

Agnès PIGLER, *Ennéade III, 7 [45]. De l'éternité et du temps. Plotin*, Paris, ellipses, coll. Philo-textes, texte et commentaire, collection dirigée par J.-P. Zarader, 1999, 62 pp.

Le cours de philosophie dans l'enseignement secondaire en France permet l'édition en série des petits textes- clefs de la tradition philosophique, destinés à usage scolaire, traduits en français quand ils sont de langue étrangère, accompagnés le plus souvent d'un commentaire, quelquefois d'une notice biographique, et toujours d'indications bibliographiques sommaires: éditions fort utiles pour l'enseignement, mais aussi pour l'expansion de la pensée philosophique en général. Exprimer brièvement l'essentiel d'une grande pensée n'est pas peu de chose, c'est presque tout. Le livre ici présenté appartient à une telle série. Que le philosophe étudié soit Plotin est le signe d'un regain d'intérêt pour l'initiateur du néoplatonisme, dernière grande lueur de l'esprit grec avant la montée du christianisme. En effet, depuis la dernière remise à jour des mss. plotiniens par P. Henry et H.-R. Schwyzer, les *Ennéades*, connues pour leur langue difficile, comme le dit leur premier éditeur, Porphyre, lui-même, ne cessent de susciter l'étude et des analyses. L'ordre même des traités établi par Porphyre est mis en question et on se propose de nouvelles taxinomies du matériel (voir notamment l'édition des traités entreprise par P. Hadot, qui pourtant avance très lentement). En Grèce même, on voit progressivement s'accomplir une nouvelle édition des *Ennéades*, une œuvre considérable menée avec bonheur par P. Calligas, sous les auspices de l'Académie d'Athènes.

Le 7^e traité de la 3^e Ennéade (traité n° 45 dans l'ordre authentique), que Mme Pigler traduit et commente, parle de «l'Éternité et du Temps». La traduction suit le texte Henry et Schwyzer (le texte grec est absent). Après un bref et utile exposé sur la méthode plotinienne d'argumentation, l'intérêt est concentré sur les deux notions-clefs traitées. L'éternité ne s'identifie point à l'essence intelligible, tout en étant inséparable de celle-ci; l'éternité n'est ni la perpétuité ni un absolu à la manière de Platon; c'est, tout en tenant à sa différence, la vie même, la vie infinie, le dieu auto-suffisant. Quant au temps, il n'est ni mesure du mouvement (Aristote) ni intervalle du mouvement (Stoïciens); après la critique des doctrines anciennes vient la théorie propre à Plotin: la réalité du temps ne s'y dit pas temporelle; procédant de l'intelligible, elle est de nature agitée et inquiète, donc psychique. L'âme, cosmique et particulière, engendre le temps aussi bien que l'univers sensible, constituant ainsi une analogie homonymique entre particulier et universel. Ce petit volume se termine par un lexique de quelques importantes notions plotiniennes et par une bibliographie sommaire. Après lecture, toutefois, on désirerait apprendre plus sur la relation entre le temps et cette idée centrale du plotinisme, la conversion, qui n'est qu'effleurée ici. Aussi, le retour au bergsonisme qui marque notre époque valait-il bien une comparaison à part des deux pensées que la logique de la collection, avouons-le, ne justifie pas. En ce qui concerne le commentaire, l'analyse du scoliaste est bien bâtie et précise, les idées nettement expliquées, le tout clair et éclaircissant.

G. ARABATZIS

S. TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne?*, Paris, Armand Colin, U, 1999, 122 pp, 120 f.

C'est à un passionnant voyage à travers l'histoire de la pensée philosophique que nous convie Monsieur Stamatios TZITZIS pour nous faire découvrir comment l'homme est passé d'un «Que suis-je» par lequel il se rattachait directement à l'être, à un «Qui suis-je» significatif d'une intériorité dont il découvre l'autonomie en même temps que le mystère propre. ««Qu'est-ce que la personne» explore certaines des réponses, parmi les plus significatives, qui ont été données par la philosophie à cette question. C'est d'abord dans l'intimité même de la pensée grecque, celle des Anciens, que l'auteur nous entraîne dans la



