 6, 30-39 ; et 49 (V, 3), 7, 21-25. C. Rutten a consacré une brève étude à cette question plotinienne : « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin ».

44. Plotin fait ainsi allusion au fameux texte du *Sophiste* (248e7-249a2) où Platon évoque un « être total » (*tò pantelôs ón*), qui réunirait en quelque sorte tout ce qui est, qui ne saurait être privé de vie et d'intellect : « Mais alors, par Zeus ! nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total, que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile ? » (trad. N. Cordero, dans cette même collection). Cet « être

total », qui est vie et intellect, c'est selon Plotin l'Intellect lui-même, dont le traité 38 (VI, 7), 9, redira qu'il est la « dyade » issue de l'Un, le vivant total comprenant tous les vivants intelligibles et de ce fait cause de tous les vivants sensibles.

45. C'est la première fois que Plotin reprend à son propre compte la formule de l'identité de l'être et de la pensée qu'il avait imputée à Parménide dans le traité 5 (V, 9), 5, 30 (et qu'il citera de nouveau en 10 (V, 1), 8, 15-25). Elle est toutefois traduite dans le vocabulaire qui lui est propre, ainsi spécifiée comme identité de l'Intellect lui-même et de l'être (c'est-à-dire, selon Plotin, de la réalité intelligible). Ici, Plotin redit que l'Intellect, puisqu'il pense la multiplicité intelligible (les Formes), ne pense rien d'autre que lui-même. Il retient d'Aristote (voir la note suivante) la thèse selon laquelle l'Intellect ne pense pas autre chose que lui-même, et plus particulièrement ne pense pas les choses sensibles. Si ce point de doctrine majeur est ici rappelé, c'est aussi bien pour compléter ce que le traité disait plus haut de la manière dont l'Intellect reçoit de l'Un, « d'une certaine manière », la perfection qui est la sienne. Les Formes, pas plus qu'elles ne sont sensibles, ne se trouvent en l'Un : elles sont en l'Intellect ou mieux, elles sont l'Intellect en tant qu'il intellige l'Un dont il est issu. Sur l'identité de l'être et de la pensée intellectuelle, voir P. Hadot : « Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. »

46. Plotin s'appuie ici sur l'autorité d'Aristote, qui soutenait que l'intellect est à lui-même son propre objet de connaissance et « qu'il s'identifie d'une certaine manière aux intelligibles » ; voir *Catégories*, 7, 8a11, puis *De l'âme*, III, 4, 430a2-5 et 7, 431b17. L'usage plotinien des textes qu'Aristote consacre à sa propre définition de l'intellect est examiné par P. Hadot, dans « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote », et par T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*.

47. La proposition selon laquelle les réalités intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intellect qui les conçoit est typiquement médioplatonicienne (l'exposé le plus suggestif est celui qu'on trouve dans l'*Enseignement des doctrines de Platon* d'Alcinoos, chapitre x). Les médioplatoniciens corrigent le récit démiurgique du *Timée* de Platon en affirmant que les modèles intelligibles que contemple l'Intellect divin ne sont pas, comme ce récit pouvait le laisser entendre, extérieur à cet Intellect, mais sont en lui (ou bien même, sont ses propres pensées, comme le soutient Philon d'Alexandrie dans son *De opificio mundi*, § 19, en disant des formes intelligibles platoniciennes qu'elles sont comme les pensées ou les paroles (les *lógoi*) du Dieu biblique). Plotin reste fidèle à ce principe médioplatonicien, en affirmant pour sa part que les Formes ne sont pas extérieures à l'Intellect ; voir encore 24 (V, 6), 6, 14-15.

48. Là encore, Plotin suit le traité *De l'âme*, III, 7, 431b17 d'Aristote ; voir, *supra*, la note 46.

TRAITÉ 8 (IV, 9)

Si toutes les âmes n'en sont qu'une

Présentation et traduction

par

Luc Brisson et Jean-François Pradeau

NOTICE

À la suite des traités 2 (IV, 7), 4 (IV, 2) et 6 (IV, 8) qui avaient défini la nature de l'âme et évoqué les difficultés qu'entraîne le soin qu'elle prend des corps, Plotin examine ici de nouveau la question de l'unité de l'âme. Il s'agit à tous égards d'une question classique et scolaire, que rencontrent toutes les « psychologies » anciennes : doit-on dire de l'âme, qui exerce des fonctions distinctes, qu'elle est une multiplicité ou une unité ? Et dans ce second cas, quelle est l'unité qui la caractérise ?

