

THÉRÈSE PENTZOPOULOU-VALALAS, Thessaloniki

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens PLOTIN ET KIERKEGAARD

TENTATIVE D'UN RAPPROCHEMENT

La thématique existentielle telle qu'elle se dégage de la lecture des ouvrages de Kierkegaard suit de nos jours une pente dangereuse; elle tend en effet à devenir un système trahissant ainsi son point de départ. Exposer systématiquement les idées du philosophe danois, les présenter selon leur importance dans leur contexte catégoriel, essayer enfin de les saisir dans une unité d'ensemble les subsumant sous un concept jouant le rôle de principe explicatif n'est autre chose qu'un essai de systématisation. Une telle approche méthodologique qui répondrait à la recherche de l'unité, ultime exigence de la raison, serait souhaitable pour tout philosophe autre que Kierkegaard. C'est de son côté en effet que sont venues les attaques les plus violentes contre l'idée de système en philosophie. Proposer donc de retrouver Kierkegaard dans le cadre d'une pensée systématique telle que la pensée plotinienne c'est se mettre d'emblée dans un contre courant d'autant plus ressenti qu'il s'agit ici d'une pensée se déployant dans une région aussi éloignée que possible de la méditation kierkegaardienne, la région de la pure intellectualité, voire de la pure objectivité.

Associer le nom de Plotin à celui de Kierkegaard est, certes, risqué. Parler d'une rencontre entre ces deux esprits ne relève-t-il pas du paradoxe? Pour Plotin il s'agit de faire disparaître la conscience de l'être particulier au sein même de l'être universel. Kierkegaard, par contre, fait de l'individu in concreto le centre de sa méditation. La tentative d'explication de Plotin est au fond d'ordre cosmologique. Sa pensée est toute entière tournée vers la construction d'un système rationnel explicatif de l'univers et de ce qui en est l'essence, le processus de la création. Kierkegaard, de son côté, s'efforcera toute sa vie à élucider le sens de l'existence en tant qu'existence du chrétien. A l'objectivité de la vérité plotinienne nous pouvons opposer la thèse contraire de la subjectivité de la vérité que défend Kierkegaard. Le monde de Plotin est un monde d'ordre, de symétrie, d'accord, de continuité. Le monde de Kierkegaard est celui de la rupture, du péché, du scandale, du paradoxe. Plotin se pose comme continuateur de l'esprit platonicien, Kierkegaard se sent un pénitent isolé au sens fort.



Et pourtant en dépit de cette opposition radicale entre l'objectivité de l'être et la subjectivité de la vérité ou sur la base même de cette divergence n'y a-t-il pas lieu de parler d'une rencontre essentielle qui tiendrait en ceci que la catégorie fondamentale chez Plotin comme chez Kierkegaard serait avant tout la catégorie de l'intériorité? Car, et c'est là une évidence à laquelle il n'est pas aisé de se soustraire, nul philosophe de l'antiquité ne semble avoir autant insisté sur l'intériorité que Plotin. La tentative d'une lecture de Plotin à travers Kierkegaard est donc une tentation. Toute tentation comporte de risques; ces risques il nous faut les nommer: comment porter atteinte en effet à l'image des deux philosophes consacrée par une tradition philosophique qui fait de l'un un représentant du monde de la raison hellénique et de l'autre l'adversaire prononcé de tout rationalisme?

Or, il nous semble que ce jugement pourrait être reconsidéré; le rationalisme plotinien serait en fait moins teinté d'intellectualisme qu'on n'a coutume de le penser et Kierkegaard ne livrerait pas toujours son combat contre la raison. Est-ce à dire que le vrai visage des deux philosophes soit autre que celui reconnu par les historiens de la philosophie? Il n'en est rien. Il ne saurait en effet être question ni d'ignorer ni de surmonter les divergences et les oppositions réelles qui mettent à l'écart l'un et l'autre. Notre projet est plus modeste: essayer de dégager quelques constantes que ces deux esprits, si différents par ailleurs, se partagent et qui soulignent par leur présence une proximité bien étrange.

Notons, pour commencer, que Plotin et Kierkegaard se rencontrent une première fois au point de départ de leur méditation. Leur souci d'assigner chacun de son côté à la raison, au *Noûς*, son domaine propre en prenant soin de marquer les limites au delà desquelles il y aurait transgression, exige notre attention. Il ne s'agit point, bien sûr, d'une attitude critique au sens kantien car le rôle restrictif reconnu à la raison est bien placé sous le signe de la transcendance, une transcendance réelle et non point conceptuelle. Une fois le rôle de la raison déterminé le terrain s'ouvre à ce qui chez les deux philosophes se présente comme le fond essentiel de leur méditation: le lieu de l'intériorité où l'âme, au sens plotinien, se trouve seule devant l'être transcendant et où l'individu, au sens kierkegaardien, se tient seul face à l'Autre. C'est par ce côté qu'un rapprochement de Plotin et de Kierkegaard se présenterait comme possible. Au delà du paganisme et du christianisme ces deux penseurs se laissent guider par une même intuition initiale: la raison ne peut jamais saisir la totalité sans faire de celle-ci un abstractum. On feint de croire que la raison est seule capable d'effectuer cette appréhension, que sa toute puissance lui assure son rôle de voie royale permettant l'accès à la totalité. Or, de telles conceptions sont le fruit d'une

illusion par laquelle l'amour propre de l'homme se persuade de sa force. La raison ne peut pas saisir la totalité in concreto; les textes plotiniens et kierkegaardien l'attestent. Une telle possibilité ne devient réelle que par une expérience intérieure où l'individu en tant que le singulier absolu se tient face à l'autre.

Commençons donc par évoquer leur souci commun de restreindre le domaine de la raison. Ceci nous permettra de saisir et d'interpréter cette catégorie de l'intériorité qui sous-tend leur méditation tout en marquant le sens spécifique que le mouvement dialectique revêt chez Plotin et chez Kierkegaard. La spécificité de cette dialectique montrera que ce qui pousse à la proximité est cela même qui détermine leur écart.

Il est d'usage de situer Plotin dans le tracé de la tradition platonicienne et du rationalisme hellénique; on ne l'a que trop répété. Pour rétablir l'équilibre on a avec une insistance égale parlé de l'orientalisme plotinien accentuant de la sorte sa mystique et sa religiosité. De quelque côté que l'on se place l'image qui s'en dégage est bien l'image d'une pensée philosophique achevée. Or, en dépit de l'aspect absolument cohérent et méthodique de sa méditation Plotin reste, pour nous, le philosophe de l'antiquité qui se cherche par excellence. Sous la forme de discours suivis la pensée de Plotin se déploie en quête d'elle-même. Si le ton pathétique en est discrètement masqué la passion reste, nous semble-t-il, la dominante de sa méditation. Mais la passion plotinienne n'a rien de passionné. C'est la passion de la raison qui désire se comprendre, c'est la passion que cause la présence de la raison; c'est la vraie passion. C'est bien là le sort tragique du pathos de la pensée. Le pathétique ne livre pas son combat en dehors du domaine de la raison. Kierkegaard l'a bien vu. Le vrai pathos est avant tout le pathos de la raison qui résiste. C'est la présence et non point l'absence de la raison qui détermine la vraie dimension du pathétique. Il n'y a de plus grande illusion que de voir dans le pathétique l'expression quasi malade d'un élément irrationnel; ceci, nous dit-on, ne peut avoir de place dans la recherche philosophique où ce qui se conçoit clairement s'exprime avec une égale clarté. Cette dépréciation du pathétique au nom de la glorification de la raison reflète bien ce langage naturaliste tenu malheureusement encore de nos jours par les partisans d'un rationalisme plat. Le pathétique ne commence pas au moment où la raison s'arrête; il n'opère pas au moment où la raison cesse d'être opérante. La véritable passion se trouve toujours dans l'orbite de la raison, celle-ci paraissant comme l'horizon transcendantal de la passion. Intériorité et intellectualité vont donc de pair. Vue sous ce prisme la pensée plotinienne se présente comme une méditation rationnelle mais pathétique s'apparentant étrangement, au delà du paganisme, au pathétique de Kierkegaard.