première partie, pour nous faire rencontrer, tel un familier des lieux, d'abord l'*anthropos* (ch.1), l'homme grec présocratique, qui se perçoit, au sein d'un cosmos *impersonnel*, comme un étant parmi d'autres, soumis comme tous aux lois de la *physis*, bien que également existence, c'est à dire «pré-éminence dans le devenir comme mémoire» (p. 20). L'*anthropos* a bien une âme, mais elle est impersonnelle et va rejoindre à sa mort l'âme du tout; il est ainsi «nu, sans défense ...abandonné de l'Un qui ignore les "sorts individuels"» (p. 19). L'homme grec est de plus foncièrement *politès*, il participe à l'histoire de la cité en y assumant des fonctions; il acquiert certes ainsi une dimension de plus, mais elle plonge ses racines dans son lien ontologique avec la *physis* car la *polis* est, elle aussi, «enfant de la *physis*» (p.26). Stamatios TZITZIS démontre à cette occasion l'erreur qui consiste à faire un parallèle entre le statut de l'homme moderne - qui, comme personne, revendique des droits subjectifs inhérents à sa nature et est considéré comme «conscience créatrice d'un ordre politique» (p. 29) - et le statut de l'homme grec dans la cité. Ni le stoïcisme, qui abolira la distinction entre Hellènes et Barbares, et qui soulignera l'intimité de l'homme avec la *physis*, qui lui inspire le «vivre selon la vertu» (p. 38, ch. 3), ni Marc Aurèle qui observera ses tentatives pour s'imposer dans l'histoire et échapper à son destin ontologique (ch.4) n'envisageront pour l'homme de conscience autonome ou de liberté hors celle lui permettant de réaliser les intentions de la nature. Le *prosôpon* lui-même, qu'on traduit habituellement par personne, ne représente qu'un des rôles assignés à l'homme par la nature, et non une individualité propre (p. 39).

La première partie s'achève sur la Révélation de la ressemblance de l'homme à Dieu, actualisée dans l'Incarnation de son Fils (ch. 5). L'homme découvre sa dimension de personne dotée d'une «vie intérieure indestructible... densité ontologique» (p. 64), d'une liberté et d'une dignité servant d'assise à ses droits subjectifs. La personne atteint là une plénitude qui ne sera jamais dépassée par la suite, mais explorée dans toutes ou certaines de ses dimensions par des courants philosophiques qui préféreront parfois affranchir l'homme de sa nature transcendante. Ainsi l'époque moderne, parcourue dans la deuxième partie, réduit la personne à l'échelle de la raison, voire de la raison d'Etat pour Hobbes (ch. 6) qui identifie la personne «à l'existence humaine dans ses différents rôles de représentation d'elle-même ou d'autrui» (p. 73). N'existant qu'à travers la représentation, «l'homme n'est plus» (p. 76) remarque l'auteur qui procède à une analyse critique de la pensée du philosophe du Léviathan; Locke (ch. 7) s'attache également à la dimension politique de la personne, mais celle-ci est douée d'une conscience de soi, et d'une raison qui cherche l'harmonie avec la nature; la personne, fruit d'une gnoseologie subjective, est inaliénable, et nul, ni elle-même ni le pouvoir politique, n'a le droit de lui nuire. Chez Kant enfin (ch. 8), la personne n'est plus que «l'incarnation de la raison autonome» (p. 83) dont il fait l'unique guide de ses actions (p.87). Tout au long de cette étude, les thèses rationalistes sont confrontées à la philosophie grecque et perdent ainsi beaucoup de l'éclat qu'on avait pu leur reconnaître: la personne gagne peu, voire rien, dans le rejet de la relation à l'être qu'elle vivait dans l'*anthropos* et dans la mise à l'écart de sa ressemblance divine, faute pour celle-ci de répondre aux exigences fonctionnelles de «l'expérience possible»; elle perd tout accès à ses racines ontologiques, et faute de profondeur, tout élan vers sa transcendance. La période révolutionnaire (ch. 9) n'échappe pas non plus à la critique malgré ses références à l'Être Suprême et à la loi naturelle qui fondent les droits subjectifs de la personne humaine, mais qui, de l'avis de l'auteur, relèvent d'une «idéologie de la déconstruction» (p. 89) et servent à masquer une «stratégie de domination de l'homme» (p. 89). L'étude de l'époque moderne s'achève par une réflexion sur la pensée de Sade (ch. 10) et la philosophie de Nietzsche (ch. 11). On découvre chez le premier des choix qui ne sont pas purement existentiels mais aussi philosophiquement fondés sur une vision sans transcendance - ou sans illusion - de la nature humaine, essentiellement portée à la jouissance jusque dans la cruauté, n'existant comme personne que dans la domination et l'exploitation des autres, sorte d'épiphénomène d'une nature elle-même sans pitié pour les faibles. Le second, partant de prémisses assez semblables, situe la personne