Plotin, qui se propose de défendre l'unité de l'âme, mène ici, conjointement, deux arguments : le premier est la défense de la thèse platonicienne de l'homogénéité de l'âme, qu'elle soit celle de l'univers ou celle des êtres vivants en son sein ; le second, bien plus ambitieux, est celui de l'unité de toutes les âmes. Le huitième traité plotinien a en effet pour originalité remarquable de ne pas s'en tenir au lieu commun de la tradition platonicienne qui consiste à établir que l'âme est une réalité parfaitement incorporelle, à l'encontre de ce que soutiennent, de manière différente, les écoles stoïcienne et aristotélicienne. Le traité 2 (IV, 7) avait déjà réfuté ces dernières, en refusant la définition stoïcienne de l'âme comme un corps, et en dénonçant les ambiguïtés de la définition aristotélicienne de l'âme comme « entéléchie » du corps. Plotin s'appuie ici sur les acquis de ces réfutations, en rappelant que l'âme

n'est pas un corps, qu'elle est dépourvue de grandeur, qu'elle est indivisible et qu'elle ne connaît la multiplicité que dans la mesure où elle exerce ses facultés dans une multiplicité de corps divisés et séparés les uns des autres. Mais ces rappels successifs, exposés de manière scolaire, ne sont que des préalables à la défense d'une thèse autrement plus audacieuse, qui distingue cette fois son auteur dans la tradition platonicienne. En voulant montrer que toutes les âmes n'en sont qu'une, Plotin conteste en effet que l'on puisse s'en tenir à ce qu'on pourrait appeler l'« homogénéité » de l'âme. Là où les dialogues de Platon et leurs interprètes anciens soutiennent que l'âme est une réalité générique qui embrasse des individus homogènes composés à partir des mêmes ingrédients et exerçant des fonctions identiques, à différents degrés, Plotin objecte que la diversité et la multiplicité des âmes ne sont qu'apparentes ou circonstanciées : elles n'en sont qu'une. C'est une seule et même âme qui se manifeste de différentes manières. Il faut souligner l'originalité de cette thèse. En notant certes qu'elle a des précédents philosophiques, puisqu'elle est tributaire de la doctrine stoïcienne, qui insiste à sa façon sur l'unité et la cohérence de l'univers, comme sur la manière dont une forme de rationalité cosmique ordonne et associe toutes choses entre elles. Plotin retient l'hypothèse de cette sympathie universelle, mais il choisit de la rapporter à l'existence d'une réalité psychique unique, cause exclusive de l'existence et de la mise en ordre de l'univers comme de tous les vivants qu'il contient. S'il existe un monde, composé de parties, c'est parce que l'âme les produit et les ordonne en exerçant en elles, séparément, ses diverses facultés. La diversité des facultés de l'âme et la multiplicité des opérations qu'elle réalise sont ainsi la cause de la multiplicité des formes de vie que contient le monde dans son ensemble.

Afin de justifier une thèse dont il souligne lui-même le caractère novateur, Plotin accorde dans ce traité une attention considérable aux objections qu'elle ne manquera pas de susciter chez des auditeurs et des lecteurs aussi bien stoïciens que platoniciens. Car s'il convient de rappeler aux premiers que l'âme n'est pas un corps, il faut encore

expliquer aux seconds qu'elle n'est pas une multiplicité, et que l'homogénéité des âmes n'est finalement que l'effet manifeste de l'unicité de l'âme. Cette explication, difficile, donne son plan à l'argument du traité : Plotin expose la thèse de l'unité de l'âme, il examine les objections qu'elle suscite, puis il en propose enfin une justification.

Les principales objections à la thèse de l'unité de l'âme sont de deux ordres : elles tiennent d'une part à la diversité des formes de vie, c'est-à-dire à l'existence d'une multiplicité d'êtres vivants (et donc animés) distincts les uns des autres, et d'autre part à la diversité des facultés ou puissances de l'âme au sein des mêmes individus. Les difficultés relatives à la diversité des êtres vivants sont sans doute les plus faciles à résoudre. Elles ont en effet déjà été évoquées dans les précédents traités, et Plotin dispose en la matière d'un argument doctrinal désormais bien établi : s'il existe une multiplicité d'êtres animés différents les uns des autres, c'est parce que les corps que l'âme anime les uns indépendamment des autres ne sont pas identiques, de sorte qu'une même âme animera différemment des corps différents. La diversité et la multiplicité sont ainsi le fait des corps, et non de l'âme (chap. 1, 13-19, puis chap. 5, 1-7). Cet argument est proprement fonctionnel : l'âme est un agent unique, qui exerce ses facultés différemment dans des corps différents. La véritable difficulté tient en revanche à la multiplicité des facultés psychiques. Lorsque Plotin rappelle que les vivants sont des « composés » d'âme et de corps, c'est pour démontrer que les espèces et les individus diffèrent les uns des autres non pas du point de vue de l'âme, une et la même en chacun d'eux, mais seulement du point de vue du corps, dont la constitution varie. Mais cette diversité des composés vivants ne suffit pas à expliquer que l'âme n'exerce pas les mêmes facultés dans tous les corps. Comme Plotin le voit bien, la thèse des platoniciens qui affirment que les âmes sont toutes des réalités incorporelles de même nature se heurte toujours à cette difficulté : toutes les âmes n'accomplissent pas, selon les vivants, une seule et même fonction. Les plantes sont dépourvues de la sensation, qui est une faculté psychique, et tous les animaux n'exercent pas la raison, alors même que cette der-

nière est définie comme la fonction directrice de l'âme. Plus encore, parmi les vivants humains, dont les corps sont pourtant semblables, les facultés rationnelles ou même sensibles ne s'exercent pas à l'identique. Comment défendre la thèse de l'unité de l'âme dans ces conditions ? En soutenant, explique Plotin, que cette diversité n'est aucunement le signe qu'il existe différentes âmes exerçant des facultés différentes, mais tout au contraire la preuve qu'une âme unique exerce ses facultés de multiples façons, produisant ainsi autant d'individus vivants. Chaque forme de vie dans le monde sensible correspond ainsi à une manière pour l'âme de prendre soin de ses multiples produits corporels, et chacune des âmes individuelles n'est donc que l'une des modalités d'exercice des facultés d'une âme unique. Voilà ce qui permet à Plotin d'affirmer que « ce n'est pas parce que l'âme a plusieurs puissances qu'elle n'est pas une » (chap. 3, 16-17).