Plotin, suivant en cela la tradition de toute la pensée philosophique de l'antiquité, a fait de la recherche des principes explicatifs de l'univers sa préoccupation majeure. De ce point de vue il nous a fourni avec sa théorie des trois hypostases un modèle de l'univers et de la place de l'homme des mieux articulés du monde hellénique. Dans le 7^{ème} traité de la VI^e *Ennéade* intitulé «De l'origine des Idées: du Bien» nous pouvons trouver la meilleure illustration de ce que nous avons appelé «les restrictions de la raison». L'intelligence —le νοῦς— est ἀγαθός car elle est de la nature même du Bien. Sa vie consiste dans la contemplation du Bien: τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθός ἐστὶν ἐν τῷ θεωρεῖν τὸ ζῆν ἔχων.¹ Tout ce que le νοῦς saisit, il le possède et ce qu'il possède a la forme du Bien. Les objets appréhendés par lui sont ἀγαθοειδῆ. D'après ce texte donc l'intuition intellectuelle serait la voie royale qui mène à la vision du Bien, à la contemplation de l'Un. Or, la phrase qui suit et qui est, pour nous, d'une importance capitale semble introduire le doute sur la toute puissance de l'intelligence. Le Bien que l'intelligence contemple n'arrive pas jusqu'à elle tel qu'en lui-même il est mais tel que l'intelligence peut le saisir: ἦλθε δὲ εἰς αὐτὸν οὐχ ὡς ἐκεῖ ἦν, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ἔσχευ.²

N'y a-t-il pas ici comme un changement? Cette intuition intellectuelle dont nous venons de signaler la présence serait-elle une intuition «mitigée»? Que signifie en effet la phrase? La vision intellectuelle, nous dit Plotin, est conditionnée par la nature de l'intelligence. La phrase donc en apparence innocente, révèle le caractère restrictif de l'intelligence, voire de la raison. Le Bien est «l'autre» absolu. Non seulement sa transcendance est affirmée expressis verbis —ἐκεῖ— mais sa nature encore est telle qu'elle reste l'éternel «hétérogène». Le postulat métaphysique se fonde donc sur l'existence de ce principe, le Bien, qui reste éternellement «en dehors» de tout ce qui tend vers lui. Même l'intelligence qui tient tout son être de lui, qui se remplit d'êtres et notamment de tous les êtres particuliers, lui reste au fond étrangère.

La première donc restriction de l'intelligence provient de son essence même. Il appartient à sa nature de modifier, de ramener à ses possibilités, l'objet de connaissance. Des réserves, certes, pourraient se formuler ici. Nous en indiquerons trois. Comment concilier la nature restrictive de l'intelligence avec son infinité? Plotin n'appelle-t-il pas l'intelligence infinie? Voyons, à l'aide du texte, comment nous devons entendre ce caractère d'in-

1. *Ennéades*, VI 7.15 (10-11), trad. E. Bréhier, Paris, éd. Les Belles Lettres 1963. Nous citons les passages en français d'après la traduction de Bréhier qui reste encore largement utilisée.

2. *Ibid.*, VI 7.15 (13-14).

l'unité: καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῶ, ὅτι αὐτὸς ἐν πολλά, οὐχ ὡς οἶκος εἷς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῶ, . . .³ Ceci signifie que l'intelligence contient en elle tout le multiple. Il n'y a rien en dehors d'elle sinon ce qui est au-dessus d'elle. C'est de ce principe supérieur qu'elle tient le pouvoir de contenir la multiplicité. Cette multiplicité consiste en une multiplicité d'intelligences, car l'intelligence totale contient toutes les intelligences particulières qui lui sont toutefois différentes. Mais si tout est intelligence comment pouvons-nous parler, nous, de restrictions? C'est que la totalité que l'intelligence contient ne concerne que la totalité des êtres particuliers qu'elle engendre et non point le principe d'où elle tire son pouvoir producteur. N'oublions pas d'ailleurs la thèse de Plotin selon laquelle celui qui donne est supérieur à ce qui est donné: . . . καὶ τοῦ διδομένου τὸ δίδον ἐπέκεινα ἦν κρείττον γάρ.⁴ Voilà le principe métaphysique qui fonde, si l'on peut dire, les limites de l'intelligence. Et encore: ἀλλὰ δεῖ κρείττονα εἶναι τὴν ἀρχὴν πάντων τῶν μετ' αὐτήν.⁵ La pensée, au sens le plus large, semble ainsi s'arrêter là où ce qui est, au sens absolu, n'est pas atteint par la pensée. Car, si celle-ci est bien l'acte premier qui fait exister l'essence, cet acte ne se confond pas avec le Bien; il en est la conséquence. Il n'y a plus contradiction.

Une seconde objection qui s'ensuit logiquement de la première pourrait se formuler en ces termes: comment la participation de l'intelligence à la nature du Bien s'accorde-t-elle avec son caractère restrictif? N'y aurait-il pas là encore contradiction? Cette participation qui en fait l'image même du Bien ne lui enlèverait-elle pas toute restriction? En dépit de cette idée de participation nous constatons que l'hétérogénéité du Bien par rapport à l'intelligence est maintenue tout le long de la philosophie plotinienne. Il y a bien quelque chose d'intellectuel dans la nature du ἀγαθὸν mais sa nature intellectuelle (νοερά φύσις) n'est qu'une faible lueur de sa vraie nature; tel le cercle qui contient en puissance toutes les extrémités de ses rayons sans toutefois s'identifier avec elles; telle la source lumineuse dont la lumière rayonnante participe de la nature lumineuse de la source qui, elle, reste essentiellement «autre». La lumière n'est que l'image (εἶδωλον) la source étant la vérité (ἀληθές); mais la lumière qui ne s'identifie pas avec la source lumineuse n'est point ἀλλοειδής. L'expression οὐ ἀλλοειδής indique justement la participation mais point l'identité. L'intelligence n'est donc

3. *Enn.* VI 7.14 (11-12): «De même il y a de l'infinité dans l'intelligence, parce qu'elle est une "unité multiple", non pas à la façon d'une maison, mais à la manière d'une raison multiple en elle-même».

4. *Enn.* VI 7.17 (8-9): «l'être qui donne est au delà de ses dons; il leur est supérieur».

5. *Enn.* VI 8.9 (9-10): «Or, il faut que le principe de toute chose soit supérieur aux choses qui viennent après lui».

pas ἀλλοειδής au Bien mais celui-ci reste toujours un principe hétérogène (έτέρα ἀρχή). Touchant la nature de l'intelligence nous comprenons mieux le sens de ἀγαθοειδής ou encore ένοειδής, termes qui désignent la ressemblance.

Une troisième enfin objection se poserait. Quel rapport y a-t-il entre ce que nous appelons «restrictions» de l'intelligence et sa fonction limitative? Plotin ne dit-il pas justement que la fonction de l'intelligence est de limiter les êtres particuliers en leur donnant la vie? En effet c'est bien le rôle de l'intelligence de donner aux êtres leur forme et leur limite. Par «restrictions» de l'intelligence nous entendons l'impossibilité pour la raison de s'identifier à ce qui lui est essentiellement hétérogène. Par contre, la fonction limitative de l'intelligence est l'engendrement par la raison des êtres qui reçoivent d'elle leur limite (όρον), la détermination (πέρας) et leur forme (είδος).⁶ La nature restrictive et la fonction limitative ne se confondent point.

Si la première restriction de l'intelligence est à voir dans l'impossibilité où celle-ci se trouve de par sa nature à saisir l'objet tel qu'il est sans le modifier, une seconde restriction serait à chercher dans le fait que chez Plotin l'ascension vers l'«autre» exige l'abandon de la voie noétique et le retour vers l'âme: ἄρ' οὖν τῇ ἐφέσει καὶ τῇ ψυχῇ ἐπιτρέφομεν τὴν κρίσιν καὶ τῷ ταύτης πάθει πιστεύσαντες τὸ ταύτη ἐφετὸν ἀγαθὸν φήσομεν, . . .⁷

La raison révèle à l'homme l'ordre et le rythme de ce monde; peut-elle en faire autant une fois «là-bas»? ἢ ἐνταῦθα, ὅτι τάξις καὶ ῥυθμός· ἐκεῖ δὲ τί;⁸ L'abandon de la raison n'est pas un abandon méthodique à l'image du doute cartésien; On ne l'abandonne pas en cours de route, dans le mouvement ascensionnel pour la retrouver plus haut et mieux placée; on l'abandonne parce que l'homme ne cherche l'intelligence que tant que celle-ci reste éclairée par le Bien. On la poursuit en tant que «trace» de celui-ci (ἵχνος ἐκείνου). Le ἀγαθὸν reste ainsi l'éternel «autre», source et principe (πηγή καὶ ἀρχή)⁹ de toute chose. L'âme s'élevant au-dessus de l'intelligence se tourne toute entière vers le Bien.

Il est donné à l'âme de pouvoir se tenir en présence de ce qui l'émeut profondément. Cet «autre» —le Bien— est tel qu'il est: ἦν ὅπερ ἦν¹⁰. Et ici Plotin n'hésite pas à lever tout doute possible. Si cet «autre» est, s'il

6. *Enn.* VI 7.17 (16-17).

7. *Enn.* VI 7.19 (1-3): «Abandonnerons-nous au désir et à l'âme la solution de la question? Et, nous confiant à l'impression de l'âme, définirons-nous le Bien par le désirable?».

8. *Enn.* VI 7.18 (45-46).

9. *Enn.* VI 7.23 (21).