dans la puissance d'un moi qui forge ses propres valeurs et se libère de la loi, se différenciant par là de la foule. Mr TZITZIS nous peint enfin, dans une troisième partie, le tableau d'une époque postmoderne, existentialiste mais pas sans transcendance, tournée vers l'action, mais pas toujours sans racines ontologiques. La philosophie postmoderne situe finalement la personne au point de tension dialectique, entre sa finitude et son aspiration à l'infini (K. Jaspers, ch. 12), entre son être-pour-soi et son être-pour-l'autre (J.P. Sartre, ch 13; G. Marcel, ch. 14) au moment où, assumant cette tension, elle pose dans sa liberté existentielle un acte par lequel son existence rejoint son essence. Mis à part la philosophie sartrienne dans laquelle l'existence crée l'essence et dont certaines contradictions internes sont analysées avec soin, les différents philosophes étudiés reconnaissent à la personne un fondement ontologique: soit dans sa participation à l'infini de l'être (K. Jaspers), soit dans le fait qu'elle est créée à l'image de Dieu (G. Marcel; E. Mounier, ch. 15) soit enfin en la considérant comme porteuse d'un visage qui est épiphanie pour l'autre (E. Lévinas, ch. 16). La personne postmoderne, telle que nous la révèlent les philosophes étudiés, est autonome: elle n'est ni une simple manifestation de l'être entièrement soumise à ses intentions, ni immédiatement une hypostase qu'une révélation purement extérieure ne peut pleinement dévoiler à elle-même; mais elle est potentialité qu'une liberté existentielle qui plonge ses racines dans une liberté ontologique (sauf pour Sartre) lui permet, si elle le veut, d'actualiser pour découvrir, le plus souvent dans la rencontre de l'autre, le sens d'une existence «vécue» qui, au-delà même de sa participation à l'histoire l'emmène vers sa propre transcendance. L'ouvrage ne fait d'ailleurs pas que décrire, avec un grand souci du détail, la conception de la personne chez les différents philosophes abordés, il fait constamment le lien entre cette notion et toutes celles dont elle est le pivot: la liberté, les droits subjectifs, la légitimité du pouvoir politique, les sources du droit, les rapports de l'homme avec la nature... D'autre part, la confrontation est constante entre les différents courants de pensée, et tous ceux qui ont cru pouvoir se réclamer de l'héritage des Anciens sont soumis à un examen de détail (voir en particulier p. 91 à propos de l'idéologie révolutionnaire et p. 34 à propos du parallèle entre le *politès* et le citoyen moderne) à l'issue duquel ils sont généralement «recalés».

Qu'est ce donc que la personne? L'auteur nous livre en conclusion quelques pages qui se veulent d'abord un pont entre l'*anthropos*, qui nous lègue ainsi la profondeur de son questionnement sur l'être, et la personne moderne: «dans l'obscurité de l'être, ..., l'*anthropos* recherche ses racines. L'homme couve dans son fond la personne qui le fait s'interroger ontologiquement» (p. 167). Ensuite, la réponse est celle d'une pensée exigeante qui ne reconnaît de personne actuelle que là où l'existence est conscience qui assigne aux lois de l'être «une tonalité éthique» (p. 168) et lutte «au nom des valeurs qu'elle choisit pour se manifester dans l'être comme figure historique» (p. 169). Par ailleurs, si l'individu marque ses distances par rapport à l'autre, la personne «incarne la demeure de l'hospitalité de l'autre qui reflète son visage» (p. 171). Dès lors, si l'homme, comme «être privilégié de la nature» possède toujours une dignité inhérente à son humanité, la personne est celle par laquelle «le monde peut trouver son unité organique et se conserver ainsi comme un être ordonné» (p. 172). La richesse du propos, qu'il est impossible de rendre ici, l'intimité manifeste de l'auteur avec son sujet, l'abondance des références bibliographiques et une pédagogie qui éclaire sans appauvrir font de cet ouvrage une référence en la matière.

Catherine DELAUNAY

PLATON, *Le Banquet*, trad. de Janick Auberger et Georges Leroux; notes explicatives, questionnaires, documents et parcours philosophiques établis par Yvon BRÈS, Paris, Hachette, Coll. «Classiques», 159 pp.

Après le *Banquet*, paru en 1991 dans les mêmes éditions et même collection, la même œuvre