L'argument du traité n'épuise pas, loin s'en faut, le traitement de toutes les questions qu'il rencontre. Il reviendra à l'ensemble que composent les traités 27-29 (IV, 3-5) de les examiner avec plus d'attention, et d'expliquer notamment comment les âmes individuelles atteignent, alors même qu'elles ne sont toutes qu'une seule et même âme, un certain degré d'autonomie ou de réflexion. Ici, Plotin se contente d'établir l'unité de toutes les âmes en affirmant qu'elles sont autant d'empreintes et d'images, dans les corps, d'un même sceau (chap. 4, 18-26), ou encore autant de théorèmes d'une science unique, qui se déploie à travers chacun d'eux et que chacun d'eux suppose tout entière (chap. 5, 7-28 ; Plotin reprendra souvent cette comparaison déterminante dans les traités ultérieurs). Mais il soutient aussi bien, en même temps, que les âmes individuelles sont produites par l'âme du monde dont elles proviennent, tout comme l'âme du monde est elle-même issue de l'Âme unique et réelle qui demeure dans l'intelligible (et que l'on appelle par commodité l'Âme « hypostase »). De sorte que les traités ultérieurs devront se mesurer à ce qui est, à tout le moins, l'ambiguïté de la thèse plotinienne : comment expliquer que les âmes individuelles procèdent de l'âme du monde sans pourtant en être distinctes ?

Plan détaillé du traité

Chapitre 1 : Exposé de la thèse selon laquelle toutes les âmes n'en sont qu'une.

1-13. Chaque âme est une et toutes les âmes n'en sont qu'une.

13-fin. Difficultés et objections : quelle est cette âme unique et comment expliquer les différences entre les âmes individuelles, puis entre les facultés de l'âme ?

Chapitres 2 et 3 : Réponses aux difficultés et aux objections.

Chap. 2. L'âme est une et indivisible en tant qu'âme, mais elle se divise dans la multiplicité des corps.

Chap. 3, 1-9. Explication de la sympathie universelle comme effet de l'unité de l'âme.

Chap. 3, 10-fin. La diversité des facultés de l'âme ne contredit pas son unité universelle.

Chapitres 4 et 5 : Justification de la thèse.

Chap. 4. L'unité de toutes les âmes s'explique par l'unité de leur provenance.

Chap. 5. L'âme est une réalité unique qui, comme la science, a la capacité d'être en de multiples choses.

Si toutes les âmes n'en sont qu'une ¹

1. Tout comme nous avons dit de l'âme de chaque individu qu'elle est une parce qu'elle est tout entière présente en tout lieu du corps, et que c'est de cette manière qu'elle est réellement une, n'ayant pas telle partie d'elle-même dans cet endroit du corps, telle autre là-bas dans cet autre endroit ², parce que dans les êtres pourvus d'organes des sens l'âme est présente de cette façon ³, [5] et qu'en tout lieu dans chaque partie des plantes elle ⁴ est tout entière présente, est-il possible de soutenir, de la même manière, que mon âme, ton âme et toutes les âmes n'en sont qu'une ⁵ ? Et, dans l'univers, l'âme qui est en toutes choses n'est-elle pas unique, puisqu'elle n'est pas divisée comme l'est une masse, mais qu'elle est la même en tout lieu ? Pour quelle raison, en effet, l'âme qui est en moi serait-elle une, tandis que l'âme qui est dans l'univers ne le serait pas ? Là-bas, en effet, il n'y a ni masse [10] ni corps ⁶. Si donc c'est de l'âme de l'univers que viennent mon âme et la tienne ⁷, et si cette âme est une, il faut aussi que ces âmes soient une. Mais si l'âme de l'univers et mon âme viennent d'une âme qui est une ⁸, il faut encore que toutes les âmes n'en

soient qu'une. Eh bien ! quelle est cette âme qui est une ?

Mais, avant de répondre à cette question, il faut dire s'il est correct de soutenir que toutes les âmes n'en sont qu'une, comme c'est le cas de l'âme de chaque individu. [15] N'est-il pas en effet absurde de soutenir que mon âme et celle d'un autre individu quelconque n'en font qu'une ? À supposer, en effet, que j'ai une sensation, un autre devra aussi la percevoir ; si je suis bon, cet individu devra être bon ; si j'ai un désir, il devra l'avoir ; et de façon générale, nous devons éprouver les mêmes affections l'un que l'autre et que l'univers, de sorte que, si j'éprouve une affection, l'univers devra l'éprouver en même temps que moi. [20] Et comment, s'il n'y a qu'une seule âme, peut-il y avoir une âme rationnelle et une âme irrationnelle, une âme dans les animaux et une âme dans les plantes ⁹ ? Pourtant, une fois de plus, si nous n'admettons pas cette thèse, l'univers ne sera pas un et on ne pourra découvrir le principe unique des âmes ¹⁰.