10. *Enn.* VI 7.23 (9-10).

existe, il ne peut être que tel qu'il est sinon il n'est pas du tout. Or, il est impossible qu'il ne soit: τὸ ἄρα ἀγαθὸν τοῦτο ἂν εἶη· ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ὅλως ἀγαθόν, ἢ, εἰ ἀνάγκη εἶναι, τοῦτο ἂν καὶ οὐκ ἄλλο εἶη.¹¹

Ce que Plotin affirme se retrouve dans l'expérience kierkegaardienne. Est-ce pas une idée presque analogue qu'exprimera le philosophe danois dans un contexte chrétien? Si Dieu existe, nous dit-il, il n'existe que pour l'existant. C'est une même pensée exprimée dans une forme différente.

Déjà la possibilité d'une lecture de Plotin à travers Kierkegaard s'annonce. Ce dernier ne nous invite-t-il pas à voir dans la sagesse hellénique le point où l'existant et le pensant s'accordent?. Il est vrai qu'en dehors de Socrate¹², qui constitue un point de référence constant, Kierkegaard ne cite le plus souvent que les noms de Platon et d'Aristote. Sa connaissance cependant de la pensée antique est attestée par les nombreuses citations des auteurs anciens. Nous pouvons donc sans trahir sa pensée considérer que ses réflexions sur l'esprit des philosophes anciens s'étendent en même temps sur Plotin.¹³

«Le philosophe grec, écrit-il, était un existant et il ne l'oubliait pas. C'est pourquoi il recourait au suicide ou à la mort à soi-même au sens pythagoricien ou à l'idée d'être mort au sens socratique afin de pouvoir penser. Il avait conscience d'être un sujet pensant, mais aussi d'être sans cesse empêché de penser de façon continue, parce que l'existence comme medium le mettait toujours dans le devenir».¹⁴

Kierkegaard a compris que ce qui permet la liaison entre le penser et l'exister c'est le mouvement et que le mouvement ne peut pas se concevoir en dehors du devenir. Quand on arrête le mouvement, et à ce moment précis, l'existence, s'absorbant dans la pensée spéculative, se supprime. Car l'effet de la pensée abstraite est d'immobiliser le devenir; or l'existence ne peut se sentir que dans le devenir: «Tout exercice logique de la pensée est en langage abstrait et sub specie aeterni. Penser ainsi l'existence, c'est omettre la diffi-

11. *Enn.* VI 7.23 (14-15): «Tel est donc le Bien; ou il n'y a pas du tout de Bien, ou s'il doit exister, il est cela et rien d'autre».

12. Voir notre étude *Kierkegaard et Socrate, ou Socrate vu par Kierkegaard*, «Les Études Philosophiques», Paris P.U.F., Avril 1979, pp. 151-162.

13. Nous ne connaissons jusqu'à ces jours qu'un cas où Kierkegaard mentionne le nom de Plotin. Il s'agit des *Sören Kierkegaards Papirer*, vol. IV, C. 59, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting, v. I-XI, Copenhague 1909-1945. Nous avons pu trouver le texte traduit en grec: S. Kierkegaard, *La Répétition*, (Introduction, traduction et commentaires par S. Skopétéa), Athènes 1977, pp. 339-340.

14. *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques*, Oeuvres complètes de Sören Kierkegaard, coll. dirigée par le Professeur Jean Brun, vol. II trad. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, éd. de l'Orante 1977, p. 8.



culté qui consiste à penser l'éternel dans le devenir, comme on y est bien obligé, puisque le sujet pensant est lui-même dans le devenir. Aussi est-il plus facile de penser abstraitement que d'exister, à condition de ne pas prendre ce dernier terme au sens banal où l'on existe sans plus, comme l'on est un sujet, sans plus... Exister, croit-on, ce n'est rien du tout, et bien moins encore une difficulté: n'existons-nous pas tous? Mais penser abstraitement, voilà qui compte. Mais exister vraiment, c'est-à-dire imprégner de conscience son existence que l'on domine pour ainsi dire de la distance de l'éternité, tout en étant précisément en elle et encore dans le devenir: en vérité, la tâche est ardue.»¹⁵

Le philosophe danois transpose et livre à sa façon le combat engagé déjà par Plotin. C'est sous le signe de l'éthique que Kierkegaard dirige ses attaques contre la raison dont la fonction principale est justement l'abstraction. La pensée abstraite est une pensée unificatrice. Mais —et c'est ici le point cardinal de son argument— l'existence concrète se soustrait à toute unité, à tout essai d'unification. Nous devons donc corriger notre énoncé précédent. Kierkegaard ne dit pas que la raison n'est pas capable de saisir la totalité mais que cette totalité que la pensée abstraite saisit est justement abstraite. Le rapprochement avec Plotin —l'intelligence saisit la totalité des êtres particuliers mais point la totalité absolue in concreto— devient plus apparent. Ce que la raison laisse en dehors c'est l'homme qui, en tant que homme existant s'interroge sur le sens de la pensée abstraite et désire comprendre. Kierkegaard qui voit dans le système hégélien l'expression la plus achevée de l'abstraction n'hésite pas à dresser l'homme existant contre l'idée de système:

«...ils n'osent pas dire autre chose que c'est magnifique, qu'ils ont compris, malgré l'impossibilité, en un sens, puisque cette philosophie ne peut amener personne à l'intelligence de soi qui est l'absolue condition de toute autre intelligence. Socrate a dit avec une pointe d'ironie qu'il ne savait pas exactement s'il était un homme ou autre chose; mais un hégélien peut dire au confessionnal du ton le plus solennel: "je ne sais pas si je suis un homme, mais j'ai compris le Système". Pour moi, j'aime mieux dire: je sais que je suis un homme, et je sais que je n'ai pas compris le Système».¹⁶

Si Kierkegaard se méfie de la raison c'est qu'elle présente souvent ses «Schattenspiele» comme des réalités. La pensée abstraite ne peut donc saisir concrètement l'universel. Pour le faire elle est bien obligée de faire du concret un abstrait.

15. Ibid, II p. 7.

16. Ibid, II p. 10.

«Tandis que la pensée abstraite a pour tâche d'expliquer abstraitement le concret, le penseur subjectif a inversement celle de comprendre l'abstrait de façon concrète. La pensée abstraite ne tient pas compte des hommes concrets pour envisager l'homme pur». ¹⁷

Il n'est donc pas surprenant de voir Kierkegaard proclamer sa confession de foi: «il ne peut y avoir un système de l'existence. Il n'y en a donc pas? Nullement. La proposition ne le dit pas. La réalité, l'existence même est un système pour Dieu, mais elle ne peut l'être pour un esprit existant. Qui dit système dit monde clos, mais l'existence est justement le contraire. Abstraitement, système et existence ne peuvent se penser ensemble parce que, pour penser l'existence, la pensée systématique doit la penser comme supprimée, c'est-à-dire autrement que comme donnée de fait. L'existence sépare les choses et les tient distinctes; le système les coordonne en un tout fermé». ¹⁸

Peut-on trouver traces de cette incompatibilité entre l'idée de système et l'existence dans le cadre de la méditation plotinienne? Le philosophe nous autorise-t-il à faire de sa pensée une pensée portant sur le concret? Rappelons encore une fois l'argumentation kierkegaardienne qui met en cause la possibilité pour une pensée abstraite de se porter sur le «se comprendre soi-même».

«C'est sur ce point: le fait d'exister et sur l'exigence que l'éthique adresse à l'existant qu'il faut résister quand une philosophie abstraite et sa pensée pure prétendent tout expliquer, sauf l'essentiel; il suffit d'être homme résolument et de ne pas devenir une espèce de fantôme en cédant à la peur ou en se laissant duper par timidité. La question est différente si la pensée pure veut s'expliquer sur ses rapports avec l'éthique et avec une individualité éthique existante. Mais elle n'en fait jamais rien et n'y semble pas disposée, car, dans ce cas, elle devrait évidemment aussi s'atteler à une autre sorte de dialectique, celle des Grecs ou la dialectique existentielle». ¹⁹

Pour Kierkegaard «se comprendre soi-même» relève avant tout de l'éthique. Et c'est ici que l'on doit chercher la haute valeur du philosophe grec qui fait du γνῶθι σεαυτὸν son principe par excellence tout en restant un penseur subjectif qui veut se comprendre non point abstraitement mais dans l'existence. ²⁰ Mais justement la pensée sur l'existence introduit la passion dans la pensée: «Il est impossible d'exister sans passion quand on

17. Ibid. II p. 52.

18. Ibid, I p. 112.

19. Ibid, p. 9.

20. Ibid, p. 51 et 52.

ne prend pas ce terme d'exister au sens banal. C'est pourquoi tout penseur grec était essentiellement aussi un penseur passionné».²¹

Au niveau donc de l'éthique non seulement l'opposition existence - raison ou si l'on préfère passion - raison n'est point surmontée mais la rupture en devient absolue. Étant l'existant au sens fort l'homme qui vit pleinement le devenir, saisit par sa décision l'éternel et l'éternel se pose pour lui comme l'absolu.

C'est ce mouvement par lequel la pensée au lieu de faire de l'existence une pensée abstraite, s'insère, au contraire, elle-même dans le contexte de l'existant, que nous essayerons de dégager du sein même de la méditation plotinienne.

Quand l'intelligence se tourne vers le Bien, nous dit Plotin, elle n'est pas encore vision intellectuelle; elle aspire vers le Bien dans un mouvement incessant qui la porte hors d'elle-même et vers ce qui la transcende. Le mouvement de l'intelligence arrivant à la plénitude parce qu'il l'amène vers le Bien et la fait tourner autour de lui, comble les vœux de l'intelligence; il n'est plus un simple mouvement mais un mouvement achevé et complet. Le mouvement est achevé mais il est chaque fois à recommencer. La vie spirituelle gravitant autour de l'être transcendant n'est pas une vie à sens unique. La descente et l'ascension de l'âme se font dans un mouvement complet: διακορής και πλήρης.²² Et ce mouvement, lié à la vie, loin d'être une abstraction, s'identifie à la vie au sens fort, au moment de l'union avec l'être transcendant et ce moment, que nous pourrions appeler moment existentiel, n'est autre que la prise de conscience de l'esprit au contact de la transcendance. Peut-on dès lors trouver chez Plotin ce qui sera le noyau du questionnement kierkegaardien à savoir la possibilité pour un existant chrétien de se saisir en être qui pense son existence au sens absolu?

L'intelligence, précise Plotin, qui se saisit elle-même est-elle autre chose que la conscience qui se connaît? N'est-ce pas, pourrions-nous ajouter de notre part, à ce contact avec le Bien que l'on devient pleinement conscient d'être un existant? Citons le texte de Plotin: και ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ και νοῦς ἤδη ἦν.²³ Il s'ensuit la décision et le choix que Kierkegaard appellera «passionnels»: ταύτην οὖν τὴν ζωὴν τὴν πολλὴν και πᾶσαν και πρώτην και μίαν τίς ἰδὼν οὐκ ἐν ταύτῃ εἶναι ἀσπάζεται τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀτιμάσας;²⁴ Voilà que Plotin nous engage à voir dans le questionnant non plus l'homme pur, autrement dit l'homme sous le concept général d'homme,

21. Ibid, p. 11.

22. *Enn.* VI 7.16 (18-19).

23. *Enn.* VI 7.16 (19-20).

24. *Enn.* VI 7.15 (1-3).

mais l'individu existant, Le τίς ἰδὼν désigne sans méprise possible l'être singulier et implique déjà le ton existentiel et personnel. Si on se laisse prendre, nous dit Plotin, dans la mondanité, si on se laisse emporter par le courant des vies σμικραί, ἀμυδραί, εὐτελεῖς, οὐ καθαραι²⁵ on risque de perdre à jamais le sens de l'existence. Car la vie ici-bas n'est qu'une «trace» de la vie authentique: τὰ γὰρ κακὰ ἐνταῦθα, ὅτι ἴχνος ζωῆς καὶ νοῦ ἴχνος.²⁶ Or, ce devant lequel nous nous trouvons au moment où nous nous saisissons en tant qu'existants, n'est point l'intelligence mais ce qui lui est supérieur et «autre», le ἀγαθόν. Car, οὐ τὸ ἔσχατον ὁ νοῦς καὶ νοῦ μὲν οὐ πάντα, ἀγαθοῦ δὲ πάντα.²⁷ Le but ultime de la vie contemplative, contemplation qui revêt la dimension d'une expérience existentielle par laquelle le philosophe prend pleinement conscience de soi-même au contact avec l'éternel —et Kierkegaard n'a pas cessé d'insister sur la philosophie grecque contemplative et éthique en même temps—, n'est pas l'intelligence et son monde infini de noumènes mais ce qui la transcende et qui préexiste à la raison.

Plotin ne pourrait guère être plus explicite quand il déclare que l'âme qui vit et qui désire «exister et agir toujours» (ἀεὶ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν) tient ce pouvoir d'un principe supérieur (κρείττονα ἀρχή). On ne peut non plus passer sous silence le soin que prend Plotin à insister sur les termes ζωή, νοῦς, ἀγαθόν.²⁹ La vie est la vie de l'âme, et l'âme qui vit comprend que l'intelligence n'est pas un but en soi. Lorsqu'elle atteint la contemplation qui est placée sous le signe de l'intériorité, elle y reste; c'est pour autant que l'âme se trouve dans cet état de contemplation que l'on parle de religiosité. Dans son itinéraire l'âme est guidée par ce φῶς ἀγαθοῦ qu'elle cherche et qu'elle poursuit (διώκει).

C'est donc au niveau de l'éthique que nous sommes appelés à saisir le sens de la dialectique plotinienne. Le mouvement en est linéaire. Le pensant en tant qu'existant choisit —et nous reviendrons sur cette question de choix— le chemin qui conduit à la connaissance de soi, sans laquelle, dira plus tard Kierkegaard, aucune autre intelligence n'est possible. La dialectique plotinienne axée sur le désir de la connaissance du Bien appelé le ποθεινότατον et le ἐρασμιώτατον²⁹ annonce la conception de Kierkegaard sur la dialectique.

25. *Enn.* VI 7.15 (4).

26. *Enn.* VI 7-15 (8-9).

27. *Enn.* VI 7.20 (17-18): «...l'Intelligence n'est pas le terme dernier et que tout être n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout être aspire au bien».

28. *Enn.* VI 7.20.

29. *Enn.* VI 7.32 (25-26).



La dialectique elle-même ne voit pas l'absolu mais elle conduit en quelque sorte l'individu vers lui et dit: c'est ici qu'il doit être, j'en répons; si tu adores ici, tu adores Dieu. Mais l'adoration elle-même n'est pas de la dialectique. Et voilà le fond originel de Plotin: Ἐκεῖνο δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ φῶς νῶ παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ, οὗ τοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸ ἀναπαύσαιο. Εἰ γὰρ ἐκ τούτου τὰ πάντα, οὐδέν ἐστι κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ πάντα.³⁰

L'analogie entre les deux pensées appelle notre attention. Le mouvement dialectique chez Plotin ne se confond pas avec l'absolu; le mouvement porte vers l'absolu. Mais il y a plus: l'âme selon Plotin ne sait pas donner les raisons qui dictent son désir d'union avec l'absolu; n'est-ce pas là encore un aveu de la finitude de la raison humaine? L'âme agit en dehors de tout raisonnement.³¹ L'âme contemple et cette contemplation qui en constitue la vie au sens fort s'effectue dans ce moment d'intersection du devenir et de l'éternel; dans ce que Kierkegaard appellera le «présent existentiel». Or le présent existentiel jouit du privilège de pouvoir se traduire par une catégorie qui lui est propre: celle de l'intériorité.

«La réflexion de l'intériorité, écrit Kierkegaard, est la double réflexion du penseur subjectif. Pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée et qu'il l'assimile à son moi profond, il s'isole de plus en plus subjectivement».³² Et plus loin: «Tout le subjectif qui, par son intériorité dialectique, se soustrait à la forme d'exposé direct, est un secret essentiel».³³

Isolement, solitude, secret, les dominantes de toute intériorité sont là. Plotin peut faire prévaloir le statut ontologique de ces dominantes dans sa méditation. Le secret que Kierkegaard appellera «essentiel» l'âme le vit seule; se dépouillant de toute extériorité elle se trouve seule devant celui

30. *Enn.* VI 7.23 (1-4): «Celui que l'âme poursuit, qui donne sa lumière à l'intelligence, et dont la moindre trace nous émeut, ce n'est pas grande merveille, s'il a un tel pouvoir pour attirer vers lui, et pour nous rappeler des routes où nous errons, afin de trouver en lui le repos. Puisque tout vient de lui, il est supérieur à tout, et tout lui est inférieur».

31. «Ce à quoi l'âme aspire, l'objet de son désir aucun raisonnement ne peut le justifier». Il n'y a pas de place pour le «pourquoi» dans la région de la contemplation. La densité de la formule plotinienne: . . . οὗ ὁρέγεται μὲν ψυχὴ οὐ λέγουσα διὰ τί τοιοῦτον ποθεῖ. . . , *Enn.* VI 7.33 (11-12), fait penser aux vers d'Angelus Silesius dans son *Cherubinischer Wandersmann* «Die Rose ist ohne warum» qui a fait l'objet du commentaire célèbre de Heidegger (*Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957).

32. *Post-scriptum* I, p. 70.

33. *Ibid.*, p. 76.