2. Tout d'abord donc, si mon âme et celle de quelqu'un d'autre n'en sont qu'une, il n'est pas vrai pour autant que le composé soit le même pour nous deux ¹¹. Ce qui est le même dans un cas comme dans l'autre n'éprouvera pas les mêmes affections dans chacun des deux cas ¹². Il en va comme pour l'homme en moi qui suis en mouvement. Car il sera en [5] moi qui suis en mouvement et en toi qui n'es pas en mouvement ¹³ : il sera en moi en mouvement, en toi au repos. Et il n'est en effet ni absurde ni même paradoxal ¹⁴ de soutenir que la même chose est en moi qui me meus et en toi qui ne te meus pas. Bien sûr, il n'est pas nécessaire que, lorsque j'ai une sensation, quelqu'un d'autre éprouve en tout point la même. Car, dans un corps unique, ce n'est pas davan-

tage une main qui sent [10] la sensation qui affecte l'autre, mais c'est l'âme qui est dans tout le corps. Certes, si tu devais toi aussi connaître ce qui m'affecte, il faudrait qu'une chose existe à partir de nous deux, un corps uni. Des âmes unies de cette façon éprouveraient chacune la même chose. Mais par ailleurs, il faut prêter attention au fait que, même parmi celles qui ne se produisent que dans un seul et même corps, beaucoup de choses échappent à l'ensemble du corps ; et cela est d'autant plus vrai [15] lorsque le corps est d'une grandeur considérable, comme c'est le cas, dit-on, des animaux marins de grande taille chez lesquels, quand une partie du corps éprouve une affection, aucune sensation n'est perçue par le corps en son entier en raison du peu d'importance du mouvement transmis ¹⁵. [20] Dès lors, il n'est pas nécessaire, lorsqu'une seule partie éprouve une affection, que la sensation atteigne l'ensemble du corps et chacune de ses parties, même si elle résulte d'une impression nette ¹⁶. Il n'est toutefois pas absurde de soutenir qu'il existe une affection commune, et il ne faut pas non plus refuser de la reconnaître, mais il n'est pas nécessaire qu'il s'agisse d'une impression sensible. Que la vertu soit en moi et que le vice soit en quelqu'un d'autre, cela n'est pas absurde, s'il est vrai qu'il n'est pas impossible que la même chose soit en mouvement chez l'un et en repos chez l'autre ¹⁷. Car nous ne voulons pas dire non plus que l'âme est une au sens où elle n'aurait absolument pas [25] part à la pluralité – cela en effet doit être attribué à la nature supérieure ¹⁸ –, mais qu'elle est une et plusieurs ¹⁹ et qu'elle participe de « la nature divisible qui devient dans les corps » et en outre de la nature « indivisible » ²⁰, de sorte qu'il faut dire de nouveau qu'elle est une. Mais tout comme en moi l'affection qui survient dans telle partie [30] ne domine pas

nécessairement l'ensemble, alors que ce qui survient dans l'élément qui domine ²¹ provoque un effet dans cette partie, de même les influences que l'univers exerce sur chacun d'entre nous sont beaucoup plus évidentes, puisque des individus éprouvent en beaucoup de lieux les mêmes affections que le tout, tandis qu'on ne voit pas bien si les influences qui dépendent de nous ont un effet sur l'univers ²².

3. Bien entendu, la raison enseigne, à partir de faits contraires, que nous partageons nos affections les uns avec les autres et que, en nous voyant, nous partageons nos peines, nous sommes apaisés et naturellement conduits à nous aimer ²³. Mais si des incantations et de façon générale [5] des procédés magiques nous rapprochent et nous font partager des affections à distance ²⁴, c'est sans aucun doute le fait d'une âme unique. Une formule dite à voix basse exerce une influence à distance, et fait que l'entend celui qui se trouve en un lieu dont l'éloignement est inconcevable. Tout cela nous permet de comprendre que toutes les choses sont une, parce que l'âme est une.

– [10] Mais alors comment se fait-il, si l'âme est une, qu'il y ait une âme rationnelle, une autre irrationnelle et une autre encore, végétative ?

– C'est parce que ce qui est indivisible en elle doit être mis au rang de la raison, car ce qui est indivisible en elle n'est pas divisé dans les corps ²⁵, tandis que ce qui est divisé dans les corps se trouve, même en étant un et le même, divisé dans les corps en y procurant partout la sensation ; [15] il faut poser que c'est là une puissance différente de l'âme, et que ce qui en elle est en mesure de façonner et de fabriquer des corps est encore une puissance ²⁶. Et ce n'est pas parce que l'âme a plusieurs puissances qu'elle n'est pas une. Car dans la semence aussi il y a plusieurs

puissances, et la semence reste une ²⁷. Et de cette semence qui est une viennent plusieurs choses.

– Pourquoi donc toutes ces puissances ne sont-elles pas partout ?