Ei est, lui aussi, seul: ἀλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὖ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνη μόνον.³⁴

Suivons de plus près le texte de la VIe *Ennéade*. L'être transcendant est seul; il existe en soi et non point par nécessité: ...μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης. L'âme étant sans crainte auprès de lui aspire, au contraire, à le trouver seule face à lui: εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ἦ μόνον.³⁵

Le thème de l'isolement revient sans ambiguïté: τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο αἶσθησιν αὐτοῦ.³⁶ Ce qu'il faudrait souligner ici c'est la transformation complète de l'âme qui a cessé d'être âme pensante pour devenir âme contemplante. Dans la contemplation le devenir et l'éternel se croisent et ce croisement se fait dans un moment de silence. L'âme ne parle pas de ce qu'elle voit. L'âme demeure σιωπῶσα.³⁷ Le philosophe de l'antiquité nous invite au silence. Devant les paradoxes de la raison il nous faut nous en aller en silence: ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν, καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἐπιζητεῖν.³⁸

Nous avons déjà pu dire que l'intersection du devenir et de l'éternel est un présent au sens de présent existentiel. Pouvons-nous dire que cette attitude de l'âme contemplante est une attitude existentielle au sens de Kierkegaard? Quelle signification attribuer au terme «existentielle» dans un contexte païen? Il nous semble qu'à partir du moment où il n'est plus question d'une représentation de l'être transcendant mais d'une présence (παρὸν) le terme d'«attitude existentielle» trouve sa légitimation. Car au moment où l'âme sent cette présence, au moment où cette présence est saisie dans le «comment» de l'intériorité de l'âme, en ce moment précis celle-ci prend conscience d'elle-même, de sa vie, de son existence au sens fort; l'âme se saisit comme existante: ...ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τό δ' ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ.³⁹

En ce moment de béatitude la présence est révélée dans un éclair. Le mot fondamental ici c'est bien le mot ἐξαίφνης. Il indique l'instant qualitatif

34. *Enn.* VI 7.34 (6-8): «elle ne doit rien garder pour elle, ni bien ni mal, afin de la recevoir seule à seul».

35. *Enn.* VI 7.34 (36-37).

36. *Enn.* VI 8.9 (13).

37. *Enn.* VI 7.34 (29).

38. *Enn.* VI 8.11 (1-3).

39. *Enn.* VI 9.11 (38-41): «...elle ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en elle-même; mais dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là-même en lui;».

où l'éternel perce le devenir; la présence apparaît: ἐξαίφνης φανέντα.⁴⁰ Que le ἐξαίφνης s'apparente étroitement à ce que Kierkegaard appellera «instant» est attesté par ses propres paroles: «Platon appelle le ἐξαίφνης ce que nous appelons l'instant».⁴¹ Soulignons que chez Plotin l'instant est lié au regard. Le mot revient sans cesse: l'âme «voit» ou mieux tourne son regard vers le Bien. C'est dans cet instant où le regard se fixe au Bien que s'effectue la brèche du temporel dans l'éternel. Plotin évoque ici une image particulièrement vivante: «...emporté par la vague montante de l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, "on voit tout à coup sans savoir comment" (εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὄπως) et la vue en s'approchant de la lumière ne se borne pas à faire voir aux yeux un objet différent d'elle; l'objet qu'on voit c'est la lumière elle-même».⁴² L'idée sera relevée par Kierkegaard avec une profondeur égale: «Un regard est donc une catégorie du temps, mais bien entendu du temps dans ce conflit fatal où il est en intersection avec l'éternité».⁴³

Arrivés à ce point de notre recherche nous pouvons déjà remarquer que toute la méditation plotinienne gravite autour de la distinction du ἐνταῦθα et du ἐκεῖ. La dialectique plotinienne que nous avons appelée linéaire —elle s'arrête sans rupture à l'ἐξαίφνης, terme du cheminement de l'âme— est un mouvement continu qui mène de l'ici-bas au là-bas. Tant que le pensant se meut dans la région de l'ici-bas il suit la bonne méthode qui consiste à progresser à l'aide de la raison qui fournit le concept et la définition des êtres. Mais cette méthode perd toute efficacité dans la région du là-bas. Plotin n'hésite pas à nous inviter à quitter ce monde-ci.⁴⁴

C'est dans cette distinction essentielle *ici-bas* et *là-bas* que la dimension existentielle de la philosophie de Plotin se laisse annoncer. Ceci sera repris et souligné en termes décisifs par Kierkegaard: «La façon de comprendre la distinction "ici-bas" et "là-haut" est décisive de toute communication existentielle. La spéculation supprime absolument la distinction (qui est une forme du principe de contradiction) en la portant dans le domaine de l'être pur; cette suppression revient à dire que la spéculation n'est pas une communication existentielle, ce qui la rend douteuse pour autant qu'elle veut expliquer l'existence... La conception de la distinction "ici-bas" et "là-haut" est au fond celle de l'existence; c'est à ce point que convergent les différences,

40. *Enn.* VI 7.34 (13).

41. *Le Concept de l'angoisse*, Oeuvres complètes, éd. de l'Orante, vol. 7, p. 187.

42. *Enn.* VI 7.36 (17-21).

43. *Le Concept de l'angoisse*, p. 187.

44. *Enn.* VI 7.16 (1-4).

si l'on prend garde que le christianisme n'est pas une doctrine, mais une communication existentielle». ⁴⁵

Gardons-nous cependant de nous laisser impressionner par des analogies frappantes. Si l'intériorité éthico-religieuse de Plotin annonce chez lui les dominantes de l'attitude religieuse de Kierkegaard, un rapprochement entre les deux philosophes ne peut se concevoir qu'au niveau de ce que Kierkegaard appellera «la religiosité A». Donnons encore une fois la parole au philosophe danois: «Si l'individu a une dialectique intérieure qui s'emploie à l'anéantissement du moi devant Dieu, nous avons la religiosité A. Si l'individu a la dialectique du paradoxe, si tout reste d'immanence foncière est anéanti, si toute liaison est coupée, et si l'individu se trouve ainsi au point extrême de l'existence, nous avons le caractère religieux du paradoxe... La sphère de la religiosité A conçoit la contradiction comme souffrance de l'anéantissement de soi, mais dans l'immanence; cependant en mettant l'accent de l'éthique sur l'existence, elle empêche l'existant de demeurer abstraitement l'immanence ou de rester abstrait en voulant demeurer dans l'immanence. La sphère du paradoxe religieux rompt avec l'immanence et elle fait de l'existence la contradiction absolue, non dans le cadre de l'immanence, mais en l'opposant à celle-ci». ⁴⁶

Nous voyons bien. La dialectique plotinienne s'arrête là où commence la dialectique de Kierkegaard. Chez Plotin le mouvement dialectique s'esquisse dans un accord profond avec la raison qui, dans son ascension graduée fait le choix du saut qualitatif au moment de l'ἐξαίφνης. Il n'y a point rupture au sens de conflit ou de déchirement, mais arrêt et saut. Chez Kierkegaard, au contraire, la dialectique naît justement du mouvement qui se tourne sur lui-même. C'est le mouvement entre deux pôles irréductibles l'un à l'autre, l'existence et la pensée. En face de cette dialectique de l'impossible se dresse la dialectique plotinienne du possible; un possible que l'on atteint, un possible qui se réalise et s'actualise dans l'ἐξαίφνης. Ce «terme», cet aboutissement n'existe pratiquement pas pour le philosophe danois. Dès le départ le mouvement est discontinu; c'est le mouvement de la rupture, une rupture qui est là non point au bout du chemin mais au point de départ même. Car le point de départ est le paradoxe et le paradoxe on ne peut point le comprendre.

Il n'est pas sûr que l'on puisse concevoir ces deux mouvements au même niveau. En dépit du fait que Kierkegaard semble pousser dans le sens d'une nouvelle lecture de Plotin quand il dit que le religieux A peut

45. *Post-scriptum* II, p. 251.

46. *Ibid*, II, p. 252-253.



se rencontrer dans le paganisme, la question de l'interprétation de cette religiosité reste ouverte. Comment en effet la concevoir? Kierkegaard nous en indique le vrai sens: «Cependant, il faut préciser la distinction du pathétique et du dialectique, car la religiosité A n'est nullement dénuée de dialectique, mais elle n'a pas la dialectique du paradoxe. Cette religiosité A est la dialectique de l'intériorisation; elle consiste à se rapporter à une félicité éternelle sans être conditionnée par un certain quelque chose; elle est l'intériorisation dialectique de ce rapport, sans donc d'autre condition que l'intériorisation, laquelle est dialectique. Par contre, la religiosité B, comme nous l'appellerons désormais, ou religiosité du paradoxe, ... pose des conditions qui ne consistent pas dans les approfondissements dialectiques successifs de l'intériorisation, mais dans une chose précise et qui précise la fidélité éternelle (tandis que dans A il n'y a pas d'autre précision que celle de l'intériorisation): non en précisant l'appropriation de cette félicité par l'individu, mais bien la félicité éternelle elle-même, non toutefois comme tâche offerte à la pensée, mais comme conduisant, par le choc du paradoxe, à un nouveau pathos».⁴⁷

La félicité éternelle reste une «tâche pour la pensée». Cette tâche n'est-elle pas entreprise par l'âme dans son ascension vers la vision du Bien? Celle-ci n'exprime-t-elle pas au fond ce que le philosophe danois appelle «rapport à une félicité éternelle»?

Retournons une fois de plus au texte de Kierkegaard: «On peut exprimer de façon existentielle et religieuse que l'on se rapporte à une félicité éternelle (l'immortalité, la vie éternelle) en dehors du christianisme, et cela s'est aussi produit; car il faut dire de la religiosité A que, même si elle ne s'était pas montrée dans le paganisme, elle aurait pu s'y trouver, puisqu'elle ne postule autre chose que la nature humaine en général...».⁴⁸

Il reste que si nous essayons de placer la religiosité de Plotin sous le signe du religieux au sens existentiel, nous nous sentons quelque peu embarrassés. L'intériorisation plotinienne s'exprime bien par cette vision directe de l'être transcendant, mais est-ce là le fait de la religiosité au sens absolu? Cet absolu n'est-il pas la question par excellence de Kierkegaard? Et cette question peut-on se la poser autrement que comme questionnement du pénitent, du coupable? L'impensé que Kierkegaard pense —impensé masqué par la théologie rationnelle— est-il autre chose que la possibilité d'être contemporain du Christ?

Reprenons la lecture de Plotin. Que nous propose le philosophe à la

47. Ibid. II, p. 238-239.

48. Ibid. II, p. 241.

place de la rupture qu'introduit dans l'âme du chrétien la certitude du péché, le péché par lequel nous sommes introduits dans la dialectique du paradoxe? Il y a bien un élément dramatique qui se fait surtout sentir au moment où Plotin est aux prises avec l'âme qui vit dans le trouble, l'inquiétude, la passion. Mais ne cherchons point au delà de ses vies ἀμυδραὶ dans l'ordre parfait et harmonieux du ἐκεῖ, dans ces moments d'épanouissement total de l'élément discordant. La souffrance, la faute, la conscience du péché, toutes ces catégories du pathos existentiel du stade religieux au sens fort sont exclues de la sphère où l'âme plonge son regard dans la lumière elle-même. Ce n'est que dans la vie non contemplative que nos actions sont dictées par l'irrationnel. Le chemin qui conduit à la contemplation passe de l'irrationnel au transrationnel par le rationnel. Voilà le message plotinien. Il est assez remarquable de voir Plotin qualifier d'un nom étrange, celui de γοητεία⁴⁹ la vie d'ici-bas, cette vie qui semble trouver son analogon dans le stade esthétique de l'existence. Le nom est révélateur. Cette vie recèle l'image des beautés qui ne sont, se rencontrant ici-bas, que les aspects illusoire du vrai en soi, de l'absolu. On en est ensorcelé et l'ensorcellement est une magie.

Ce mot de «magie» mérite notre attention. Le charme, dit Plotin, n'attire que la partie irrationnelle de l'âme. La musique p.ex. ne s'adresse ni à la volonté ni à la raison mais à l'ἄλογος ψυχή. Si le charmeur réussit par ses incantations et ses philtres à établir des liens entre les personnes c'est que ces liens existent déjà d'une façon naturelle. Ce qui rend possible la pratique de ces enchantements c'est le principe de la sympathie qui fait que toutes les parties de l'univers sont attirées les unes vers les autres. Le mot donc de magie désigne tout ce qui relève des passions de l'âme. Mais si toutes les parties de l'univers sont liées en une harmonie unique (μία ἁρμονία) nous en subissons toujours une certaine influence étant nous-mêmes des parties vivantes de cet univers. C'est ici qu'intervient chez Plotin cette idée qui sera mise en valeur dans son contexte chrétien par Kierkegaard sous le mode du «comment»: l'idée de la prière.⁵⁰ Dans la prière il n'y a pas d'objectivité. L'être, les dieux auxquels elle s'adresse n'y participent point étant bien en dehors et au-dessus des êtres qui prient. La prière ne peut engager que celui qui prie. Or, au moment de la prière, écrit Plotin, celui

49. *Enn.* IV 4.44 (29-33): «Voilà donc ce qui fait la magie de la nature; rechercher comme un bien ce qui n'est pas un bien, se laisser entraîner à son aspect, par des impulsions irraisonnées, c'est être mené, à son insu où l'on ne voulait pas aller; et qu'est-ce là, sinon de la magie?

50. *Enn.* IV 4.40 (42).

qui prie subit une affection du fait qu'il est lui-même partie intégrante de l'univers auquel il participe. Mais l'affection, sorte de charme (γοήτευσις), est un phénomène naturel qui a son fondement théorique dans le principe de l'amitié et de la dispute qui régit l'univers: *καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ*.⁵¹

La prière n'est point l'acte qui met en présence deux termes différents. Le sens de la prière n'est pas binaire. La prière est cet état où celui qui prie pâtit; mais il n'est conscient de cette affection qu'une fois celle-ci subie. Voilà la prière instaurée dans sa subjectivité. De là à voir dans le «comment» l'essence de cet engagement de l'existant en face de l'autre, il n'y a plus qu'un pas à faire. Pour illustrer les forces qui entrent en jeu dans la prière Plotin fait appel à une métaphore: le serpent exerce son pouvoir charmeur sur l'homme sans que celui-ci s'en rende compte. Ce n'est qu'une fois le charme subi qu'il en prend conscience.⁵² La prière donc établit un nouvel ordre de rapport: le rapport à soi-même. Nous retrouvons donc à travers l'exemple précis de la prière la dominante de l'intériorité qui va bientôt nous révéler l'importance de cette autre catégorie de la méditation plotinienne: la catégorie du silence.

Il est capital de montrer que le silence a un rôle essentiel dans le cheminement qui conduit de la considération de l'univers au point culminant où l'âme contemple l'objet de son désir et s'unit à lui. Suivons ses traces à travers le texte de Plotin.

Le silence apparaît une première fois au niveau du cosmos: *οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένον ἀπάντων ἀψόφῳ κελύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί,...*⁵³

Sa présence est de nouveau signalée au moment où Plotin fait parler la nature: *ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἴθισμαι λέγειν. Τί οὖν συνιέναι;*⁵⁴ Cette même nature, nous dit-on, jouit du privilège d'avoir en silence sa propre contemplation (...*ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα*⁵⁵): en fait, elle est, elle-même, contemplation silencieuse (θεωρία ἄψοφος). Le silence enfin domine le moment

51. *Enn.* IV 4.40 (5-6).

52. *Enn.* IV 4.40 (29-31).

53. *Enn.* IV 4.45 (26-28): «Tels sont la merveilleuse puissance et l'ordre admirable de l'univers; tout s'y fait, en une marche silencieuse, selon la justice à laquelle personne n'échappe;».

54. *Enn.* III 8.4 (3-4): «Il ne fallait pas me questionner; mais il fallait comprendre, et se taire, comme je me tais moi-même; car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi?».

55. *Enn.* III 8.4 (17).

où l'âme contemple; tout se passe dans le silence (ἄψοφητί). L'âme n'a plus besoin de contempler un objet visible; elle est âme et elle contemple.

Mais que devient l'existant au milieu de ces réalités hypostasiées? L'individu isolé qui dans son étonnement devant l'ordre de l'univers se pose la question du premier principe, fait taire sa raison, se tait lui-même et «s'en va en silence». Saisir ce principe ne relève ni de la science ni de l'intuition intellectuelle. En fait, il ne s'agit point de principe mais d'une présence supérieure à toute science: ...ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.⁵⁶

Une telle expérience ne se peut comparer à nulle autre. Dans celle-ci l'existant se sent l'unique. Mais ce terme même d'«unique» il faut bien l'interpréter. Pour être expérience d'anéantissement la contemplation de l'âme n'en est pas moins expérience; en tant qu'expérience elle est incommunicable. L'incommunicabilité instaure l'unicité. Lisons une fois de plus ce passage célèbre des *Ennéades* où Plotin décrit son expérience: Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδουθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἔλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδούσας...⁵⁷

L'isolé chez Plotin est celui chez qui l'intériorisation aboutit à l'anéantissement, anéantissement qui l'élève, du coup, au-dessus de lui-même. C'est là la parole de Plotin. Elle ne résonne pas de la même façon chez Kierkegaard. Ici c'est le concept de culpabilité et de péché qui fait d'un individu l'isolé: «Le vrai de l'idéalité le voici: tout homme est l'unique, l'isolé».⁵⁸ Nous lisons encore: «Dès que tombe la catégorie de l'isolé le christianisme est aboli».⁵⁹ Le concept de péché ne perçoit vraiment dans le paganisme qui l'ignore.⁶⁰ Kierkegaard ne pense donc l'isolé qu'à partir du christianisme. Mais qu'importe s'il en fait une catégorie essentiellement chrétienne? Le sens de l'isolement, de la solitude, en est-il profondément autre, ἀλλότριον pour nous

56. *Enn.* VI 9.4 (2-3): «La plus grande de ces difficultés, c'est que nous ne le comprenons ni par la science ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science».