– Eh bien, dans le cas de l'âme qui reste une, [20] même si on dit qu'elle est partout dans le corps, la sensation n'est pas semblable dans toutes les parties, la raison n'est pas dans l'ensemble, et la puissance végétative se trouve aussi dans des parties qui n'ont pas la sensation. Et pourtant, elle retourne rapidement à l'unité, lorsqu'elle se retire du corps ²⁸. Et la puissance nutritive, si elle vient de l'univers, tient aussi quelque chose de cette âme-là.

– Pourquoi donc la puissance nutritive ne procède-t-elle pas de notre âme ? [25]

– Parce que la partie de l'univers qui est nourrie est aussi celle qui subit la sensation ²⁹, tandis que la sensation qui porte des jugements en s'aidant de l'intellect appartient à chacun, et pour elle il n'était pas besoin de façonner ce qui est façonné par l'univers. La puissance nutritive en effet se mettrait à façonner même si elle n'était pas obligée d'être dans cet univers ³⁰.

4. Eh bien, cela a été dit pour que l'on ne s'étonne pas du retour de l'âme vers l'unité ³¹. Mais notre raisonnement se demande encore de quelle façon l'âme est une. Est-ce en effet parce qu'elles viennent d'une seule âme, ou bien parce que toutes n'en sont qu'une ? Et à supposer qu'elles viennent d'une seule âme, est-ce que cette âme est divisée en parties ou bien est-ce que, tout en restant entière, elle n'en produit pas moins [5] d'elle-même plusieurs âmes ? Et comment, alors qu'elle demeure ce qu'elle est ³², saurait-elle produire plusieurs âmes ? Appelons-en au dieu pour qu'il vienne à notre aide ³³ et disons qu'il doit y avoir une âme qui est antérieure, s'il y en

a plusieurs, et que c'est de cette âme qui est une que doivent venir les âmes s'il est vrai qu'elles sont plusieurs. Si donc il s'agissait d'un corps ³⁴, il serait nécessaire que les âmes qui sont plusieurs viennent à l'existence [10] comme des parties de ce corps, chacune étant une réalité totalement différente ³⁵. Et si l'âme était homéomère ³⁶, toutes les âmes auraient une forme semblable, parce qu'elles comporteraient dans leur ensemble une seule et même forme, tout en étant différentes par leurs masses. Et si elles tenaient le fait qu'elles sont des âmes des masses constituant leur substrat, elles seraient différentes les unes des autres ; mais si elles tenaient le fait qu'elles sont des âmes [15] de la forme, c'est par la forme qu'elles ne seraient qu'une ³⁷. C'est dire que c'est une seule et même âme qui subsiste dans une pluralité de corps et que, avant cette âme unique qui se trouve dans une pluralité de corps, il en existe encore une autre qui, elle, ne se trouve pas dans une pluralité de corps, mais de laquelle vient l'âme unique qui se trouve dans une pluralité de corps, et qui est comme l'image partout répétée d'une âme unique restant dans son unité, comme si plusieurs morceaux de cire recevaient l'empreinte d'une seule [20] bague ³⁸. Dans le premier cas donc, l'âme qui est une s'épuiserait en allant vers la pluralité, alors que dans le second cas il faut dire que l'âme est un incorporel. Et même si elle était une affection, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'une seule qualité soit produite dans plusieurs choses à partir d'une chose unique. Et même si par ailleurs l'âme était un composé, [25] cela n'aurait rien de surprenant. Mais la thèse que nous posons à présent est que l'âme est incorporelle et qu'elle est une réalité.

5. – Comment donc une réalité qui est une peut-elle se retrouver en plusieurs ?

– Ou bien la réalité qui est une est tout entière en toutes, ou bien la pluralité vient de la réalité qui est une et tout entière, et qui reste ce qu'elle est. Cette réalité est donc unique, tandis que la pluralité se réduit à elle, qui se donne elle-même sans s'abandonner à une multiplicité. Car elle est en mesure [5] de s'offrir elle-même à toutes choses tout en restant une. Elle a le pouvoir de s'étendre à toutes choses et en même temps elle n'est coupée d'aucune d'entre elles, sans exception. C'est donc la même chose qui est en plusieurs. Il faut certes se garder d'incrédulité à cet égard. La science forme un tout et ses parties sont telles que la science reste un tout même si ses parties en dérivent. La semence aussi est un tout et elle présente des parties [10] qui dérivent de ce tout et entre lesquelles elle se divise naturellement ; en outre, chaque partie est un tout et reste un tout sans que sa totalité soit amoindrie – mais c'est la matière qui la divise – et toutes les parties forment une unité.

– Mais dans la science, dira-t-on, la partie n'est pas le tout.

– Ici aussi la partie dont on se sert ³⁹ parce qu'on en a besoin est en acte, et c'est elle qui est mise en avant ; pourtant les autres parties suivent, même si [15] elles restent en retrait puisqu'elles sont en puissance, et toutes ces parties se trouvent dans celle dont on se sert. Et peut-être est-ce de cette manière qu'il faut parler du tout et de la partie ? Là-bas, toutes les parties sont pour ainsi dire en acte en même temps. Chaque partie de la science que tu souhaites employer est donc entièrement disponible. Et ce qui est disponible dans cette partie donne pour ainsi dire le pouvoir de s'approcher du tout. Il ne faut pas penser qu'un théorème puisse être isolé des autres ⁴⁰. Si tel n'était pas le cas, ce théorème n'aurait plus rien à voir avec la technique ni même [20] avec la science, mais il serait semblable aux propos d'un enfant. Mais s'il a

quelque chose à voir avec la science, il contient aussi tous les autres sujets en puissance. En tout cas, le savant, lorsqu'il connaît un sujet, y enchaîne tous les autres au titre de conséquences. Et le géomètre, dans son analyse ⁴¹, fait apparaître de quelle façon cette proposition qui est une contient en elle toutes les autres : [25] celles qui la précèdent et au moyen desquelles il mène son analyse, et celles qui la suivent et qu'elle engendre. En fait, si nous restons incroyables devant cela, c'est en raison de notre faiblesse et parce que notre corps le rend obscur ⁴². Mais là-bas, toutes les choses et chacune d'elles apparaissent en pleine lumière.

Notes

1. Sur le titre, voir P. Henry, *Études plotiniennes*. Tome I : *Les états du texte de Plotin*, p. 19, qui explique que le titre original était bien « Si toutes les âmes... » (*Ei hai pâsai...*) et non pas « Sur le fait que... » (*Peri toû...*).

2. Le même argument était exposé dans le traité 4 (IV, 2), 1, 68-76, où Plotin, citant *Timée*, 35a, explique que l'âme n'est divisible que « dans les corps », qui la reçoivent sur le mode de la division, sans qu'elle perde toutefois son indivisibilité.

3. La faculté sensitive (*aisthētikón*) se manifeste dans tout le corps et ne se trouve attachée à aucune partie du corps en particulier. Plus précisément, elle n'est pas exclusivement attachée aux organes des sens ; sur ce point, voir les explications de H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, p. 39-43. On voit que Plotin n'adopte pas ici la distinction platonicienne des trois puissances de l'âme, mais qu'il suit Aristote en distinguant quatre fonctions psychiques (comme l'enseigne le traité aristotélicien *De l'âme*, II, 2, qui distingue les facultés nutritive, sensitive, appétitive (ou motrice) et intellectuelle).

4. Il s'agit de la faculté végétative (*phutikón*) de l'âme. Cette faculté assure les fonctions de nutrition (*threptikón*), de croissance (*auxētikón*) et de génération (*gennētikón*). H.J. Blumenthal en donne une présentation détaillée dans *Plotinus' Psychology*, p. 26-30.

5. La première question portait sur l'unité et l'indivisibilité de chaque âme. La seconde porte sur l'unité qu'on pourrait dire « externe » et qui concerne donc l'unité de toutes les âmes entre elles.

6. Le lieu que désigne ce « là-bas » est le monde intelligible, auquel l'âme appartient et qui est dépourvu de corps. Sur la distinction entre la masse et le corps (*ógkos* et *sôma*), voir l'article de L. Brisson, « Entre physique et métaphysique. Le terme *ógkos* chez Plotin, dans ses rapports

avec la matière (*húlē*) et le corps (*sôma*) ». La masse et le corps sont pourvus de grandeur (*mégēthos*), et cette dernière implique la divisibilité. Tel n'est pas le cas de l'âme.

7. Dans le *Timée* de Platon, en 41d-42a, il est dit du divin démiurge qu'il fabrique toutes les âmes à partir d'un même mélange. Plus exactement, les âmes des vivants terrestres sont fabriquées à partir des restes du mélange qui a servi à la fabrication de l'âme du monde. Plotin retient l'hypothèse d'une unité de provenance, en soutenant à son tour que les âmes des vivants sont issues de l'âme du monde, et qu'elles sont une seule et même chose, comme va l'expliquer le début du chapitre 5.

8. Il s'agit de ce qu'on appelle communément « l'Âme hypostase », c'est-à-dire de l'âme unique dont sont issues toutes les autres âmes.

9. Plotin s'adresse deux objections. La première : s'il n'y a qu'une seule âme, pourquoi tous les vivants n'éprouvent-ils pas les mêmes sensations ? Puis la seconde : s'il n'y a qu'une seule âme, comment expliquer alors la différence considérable qui distingue les plantes des autres vivants, et en général, une hiérarchie entre les vivants ? Selon Plotin, les plantes (*phutá*) ne connaissent que la forme de vie la plus basse (voir le traité 46 (I, 4), 1, 18-19), et l'âme n'exerce en elles que la faculté végétative (comme le disait le *Timée*, 76e-77a). Les plantes sont dépourvues de la sensation, qui est en revanche commune à tous les autres vivants.

10. La découverte de ce principe est le véritable enjeu des questions qui précèdent, puisqu'elle leur offre leur commune réponse : l'unité des âmes sera en effet démontrée lorsqu'on aura établi qu'elles procèdent toutes d'un même principe (l'Âme unique qui fait partie de l'intelligible), et qu'aucune des âmes ne s'en sépare véritablement.

11. Le « composé » est le vivant (composé d'une âme et d'un corps). Plotin y revient notamment dans les traités 27 (IV, 3), 26, 1-3, et 39 (VI, 8), 2, 13.

12. L'âme est bien ce qui est identique dans tous les composés, c'est-à-dire dans tous les vivants. L'affection (*páthos*) est pour sa part l'effet d'un certain rapport de l'âme et du corps (voir les explications de H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, chapitre 3). Dans la mesure où chaque corps comporte des parties et parce que les corps sont différents les uns des autres, la multiplicité des affections peut donc être établie sans qu'on nie l'unité de l'âme.

13. On peut choisir de lire ici une allusion à la pratique scolaire de Plotin : le maître va de long en large, parmi des disciples immobiles et probablement assis.

14. Ces précautions apologétiques sont récurrentes dans le traité (on les retrouve au chapitre 1, 15 (*átupon*), au chapitre 2, 20 (*ouk átupon oudè apognōstéon*), au chapitre 4, ligne 1 (*hōs mè thaumázēin*), puis lignes 23 et 25 (*thaumastōn oudèn*)). Il s'agit d'une rhétorique qui n'est certes pas inhabituelle dans les écrits savants (ainsi, chez Lucrèce, des expressions « il ne faut pas s'étonner », « il n'est pas étonnant » : *non est mirabile*, II, 308, ou *non est mirum*, II, 338), mais qui souligne combien Plotin a conscience du caractère surprenant de son propos, qui ne va en effet pas même de soi pour un lecteur platonicien.

15. Cette théorie de la sensation est platonicienne ; elle enseigne que la sensation n'a lieu que lorsque les impressions corporelles issues d'objets externes produisent des modifications physiologiques qui doivent atteindre un degré tel qu'elles puissent être perçues par l'âme (qui est alors affectée par eux). S'agissant de Platon, voir les explications de L. Brisson, « Plato's theory of sense perception in the *Timaeus*. How it works and what it means » ; et, s'agissant de Plotin, celles de E.K. Emilson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Dans l'exemple qu'il donne, Plotin fait probablement allusion à la baleine.

16. « Impression nette » rend *diádēlon túpōi*. Le terme *túpos* désigne littéralement l'empreinte ou le « coup » en quoi consiste l'impression d'un objet externe ; on le retrouve, ligne 21, avec *túpōsis*. Par ailleurs, *diádēlon* nomme la clarté de la transmission (*diádosis*), qui joue un rôle indispensable dans cette explication de la sensation comme terme de la transmission d'une impression à travers l'ensemble du corps ; voir H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, chapitre 6.

17. C'est le cas en effet de la vertu, qui peut être en repos chez l'un, mais en mouvement chez l'autre, selon qu'elle arrive en lui ou au contraire qu'elle le quitte. Et l'allusion vaut bien sûr aussi pour l'exemple du marcheur, aux lignes 4-5.

18. À l'Intellect d'abord (qui est « un-plusieurs », comme l'explique notamment le traité 10 (V, 1), 8, 23-27), mais avant tout et surtout à l'Un (si l'Intellect est bien « un-plusieurs », il s'agit plutôt de l'Un).

19. Voir la note précédente et la même page du traité 10, qui soutient que l'âme est « une et plusieurs ». Plotin s'appuie pour le démontrer sur une interprétation du *Parménide* dont les principaux éléments sont rappelés par F. Fronterotta, *infra*, notes 56-57, p. 107-108.

20. Sur cette citation du *Timée*, 35a-b, très fréquente dans les traités plotiniens, voir H. Schwyzer, « Zu Plotins Interpretation von Platon *Timaeus* 35a », et l'emploi qui en est fait dans le traité 4 (IV, 2), 1 (et notre note 11, p. 181 des *Traité 1-6*, dans cette même collection).

21. L'expression *tò kuriōteron* (la partie qui domine) désigne l'élément rationnel, qui dirige l'âme (*tò hēgemonikón*) ; voir, dans le premier volume, le traité 3 (III, 1), 2, 25-26.

22. Plotin évoque ainsi la « sympathie » (*sumpátheia*) universelle, qui est au principe de l'explication stoïcienne de la réalité ; il l'a examinée avec précision dans le traité 3 (III, 1), 5.

23. Ces exemples de bienveillance et de compassion, c'est-à-dire de « sympathie », montrent que les individus ont des affections qui leur sont propres avant que d'être partagées. C'est la raison pour laquelle de tels exemples sont dits être « contraires » à ce que paraît impliquer l'unité de toutes les âmes.

24. Dans la *Vie de Plotin* (10, 1-13), Porphyre rapporte l'anecdote selon laquelle Olympius d'Alexandrie, un disciple d'Ammonius jaloux de Plotin, cherche à attirer sur son rival l'influence maléfique des astres ; à ses dépens, puisque, « sentant que l'entreprise se retournait contre lui-même, il [Olympius] dit à ses familiers que si grande était la puissance de l'âme de Plotin qu'il pouvait détourner les attaques dirigées contre lui sur ceux qui entreprenaient de lui faire du mal ».

25. Reprise de la définition de l'âme du *Timée* ; voir, *supra*, la note 20.

26. Plotin retrouve la triple distinction platonicienne des puissances de l'âme, ici qualifiées en d'autres termes, aristotéliens : l'élément indivisible est l'élément rationnel ou intellectif, dont Plotin distingue la puissance ou faculté sensitive, puis encore la puissance végétative. Les traités 27 à 29 (IV, 3 à 5) y reviendront ; voir particulièrement 27 (IV, 3), 19.

27. Il s'agit du *lógos spermatikós*, de la raison séminale qui se trouve dans la semence. Voir l'étude de L. Brisson, « *Logos et logoi* chez Plotin ».

28. Ce qui se produit bien sûr lors de la mort. Le sujet de la phrase est bien l'âme, et non pas la sensation, comme le suggère H.-S.

29. Plotin songe probablement aux corps qui sont produits par l'âme végétative (les plantes), et qui « subissent » la sensation parce qu'ils sont des objets de sensation pour d'autres vivants, sans en être eux-mêmes des sujets.

30. La production des corps dans le monde est le fait de l'âme du monde, qui façonne les corps en informant la matière (et c'est bien de cette âme du monde qu'il est question ici). Plotin entend l'expliquer en refusant toutefois le modèle démiurgique du *Timée* platonicien, qui conduirait à faire de l'âme un artisan, produisant en dehors de lui un objet. Au contraire, soutient ici Plotin, la « puissance nutritive » ou « végétative » de l'âme du monde (c'est-à-dire la « nature ») produit de toute nécessité et sans délibération intellectuelle.

31. Voir le traité 3 (III, 1), 1, 9-12 et le traité 30 (III, 8), 10, 20.

32. Harder a proposé de substituer *mía* (« unique ») à la leçon des manuscrits, qui donnent *ousía* (« réalité ») ; on traduirait alors « tout en restant unique ». Nous avons conservé le texte des manuscrits, en comprenant que Plotin opposait cette permanence de la réalité à la sortie de soi en quoi devrait consister une production. La ligne 3 du chapitre 5, qui reprend la même formule, conforte ce choix.

33. Voir le traité 10 (V, 1), 7, 35-39 et, *infra*, la note 126, p. 198 de F. Fronterotta ; le dieu qu'on appelle est Kronos, qui engendre Zeus tout en l'ingurgitant et en le conservant en lui.

34. Hypothèse stoïcienne suivant laquelle l'âme est un corps. Plotin s'en prend à cette doctrine dans le traité 2 (IV, 7), 3-8³.

35. Le corps a une grandeur, ce qui le rend divisible, et un lieu ; voir la note 6.

36. Le terme « homéomère » est utilisé par Aristote pour caractériser la doctrine d'Anaxagore (DK B1). Voir le traité 27 (IV, 3), 9.

37. Comme le vocabulaire qu'emploie Plotin l'indique, cette remarque fait sans doute allusion à la définition aristotélienne de l'âme qui avait été examinée et critiquée dans le traité 2 (IV, 7), 8⁵.

38. L'image de la bague (et plus exactement de son sceau) sur la cire est certes un lieu commun, mais il est probable que Plotin l'emprunte au traité *De l'âme* d'Aristote, II, 11, 424a19 ; on la retrouve notamment dans le traité 41 (IV, 6), 1, 20.

39. Le *prokheirízesthai* (l'usage de ce qui est à disposition, de ce qui se trouve « sous la main ») caractérise l'actualité, voir le traité 5 (V, 9) 7, 10, et chapitre 6, 5.

TABLE

<i>Remarques sur la présente traduction</i>	7
---	---

TRAITÉS 7-21

Traité 7 (V, 4) : Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un	11
<i>Notes</i>	23
Traité 8 (IV, 9) : Si toutes les âmes n'en sont qu'une.	35
<i>Notes</i>	50
Traité 9 (VI, 9) : Sur le Bien ou l'Un	55
<i>Notes</i>	97
Traité 10 (V, 1) : Sur les trois hypostases qui ont rang de principes	133
<i>Notes</i>	172
Traité 11 (V, 2) : Sur la génération et le rang des choses qui sont après le premier	209
<i>Notes</i>	220
Traité 12 (II, 4) : Sur les deux matières	227
<i>Notes</i>	261
Traité 13 (III, 9) : Considérations diverses.....	283
<i>Notes</i>	297

Traité 14 (II, 2) : Sur le mouvement circulaire.....	307
<i>Notes</i>	320
Traité 15 (III, 4) : Sur le démon qui nous a reçus en partage.....	329
<i>Notes</i>	350
Traité 16 (I, 9) : Sur le suicide raisonnable.....	365
<i>Notes</i>	372
Traité 17 (II, 6) : Sur la réalité ou sur la qualité.....	377
<i>Notes</i>	393
Traité 18 (V, 7) : S'il y a des idées même des êtres individuels.....	403
<i>Notes</i>	413
Traité 19 (I, 2) : Sur les vertus.....	417
<i>Notes</i>	443
Traité 20 (I, 3) : Sur la dialectique.....	467
<i>Notes</i>	481
Traité 21 (IV, 1) : Comment l'on dit que l'âme est intermédiaire entre la réalité indivisible et la réalité divisible (Sur la réalité de l'âme II).....	491
<i>Notes</i>	496
<i>Bibliographie</i>	499
<i>Chronologie</i>	517
<i>Index des notions</i>	521
<i>Index des noms propres</i>	527