57. *Enn.* IV 8.1 (1-7): «Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis à l'être divin, et, arrivé à cette activité je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles».

58. *Journal*, t. 3, p. 133.

59. *Ibid.*, t. 3, p. 181.

60. *Le Concept de l'angoisse*, p. 197.

exprimer dans le langage païen, au niveau du paganisme? Est-ce que celui-ci en modifie le sens au point à en faire quelque chose d'absolument étranger à l'existence? Nous ne le pensons pas. Il est évident que la constante de la foi est absente de la pensée païenne. Mais n'est-ce pas une sorte de foi à la béatitude éternelle qui pousse l'âme à s'engager dans la voie de l'intériorisation? Et si l'existant perd cette foi —car c'est bien cette chute de l'âme que désignent les paroles: ἐκπίπτων τῆς θεάς—, ne dépend-il pas de ce même existant de faire revivre, de par sa propre décision, sa foi? Choisisant de s'affranchir des choses d'ici-bas il peut retrouver la béatitude éternelle qui est la vie partagée des hommes divins: καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.⁶¹

Dans la conception plotinienne de la chute de l'âme il y a comme impliquée l'idée d'un salut possible. Aussi bas que l'âme puisse descendre dans sa chute, nous dit Plotin, elle n'atteint jamais le néant absolu. Le mal est bien un non-être mais il n'est pas le non-être absolu.⁶² L'horizon du salut reste donc ouvert. Trouvons-nous dans cette idée de la chute de l'âme une trace du péché tel que le conçoit Kierkegaard? Le problème, nous le savons, l'a préoccupé et dans la *Maladie à Mort* il l'aborde mettant au clair la différence entre la conception hellénique du mal et la conception chrétienne. Le défaut de la conception antique —et Kierkegaard n'a cessé de le répéter— a été de couper le passage entre le comprendre et l'agir. «Son défaut, écrit-il, et le socratisme quoique incomplètement s'en rend bien compte et y obvie, c'est le manque d'une catégorie dialectique pour passer de l'intelligence d'une chose à son accomplissement».⁶³ Certes, Plotin trouve sa place dans l'orbite du socratisme contre qui le philosophe danois dirige ici ses attaques. Mais, même alors, la possibilité pour l'homme d'éviter une condamnation totale —ce que laisse pointer à l'horizon de la méditation plotinienne l'idée de décision et de choix évoquée plus haut—, est annoncée dans la distance qui sépare le μὴ ὄν du παντελὲς μὴ ὄν. En marge de la faute se dessine la possibilité d'un salut qui ne se fait, qui ne peut se faire qu'en l'absence de tout médiateur. Nous rencontrons ici une situation analogue à cette contradiction historique sur laquelle se fonde, pour Kierkegaard, le scandale du christianisme.

61. *Enn.* VI 9.11 (48-51): «Telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux; s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers lui seul».

62. *Enn.* VI 9.11 (35-37): «Car l'âme, par nature, refuse d'aller jusqu'au néant absolu; quand elle descend, elle va jusqu'au mal, qui est un non-être, mais non l'absolu non-être».

63. *La Maladie à la mort*, Oeuvres complètes, éd. de l'Oriante, vol. 16, p. 248.

Que pouvons-nous conclure de cette régression dans le passé, cette remontée à l'intellectualité antique qui reste, pour Kierkegaard, plus près de l'existant que la pensée de son temps? Nous avons placé notre lecture de Plotin sous le signe de l'intériorité. Nous avons vu les catégories du silence, de l'isolement, du choix, du salut s'articuler les unes sur les autres dans le mouvement du devenir qui croise l'éternel et sous l'empreinte d'une méditation qui se veut avant tout une conversion. Le message existentiel de la pensée plotinienne se fait reconnaître au contact de l'éternel et du devenir que désigne l'instant comme catégorie fondamentale du présent existentiel. Mais ne nous précipitons pas: la distance de Kierkegaard à Plotin n'en est pas pour autant franchie. Une approche de Plotin à travers Kierkegaard ne peut être acceptée que comme une invite à la recherche du caractère originel de tout questionnement sur l'existence. Le sens fondamental de l'existence ne se dégage qu'au contact avec le divin et ce contact ne peut se faire que dans cette fuite qui place l'individu seul face à l'être transcendant qui reste, lui aussi, solitaire: φυγή μόνου πρὸς μόνον.

Le texte plotinien nous place dans la lignée d'une pensée sans cesse en quête d'une ouverture que l'homme ne peut pressentir qu'à travers sa propre finitude. On conçoit aisément Kierkegaard à l'écoute d'une telle parole.

ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΚΑΙ KIERKEGAARD

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ ἀναζήτηση κοινῶν παραμέτρων στὴ σκέψη φιλοσόφων ποὺ παρουσιάζουν ἱστορικὰ βαθειὰ διάσταση μεταξύ τους εἶναι πειρασμός. Εἶναι πειρασμός, γιατί ἡ ἱστορικότητα ἑνὸς φιλοσόφου μὲ τὴν πιὸ στενὴ καὶ ἀσφαλῶς λιγότερο ἐνδιαφέρουσα σημασία τίθεται ὑπὸ ἐρώτηση. Τί σημαίνει πράγματι νὰ λέμε ὅτι μιὰ σκέψη ἐξηγεῖται καὶ ἐρμηνεύεται σωστὰ μόνο ὅταν αὐτὴ μελετηθεῖ κάτω ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες ἱστορικὲς συνθῆκες, οἱ ὁποῖες καὶ τὴ διαμορφώνουν; Πόσο ἀντέχει τὸ ἐπιχείρημα τοῦ ἱστορισμοῦ ὡς ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση σὲ μιὰ ἔρευνα ποὺ θέλει νὰ εἶναι ἱστορικὴ μὲ τὴ βαθύτερη ὁμως σημασία τῆς λέξης, αὐτὸ ποὺ ὁ Heidegger ὑποδηλώνει μὲ τὸν ὄρο *geschichtlich* καὶ ὄχι ἀπλῶς ἱστορικὴ, μὲ τὴ σημασία τῆς θεωρήσεως τῶν ἰδεῶν στὴν χρονικὴ τους ἀκολουθία ποὺ ἐρμηνεύονται συχνὰ κάτω ἀπὸ τὴν ἀποκλειστικότητα ἑνὸς καὶ μόνου κριτηρίου; Κάθε φορὰ ποὺ ἐπιχειρεῖται ἓνας παραμερισμὸς τοῦ στενοῦ ἱστορικοῦ πλαισίου, ἡ διάσταση τοῦ βάθους παίρνει τὸ προβάδισμα ἀπέναντι στὸν εὐκόλο δρόμο τῆς ὀριζόντιας συσχέτισης.

Ἐπιζητώντας κοινές σταθερές σὲ διαφορετικὲς μεταξύ τους φιλοσοφικὲς θέσεις ὁδηγεῖται κανεὶς —καὶ εἶναι αὐτὸ ἓνα προνόμιο τῆς σκέψης— σὲ μιὰ οὐσιαστικὴ ἀντίληψη τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Γιατὶ δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε —καὶ τούτη τῆ θέση ὑποστηρίζουμε— ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι λιγότερο ἀπάντηση καὶ περισσότερο ἐρώτημα. Θὰ λέγαμε μάλιστα ὅτι τὸ οἰκεῖο ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ θέτει ἐρωτήματα. Τὸ ἐρώτημα συνεπῶς τί κοινὸ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει, ἐὰν ὑπάρχει, ἀνάμεσα σὲ μιὰ σκέψη ὅπως ἡ σκέψη τοῦ Πλωτίνου καὶ ἐκείνη τοῦ Kierkegaard δὲν θὰ πρέπει νὰ παραξενέψει, γιατί δὲν προέρχεται ἀπὸ ἀπλή περιέργεια. Ἡ βαθύτερη προβληματικὴ τοῦ φαινομένου τῆς ὑπαρξῆς καὶ ὄχι ἀπλῶς τῆς ἔννοιας τῆς ὑπαρξῆς ἐπιβάλλει νὰ ξανασκεφθοῦμε ἢ καλύτερα νὰ ἀκούσουμε ξανά, προσεκτικά, ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ προκαταλήψεις τὸ λόγο τοῦ Πλωτίνου. Πράγματι, μόνο ἀπὸ προκατάληψη θὰ μπορούσε κανεὶς ἐξαρχῆς νὰ ἀρνηθεῖ τὴ δυνατότητα μιᾶς τέτοιας προσέγγισης, προκατάληψη ποὺ φαίνεται νὰ ξεκινάει ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῶν δύο φιλοσόφων ποὺ ἡ φιλοσοφικὴ παράδοση μᾶς κληροδότησε. Πῶς μπορεῖ, θὰ μᾶς ρωτήσουν, ὁ λόγος τοῦ συνεχιστῆ τῆς ἀρχαίας νοησιάρχιας νὰ συνδεθεῖ μὲ ἓναν αὐστηρὸ ἐπικριτὴ τῆς ἀντικειμενικῆς σκέψης; Αὐτὴν τὴ δυνατότητα ἐπιχειρήσαμε νὰ ἀντιμετωπίσουμε στὴ μελέτη μας.

Στὴν ἀντίληψη τοῦ Πλωτίνου καὶ τοῦ Kierkegaard γιὰ τὴν πεπερασμένη φύση τοῦ νοῦ βρήκαμε τὴν κοινὴ τους ἀφετηρία. Τὸ πεπερασμένο τοῦ νοῦ ὑποδηλώνεται στὸν Πλωτίνου μὲ τοὺς ὄρους «ἀγαθοειδής», «ἐνοειδής». Ἡ παραδοχὴ ὅτι τὸ *διδόν* εἶναι ἐπέκεινα τοῦ *διδομένου* θεμελιώνει τὴν ἑτερότητα τῆς ἀρχῆς, τὴν ἀλλογένεια δηλαδὴ τοῦ δημιουργοῦ καὶ τοῦ δημιουργήματος. Στὴν ἰδέα τῆς πεπερασμένης φύσης τοῦ νοῦ —αὐτὸ ποὺ στὴ μελέτη ὀνομάσαμε οἱ περιορισμοὶ τοῦ νοῦ— μποροῦν βέβαια νὰ διατυπωθοῦν ἀντιρρήσεις. Πῶς λ.χ. ὁ νοῦς εἶναι πεπερασμένος, ὅταν ὁ Πλωτίνος τὸν ὀνομάζει ἄπειρο; Πῶς συμβιβάζεται ὁ περιορισμὸς τοῦ νοῦ μὲ τὴ μέθεξι μὲ τὸ ἀγαθόν; Πῶς αὐτὸ ποὺ δίνει στὰ ὄντα πέρας καὶ μορφή εἶναι τὸ ἴδιο πεπερασμένο; Βασικὴ μαρτυρία γιὰ νὰ ἀπαντηθοῦν τὰ παραπάνω ἐρωτήματα ἀποτελεῖ τὸ κείμενο τοῦ Πλωτίνου, ὅπου λέγεται ὅτι ὁ νοῦς συλλαμβάνει τὸ ἀντικείμενό του ὄχι ὅπως αὐτὸ εἶναι ἀλλὰ ὅπως ὁ νοῦς ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ τὸ συλλάβει (*Ἐννεάδες* VI, 7,15).

Ἐνα δεύτερο ἐπιχείρημα γιὰ τὴν πεπερασμένη φύση τοῦ νοῦ βασίζεται στὴ διαπίστωση ὅτι ἡ νοητικὴ ἐποπτεία δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο νόησης, ἀλλὰ βρίσκεται πέρα ἀπὸ κάθε ἐπιστήμη, αὐτὸ ποὺ εἶναι, στὸ βάθος, παρουσία. Στὸν Kierkegaard ἡ πολεμικὴ ἐναντίον τοῦ λόγου στηρίζεται στὴ θέση του ὅτι ἡ ὁλότητα μόνο ὡς ἀφηρημένη ἔννοια συλλαμβάνεται καὶ ποτὲ *in concreto*. Αὐτὸ ἀποτελεῖ καὶ τὸ βασικὸ σημεῖο τῆς κριτικῆς του στὸν Hegel. Ἡ ἀφηρημένη σκέψη ἐξηγεῖ τὸ συγ-

κεκριμένο με τρόπο άφηρημένο. Ο ύποκειμενικός στοχαστής, αντίθετα, θέλει να συλλάβει το άφηρημένο με τρόπο συγκεκριμένο.

Αυτήν ακριβώς την ιδέα της κίνησης της σκέψης που διεισδύει στο συγκεκριμένο τη συναντούμε στον Πλωτίνο. Η κίνηση που φέρνει την ψυχή μπροστά στο υπερβατικό είναι ή ίδια ζωή. Δεν είναι κίνηση άφηρημένη αλλά κίνηση ζωντανή. Η ψυχή ζή και ένεργεί. Η ένεργεια της ψυχής είναι ζωή και ή ζωή ένεργεια. Η διαλεκτική όμως κίνηση τόσο στον Πλωτίνο όσο και στον Kierkegaard δεν ταυτίζεται με το άπόλυτο. Ούτε ή «θεωρία» ούτε ή παρουσία μπροστά στο Άλλο είναι διαλεκτική. Η διαλεκτική είναι ή κίνηση που φέρνει προς αυτό που είναι πέρα από κάθε κίνηση. Ο τρόπος που βιώνεται ή διάκριση του «έδω» και του «έκει», θά πεί ό δανός φιλόσοφος, είναι αυτό που δίνει την ύπαρξιακή διάσταση σε κάθε σκέψη. Η διάκριση δηλώνεται ρητά στον Πλωτίνο. Η διαλεκτική του είναι συνεχής, άνοδική, σταματά στο έξαιφνης, όπου το αιώνιο εισδύει βίαια στο χρονικό. Στον Kierkegaard ή διαλεκτική κίνηση είναι άσυνεχής: είναι ή διαλεκτική της ρήξης, της άσυνέχειας, αρχίζει έκει όπου ή πρώτη τελειώνει. Η διαλεκτική του Πλωτίνου είναι διαλεκτική του δυνατού. Στον Kierkegaard είναι ή διαλεκτική του αδύνατου, γιατί είναι ή διαλεκτική του παράδοξου.

Η διαφορά της διαλεκτικής στη σκέψη των δύο φιλοσόφων δεν υποδηλώνει και διαφορά στο χώρο της. Η κατηγορία της έσωτερικότητας είναι κυρίαρχη και στους δύο. Οι κατηγορίες που τη δηλώνουν είναι διάχυτες στο κείμενο: ή κατηγορία της σιωπής, της μοναχικότητας, της έκλογής, του ποιοτικού άλματος. Στο επίπεδο του σταδίου που ό Kierkegaard όνομάζει το «θρησκευτικό Α» ή άναλογία είναι χτυπητή. Φαίνεται όμως να μην μπορεί να έπεκταθεί και στο στάδιο εκείνο, που ό Kierkegaard όνομάζει θρησκευτικότητα Β ή θρησκευτικότητα του παράδοξου. Η κατηγορία της ένοχής, της άμαρτίας, που δίνουν την αυθεντική διάσταση στην ύπαρξη του χριστιανού, δεν άπαντούν στον Πλωτίνο. Έντούτοις το κακό όχι ως άμαρτία αλλά ως «έκπτωσις» της ψυχής εκφράζεται μέσα από τη συσχέτιση του μη όντος και του παντελώς μη όντος. Η δυνατότητα της έπαναφοράς, της έκλογής αναγγέλλεται μέσα ακριβώς από το μη όν. Στην πτώση της ή ψυχή δεν εκμηδενίζεται, το άπόλυτο παραμένει έξω από το χώρο της πτώσης και ή άμαρτία, ως μη όν, ένέχει το όν, δηλαδή την πίστη. Η πίστη όμως στον Πλωτίνο δεν θεμελιώνεται στο σκάνδαλο. Η ψυχή «διώκει» το άγαθό. Η «θεωρία» δεν ένέχει το παράδοξο. Ένώ έδω ό όρθος λόγος οδηγεί στο υπερβατικό, στον Kierkegaard, αντίθετα, ό όρθος λόγος έναντιώνεται στην υπερβατικότητα, και αυτή ή έναντίωση, που δηλώνει την άπόλυτη ρήξη, είναι το «πάθος» της ύπαρξης.

Παρόλη όμως την αντίθεση αυτή την όποία εισάγει ή έννοια της ένο-



χῆς, ἡ σκέψη τοῦ Πλωτίνου ἀναγγέλλει τὸν Kierkegaard μέσα ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ τρόπου: τὴν ὑπαρξιακὴ διάσταση δὲν τὴν ἀποκαλύπτει τὸ ἀντικειμενικὸ «τί», ἀλλὰ τὸ ὑποκειμενικὸ «πῶς». Ἡ ὑπέρβαση τοῦ ὄντος στὸν Πλωτίνου τίθεται κάτω ἀπὸ τὴν κατηγορία τοῦ «πῶς», ποὺ καθίσταται ἔτσι ὁ τόπος, τὸ ἄνοιγμα, ὅπου ἡ χριστιανικὴ προβληματικὴ τοῦ δανοῦ φιλοσόφου καὶ ἡ ἀρχαία ἐρμηνεία τῆς ἀλλογένειας τῆς ἀρχῆς τείνουν νὰ συναντηθοῦν μέσα ἀπὸ μιὰ κίνηση ποὺ παραμένει στὸ βάθος ἀσύμπτωτη.

Θεσσαλονίκη

Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά