

LE NÉOPLATONISME DE PLOTIN, OU L'INVENTION D'UNE SCIENCE MÉTAPHYSIQUE PLATONICIENNE*

1.

Il faut d'abord éclaircir ce que j'entends par «science métaphysique platonicienne». On sait bien que le mot «métaphysique» n'est employé ni par Platon ni par Aristote. Il s'agit, selon la supposition la plus répandue, d'une formation nouvelle due à Andronicus de Rhodes, c'est-à-dire à celui qui, à peu près au début de l'ère chrétienne, a organisé et systématisé le corpus de l'œuvre acroamatique, voire ésotérique, d'Aristote. Ce terme pourrait tout simplement signifier «les arguments (ou, plus simplement encore, les livres) qui viennent après les arguments traités par la physique (ou bien les livres qui s'en occupent)». Mais il y a aussi un sens plus spécifique: on l'emploie pour parler d'une science qui a pour objet des réalités différentes et supérieures par rapport aux réalités sensibles. Dans ce sens, on suppose que la réalité est divisée en deux régions ontologiques différentes: la supérieure est immatérielle, éternelle et immuable, et la métaphysique est précisément la science qui a pour but d'étudier ce second genre de réalité.

Or, comme l'objet le plus naturel de la connaissance humaine, pour ne pas dire le seul avec lequel nous avons un contact direct, est la réalité sensible, une philosophie qui se prétend métaphysique au sens spécifique du terme (dont nous venons de parler) a avant tout la tâche de démontrer l'existence d'un objet purement intelligible, éternel et immuable. Cette tâche est accomplie, du moins selon mon interprétation du problème, d'une façon similaire par Platon et par Aristote. Tous les deux, en effet, parviennent à établir l'existence d'un objet transcendant suivant un procédé qu'on pourrait appeler «inférence métaphysique». De quoi s'agit-il? Prenant son essor à partir des données de l'expérience, et cherchant à trouver des causes suffisantes pour expliquer tout ce qui arrive là-dedans, on parvient à poser la nécessité hypothétique (c'est-à-dire une nécessité issue de l'exigence «aitiologique» soulevée par l'expérience elle-même) d'une réalité tout à fait différente de la réalité sensible. Cette réalité, bien entendu, est pour Platon le monde des idées (ou bien l'ensemble

* Une version abrégée de cet article a été présentée à Clermont-Ferrand, le 13 décembre 2007, lors du colloque «Néoplatonismes».

des principes premiers, si l'on veut intégrer les doctrines non-écrites aux théories exposées dans les dialogues), tandis que pour Aristote il s'agit du moteur immobile (ou de l'ensemble des moteurs immobiles, si l'on prend au pied de la lettre ce qu'Aristote écrit dans le livre Λ de la *Métaphysique*).

L'inférence métaphysique de Platon est exposée d'une façon à mon avis très claire dans un passage du *Phédon* (là où Platon cherche à établir l'immortalité de l'âme à travers de la théorie de la réminiscence) et dans un passage du *Parménide* (là où Parménide donne un petit résumé du procédé qui conduit Socrate à poser l'existence des idées)¹. En bref, le raisonnement de Platon consiste à montrer que la partielle identité des données d'expérience qui sont comparables entre elles pousse la pensée à établir l'existence de la qualité commune dans sa pureté et perfection; et c'est précisément en raison de cette pureté et de cette perfection, que cette qualité ne peut pas appartenir au monde sensible. C'est donc l'examen même de l'expérience qui nous force à poser, comme seule cause suffisante pour en donner une explication rationnelle, l'existence d'une réalité immatérielle et transcendante.

Il est aisé de se rendre compte que la «métaphysique» d'Aristote suit à peu près la même démarche. Notons, en premier lieu, qu'Aristote lui-même (voir certaines apories du livre B²) considère comme une question philosophiquement pertinente d'établir s'il existe ou non une réalité immobile (un problème qu'il tirait directement de Platon et des Platoniciens), et que sa réponse est clairement positive. Cette réponse résulte, en premier lieu, du dernier livre de la *Physique* (VIII) et du livre Λ de la *Métaphysique*; mais il y a aussi beaucoup de passages dans les autres livres de la *Métaphysique* qui vont dans le même sens. Ainsi, un passage du livre E, où Aristote explique que s'il n'existait pas une réalité tout à fait immobile, alors la philosophie première serait la physique; et puisque la réalité immobile existe, la physique devient philosophie seconde, laissant la première place à une science supérieure qui est la seule à pouvoir être appelée philosophie première³.

L'argument au moyen duquel Aristote parvient à poser la nécessité d'une cause immobile est assez compliqué (et souvent exposé à des simplifications incorrectes et à des malentendus). Mais il suffira ici d'en esquisser la structure générale. Il y a dans le monde physique deux données d'expérience, c'est-à-dire la nécessaire éternité du temps et du mouvement (une nécessité qui est montrée dans certains passages de la *Physique*⁴): elles ne peuvent être suffisamment expliquées à moins de recourir à une réalité tout à fait

1. *Phédon*, 72 e-76 d; *Parménide*, 132 a-b.

2. 995 b 14-18; 32-36; 996 b 34-998 a 19; 999 a 24-999 b 24.

3. 1026 a 10-32.

4. 250 b 11-253 a 2.

dépourvue de matière et de puissance. C'est ce qu'Aristote appelle acte pur ou moteur immobile.

L'analogie entre le procédé de Platon et celui d'Aristote a bien été saisie par Proclus, dans un important passage de son *Commentaire au Parménide*, que je vais résumer ci-dessous. Il est bien connu qu'Aristote a reproché à Platon d'avoir cru pouvoir expliquer la réalité sensible en la redoublant, sans s'apercevoir qu'en faisant ainsi il rendait le problème encore plus compliqué au lieu de le résoudre. Proclus, dans le texte dont nous venons de parler, renvoie la critique à la charge d'Aristote lui-même. Pour expliquer l'éternité du mouvement des êtres qui se meuvent en cercle Aristote n'a rien trouvé de mieux que de poser pour chacun de ces êtres une cause immobile responsable de leur mouvement, aboutissant finalement à un résultat tout à fait identique à celui auquel était parvenue la doctrine platonicienne des idées: pour donner la cause d'une certaine réalité X il faut poser l'hypothèse d'une réalité Y qui est tout simplement le double de X⁵. De cette façon, on pourrait ajouter qu'Aristote a violé lui-même sa règle selon laquelle les explications qui ne veulent pas être vides doivent partir des principes qui sont les plus propres et proches de la réalité à expliquer⁶.

Il est intéressant de noter que Proclus, dans ce passage, nomme la position des idées, de la part de Socrate/Platon, avec le mot «hypothesis». En fait, s'il est vrai que selon Platon l'existence des idées est nécessaire, néanmoins il s'agit de ce qu'on appelle une nécessité hypothétique, puisque la nécessité des idées découle de l'exigence de poser comme hypothèse l'existence d'un certain genre de principes. Suivant l'analogie établie par Proclus, une pareille démarche hypothétique concerne aussi les principes aristotéliens. Mais cela pose de nombreux problèmes lorsqu'il s'agit de bâtir une science véritable ayant pour objet des réalités transcendentes (les idées de Platon ou les moteurs immobiles d'Aristote). L'inférence métaphysique, ne peut, en fait, qu'établir l'existence d'un certain type de principes, qui correspondent à ce qu'on doit expliquer, mais ne peut ouvrir un domaine de recherche proprement dit. Afin de pouvoir réellement parler d'une science dans le sens plein du mot, pourvue d'un ensemble d'objets clairement caractérisés et correspondants à une activité de recherche articulée et spécifique, il faudrait que les principes transcendents soient connus d'une

5. διότι καὶ ὁ Σωκράτης, καὶ πᾶς ὅστις ιδέας ἔθετο, διὰ τὴν γνῶσιν τὴν κατ' αἰτίαν καὶ ἐπιστημονικὴν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων ἐπὶ ταύτην ἦλθε τὴν ὑπόθεσιν· διὸ καὶ σκώπτων τις αὐτοῦ εἶπεν ὅτι γνῶσεσθαι τὰ ὄντα ὑπέλαβον διπλασιάσαντες αὐτά, νοητὰ νοήσαντες πρὸ τῶν αἰσθητῶν· καίτοι καὶ ὁ τοῦτο εἰπὼν οὐκ ἄλλως ἀποδέδωκε τῆς ἀεικινήσιας τῶν κύκλῳ κινουμένων τὴν αἰτίαν, ἢ τοσαῦτα ποιήσας τὰ ἀκίνητα πρὸ τούτων ὅσα τὰ κύκλῳ κινούμενα (*In Parm.*, IV, 929, 16-21).

6. *an. post.*, 71 b 23, 72 a 6, *de gen. et corr.* 335 b 7-24.

façon directe, à peut près comme cela arrive avec la réalité sensible, et non pas inférés, d'une façon indirecte, tout simplement quant à leur existence. Si, pour prendre un exemple qui me semble assez clair, on arrive à démontrer l'existence de Dieu à partir de l'imperfection du monde, cette inférence ne suffit évidemment pas à construire une théologie rationnelle ayant ce dieu pour objet: ce raisonnement, en fait, n'est pas en mesure de dire qui est Dieu et quelles sont ses caractéristiques, mais seulement de dire que Dieu est le renversement positif de l'imperfection du monde. Et c'est précisément dans ce sens qu'il faut comprendre la théorie platonicienne des idées de Platon: ainsi, du moment que les choses sensibles ne sont belles que d'une façon imparfaite et transitoire, l'inférence métaphysique se bornera à dire que l'idée du beau est une beauté parfaite et éternelle. Mais, évidemment, cela n'est d'aucun secours pour la construction d'une science métaphysique ayant l'idée pour son objet.

La démarche hypothétique/indirecte, propre à l'inférence métaphysique qui conduit Platon à la position des idées, explique suffisamment parce que la prétendue «théorie» platonicienne des idées est en réalité particulièrement pauvre, si bien que l'expression même de «théorie» pose problème. Comme l'avait remarqué, il y a désormais plus d'un siècle, le savant américain P. Shorey, Platon ne révèle jamais le contenu noétique des idées, pas plus que Kant ne révèle le contenu de la chose en soi ou Spencer le contenu de l'inconnaissable⁷. Mais ce n'est pas tout. Platon montre dans le *Parménide* qu'il n'a ni la possibilité ni la volonté d'expliquer la nature des idées en tant que telles et leur fonctionnement en tant que causes de la réalité sensible (je me réfère ici aux apories de la participation)⁸. Et Aristote lui-même s'est appuyé sur cette pauvreté pour reprocher à Platon de n'avoir pas résolu certains problèmes métaphysiques à son avis décisifs. Selon Aristote, Platon a parlé à vide ou a utilisé des métaphores poétiques inefficaces⁹. En fait, l'inférence métaphysique d'Aristote a au moins l'avantage que ses principes transcendants ne se réduisent pas à la multiplication quantitative de la même qualité sensible dont on était parti (beauté partielle, beauté parfaite): ce sont des réalités qualitativement différentes des données sensibles à expliquer. Cela permet à Aristote de bâtir

7. *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1903, p. 28.

8. Cf. F. GONZALEZ, Perché non esiste una "teoria platonica delle idee", in M. BONAZZI, F. TRABATTONI (éds), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, Cisalpino, 2003, pp. 31-67; F. TRABATTONI, Sui caratteri distintivi della "metafisica" di Platone (a partire dal *Parmenide*), *Méthexis* 16, 2003, pp. 43-63.

9. *Metaph.*, A 991 a 20-22 (= M 1079 b 24-26); 992 a 28-29. Je renvoi à ce propos à mon article, Esiste, secondo Aristotele, una "dottrina platonica delle idee"?, *Méthexis*, 20, 2007, pp. 159-180.

une science de l'objet métaphysique un peu plus riche que celle de Platon, qui est en mesure de qualifier le principe transcendant avec un certain nombre de caractéristiques: il est moteur, immobile, acte pur, dépourvu de potentialités et de matière, et n'a autre activité que penser soi-même.

Pourtant, puisque aussi chez Aristote le moteur immobile est posé à partir d'une inférence métaphysique à caractère négatif, tout ce que l'on peut dire à ce propos vient de la tâche causale qu'il est appelé à accomplir, si bien que la science métaphysique qui en découle est quand même assez pauvre. En fait, si la philosophie première d'Aristote se réduisait à la théologie rationnelle, voire à la science qui a pour objet le moteur immobile et la description de ses caractéristiques, elle serait contenue entièrement dans très peu de lignes du livre Λ de la *Métaphysique*. Mais évidemment ce n'est pas le cas. Comme tout le monde le sait, la partie de loin la plus large de la philosophie première aristotélicienne est représentée par la science de l'être en tant qu'être. Il s'agit de la science qui s'occupe d'un côté des caractéristiques les plus générales de la réalité (c'est-à-dire ce que les médiévaux appelleront plus tard les transcendantales, tels que l'un, le multiple, l'identité, la différence, etc.), et de l'autre des attributs qui, bien qu'ils ne soient pas si généraux que le transcendantal, appartiennent à l'être en tant que tel (ce sont les catégories). Dans les deux cas, grâce à l'analogie *πρὸς ἓν* exposée au début du livre Γ de la *Métaphysique*¹⁰, l'ensemble des données pertinentes à la science de l'être en tant qu'être se trouve unifiée dans la notion dominante de substance, au point que la science de l'être en tant qu'être peut aussi bien être nommée «science de la substance». Il faut remarquer à ce propos (on verra plus loin l'importance de cette remarque) que cette science de la substance représente une sorte de science métaphysique sans lien essentiel, par rapport à son indentation et par rapport à son développement, avec la substance transcendantale et avec la science (qui n'est en fait qu'une partie de la même science) qui s'en occupe.

2.

Mais revenons maintenant à Platon. Chez Platon, il n'y a pas la moindre trace d'une science métaphysique comparable à la science aristotélicienne de l'être en tant que tel. Cela signifie que chez Platon la science métaphysique reste d'une pauvreté extrême, comme nous l'avons vu. Ce point est une des raisons qui ont permis à certains successeurs de Platon d'interpréter sa pensée de façon aporétique, voir même sceptique, qui ne donne aucun poids décisif aux incontestables tendances métaphysiques que l'on y trouve (je me réfère évidemment à l'Académie d'Arcésilas à Carnéade). Cependant, même si l'on ne souhaite pas accepter ces considérations exagérées du problème, il n'est

10. 1003 a 33-b 19.

pas certain que la presque totale absence d'une science de l'objet métaphysique soit un véritable défaut en ce qui concerne la philosophie de Platon en tant que telle. En fait, chez Platon l'inférence métaphysique n'a pas pour but d'ouvrir un prétendu domaine de recherche pour une science de l'objet métaphysique au sens propre du terme, mais a pour but de poser les conditions de possibilité d'une recherche visant les valeurs générales tels que le bien et le juste, dans un cadre global où la tâche principale –sinon la seule– de la philosophie est de trouver des critères théoriques pour régler la vie éthique et politique: en d'autres termes, pour produire la vie bonne.

Par conséquent, le problème concernant la science de l'objet métaphysique ne devient urgent que bien des années après Platon, lorsque les intérêts éthiques et politiques dominants dans la pensée platonicienne ont disparu de l'histoire de la philosophie en général et de l'histoire du platonisme en particulier, et que le modèle de la science métaphysique aristotélicienne s'est progressivement imposé, si bien que les Platoniciens eux-mêmes avaient fini par accepter, peut être sans même s'en apercevoir, le point de vue de l'adversaire: le sommet de toute philosophie est justement la philosophie première, c'est-à-dire la science de l'objet métaphysique. Et si les Platoniciens ne voulaient pas admettre la pertinence des critiques aristotéliciennes à ce propos –ce qui aurait tout simplement signifié la faillite totale de la philosophie de leur maître, une fois acceptée la prémisse susdite– ils étaient obligés de montrer qu'il y a réellement, dans la pensée de Platon, une science métaphysique (1), ou d'insérer la philosophie platonicienne dans une tradition métaphysique qui remontait avant lui (2), ou encore de construire, à la place de Platon, la science métaphysique qu'on ne trouvait nulle part dans son œuvre (3).

Or, la première de ces tâches est probablement impossible, du moins dans la mesure où l'on se borne à considérer les dialogues. Il y a, bien entendu, les données de la tradition indirecte, c'est-à-dire la théorie des principes qu'on peut deviner principalement à travers les comptes rendus d'Aristote et de ses disciples. Mais la mise en relief de cet aspect de la philosophie platonicienne finit, au bout du compte, par donner la prééminence à la deuxième hypothèse que nous venons d'exposer, c'est-à-dire à l'hypothèse selon laquelle la philosophie de Platon n'est qu'une reprise d'un savoir métaphysique, si non théologique, plus ancien: sachant que dans les «doctrines non-écrites» est à l'œuvre une théorie des principes qui voit à son sommet la Limite et l'Illimité (quels que soient les termes par lesquels on les appelle) et qui donne un large espace à la numérogie, le savoir dont nous parlons est évidemment celui de Pythagoras et des Pythagoriciens. Comme chacun le sait, cette démarche pythagorico-platonicienne se voit déjà dans les fragments d'Eudore d'Alexandrie (I siècle av. J. C.), et sera fort commune dans ce qu'on appelle le moyen platonisme jusqu'à Numénios et dans le néoplatonisme post-plotinien, avec Porphyre, Jamblique, Proclus. Mais c'est surtout à Jamblique, selon une très raisonnable hypothèse proposée il y a une vingtaine d'années par Dominic



O'Meara¹¹, qu'on doit la tentative d'enrichir la métaphysique platonicienne avec des théories tirées du Pythagorisme.

Voilà donc un premier cas d'insertion dans la philosophie platonicienne d'une science tout à fait métaphysique qui ne figure pas dans les dialogues (sinon d'une façon vraiment souple). Je ne vais pas utiliser, dans ce cas, le mot d'«invention» car il faut bien donner quelque crédit au témoignage d'Aristote et à la tradition indirecte dans son ensemble. Toutefois, la théorie métaphysique dont on parle est fortement conditionnée par la valeur qu'on veut donner aux doctrines non écrites, par la place qu'on peut raisonnablement leur attribuer dans l'ensemble de la philosophie de Platon et par l'hypothèse assez aléatoire selon laquelle Platon aurait eu vraiment l'intention de se faire disciple de Pythagoras et du Pythagorisme. Selon ma conviction, il s'agit bien d'un aspect présent dans la philosophie de Platon; cependant, on ne peut absolument pas le considérer comme son caractère dominant.

Nous concentrerons plutôt notre attention sur la tentative mise en œuvre par Plotin, le platonicien qui, parmi tous, est resté le plus largement en dehors du courant du platonisme pythagorisant. Plotin a cherché à suppléer au manque d'une véritable science de l'objet métaphysique chez Platon de la troisième des façons que nous avons envisagées plus haut, c'est-à-dire en essayant de construire cette science sur la base des prémisses qu'il croyait retrouver dans le texte de Platon lui-même, mais en aboutissant finalement à une chose tout à fait différente. Pour donner à notre exposé (qui se place, il faut bien le dire, à un niveau d'analyse très général) un certain ordre uni à une raisonnable concision, je vais diviser le projet plotinien en quatre blocs (qu'il ne faut pas nécessairement mettre dans l'ordre que j'ai choisi):

3.

A) Premier bloc. Comme pour Plotin le domaine des idées et de l'intellect (qui forment, pris ensemble, le même niveau ontologique) coïncide avec le domaine de l'être au sens véritable du mot, pour lui une science ayant pour objet la réalité intelligible doit à peu près représenter, bien entendu dans un milieu platonicien, ce qu'était pour Aristote la science de l'être en tant qu'être. Il faut donc montrer qu'il existe réellement, chez Platon, une science pareille, et par conséquent montrer que les critiques d'Aristote, selon lequel l'absence de cette science représente justement un des plus lourds défauts de la philosophie de Platon, ne sont pas pertinentes. Mais la polémique de Plotin contre Aristote ne s'arrête pas ici (à partir de maintenant je résume une partie des conclusions établies par Riccardo Chiaradonna dans son excellent

11. D. O'MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

livre *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*¹²). En fait, l'ambition de Plotin est de démolir la métaphysique aristotélicienne de l'intérieur, en montrant que son projet de construire la philosophie première est contradictoire et ruineux, précisément parce qu'Aristote a abandonné les fondements ultimes de la philosophie de Platon. Comme on l'a vu ci-dessus, Aristote croyait possible l'élaboration d'une science de la substance en général (c'est-à-dire la science de l'être en tant qu'être), foncièrement indépendante de la science de la substance séparée (donc métaphysique dans le sens spécifique du terme dont nous avons parlé au début). Nous serions aux prises, sur la base de cette prémisse, avec une science qui, bien que ne répugnant pas à accepter l'existence d'une substance purement intelligible, et même tout à fait disposée à l'admettre, peut toutefois être pleinement développée sans donner à cette substance un rôle déterminant, et donc se mouvant complètement à l'intérieur des substances physiques. En fait, si l'on regarde le développement de la philosophie première, à savoir la science de la substance, dans les livres centraux de la *Métaphysique*, on a bien souvent l'impression d'être en face d'une ontologie générale du monde physique, où sont analysées des notions (telle que la matière, la forme et le composé) qui ne sont pas réellement séparables de la réalité sensible et de laquelle elle paraissent tout simplement tirées par abstraction. Or, Plotin ne peut pas accepter un procédé de la sorte, pour la bonne raison qu'il reste fidèle au principe platonicien selon lequel la seule substance qui peut porter correctement ce nom est la substance intelligible. Il n'existe pas, par conséquent, un genre général, nommé substance, qui soit commun aux substances sensibles et aux substances intelligibles (VI, 1, 2, 1-18). Quant à la substance sensible, cette même expression est tout à fait impropre: en fait, si on regarde la réalité sensible, on découvre (à l'arrière plan il y a évidemment le *Timée*) qu'elle n'est qu'«un amas de qualités et de matière» (VI, 3, 8, 19-20), et donc qu'elle ne peut même pas être une véritable substance. Il faut finalement observer, pour conclure l'exposition de ce problème, que le reproche de Plotin à Aristote ne se réduit pas à dire que l'erreur d'Aristote est ni plus ni moins que... de ne pas être Platon (comme on pourrait le croire, si on se borne à signaler qu'Aristote, selon Plotin, n'a tout simplement pas accepté les présupposés fondamentaux de la métaphysique platonicienne). Comme l'a bien montré Riccardo Chiaradonna dans le livre que j'ai cité ci-dessus, la critique de Plotin envers Aristote consiste bien plus sérieusement à montrer certaines contradictions (ou prétendues contradictions) auxquelles la doctrine aristotélicienne de la substance, parce qu'elle implique la négation des prémisses platoniciennes, est forcément exposée. Mais nous ne nous attarderons pas dans l'approfondissement de ce thème; ce que nous en

12. Napoli, Bibliopolis, 2002.

avons dit jusqu'ici reste suffisant. Passons donc tout de suite au

2) Deuxième bloc. Il s'agit du problème épistémologique. Une des pièces capitales de l'épistémologie platonicienne est représentée par la célèbre métaphore de la ligne à la fin du livre VI de la *République*. L'interprétation la plus commune de la partie supérieure de la ligne (bien que, selon moi, tout à fait incorrecte; mais ce n'est pas le lieu d'en parler ici¹³), relative à la connaissance intelligible, soutient que le sous-segment inférieur de la *dianoia* correspond à la pensée discursive, tandis que le sous-segment supérieur de la *noésis* correspond à la pensée intuitive. Cette interprétation est ébauchée, par exemple, dans le *Didaskalikòs* d'Alcinous, dont nous allons citer quelques lignes (dans la traduction de Pierre Louis):

«La pensée discursive (διάνοια), il [sc. Platon] la définit comme le dialogue de l'âme avec elle-même, et il appelle discours (λόγος) le courant qui vient de l'âme et sort par la bouche accompagné d'un son [ici l'auteur explique la διάνοια de la *République* à moyen d'un passage du *Sophiste*, 263 e]. L'intellection (νόησις) est l'opération de l'intellect qui contemple les premiers intelligibles» (155, 17-20).

L'auteur du *Didaskalikòs* précise dans la suite qu'il y a deux genres de *noésis*, dont la première est réservée à l'âme avant sa chute dans le corps, tandis que la seconde concerne aussi l'âme incarnée: il désigne cette deuxième forme de *noésis* par l'expression stoïcienne «notion naturelle» (φυσική ἔννοια), tout en notant qu'à proprement parler, on ne peut appliquer le terme *noésis* qu'à la première¹⁴. Dans ce compte-rendu est implicite la conviction que la faculté noétique propre à l'âme dans sa condition incarnée, et donc la connaissance dont les hommes disposent en tant qu'hommes, est la *dianoia*, c'est-à-dire la connaissance discursive, et non la *noésis*, c'est-à-dire la connaissance intuitive.

Cette conviction est pleinement partagée par Plotin. Il s'agit chez Plotin d'une démarche d'une certaine façon obligée, du moment que dans sa métaphysique l'intellect et l'âme occupent deux niveaux ontologiques séparés: il est donc tout à fait naturel de supposer que la connaissance propre de l'intellect (le νοῦς) est la *noésis*, tandis que la connaissance propre de l'âme est la *dianoia*. En fait, il y a dans l'œuvre de Plotin un bon nombre de passages ou

13. Cf. F. TRABATTONI, Il sapere del filosofo, in M. VEGETTI (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, libri VI-VII, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 151-186.; ID., Che ruolo giocano le matematiche nella metafora della linea? in A. BRANCACCI (a cura di), *La Repubblica di Platone, Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 89, 2010, pp. 575-598.

14. 155, 21-28.

l'âme est même identifiée à la *dianoia*, et plus précisément au raisonnement (λογισμός) fondé sur le discours (λόγος). Voir, par exemple, I, 1, 9, 15-18 («Nous distinguons par conséquent des faits communs à l'âme et au corps, et des faits propres à l'âme. Les uns sont corporels ou du moins n'existent pas sans le corps; les autres n'ont pas besoin du corps pour être en acte, ce sont les faits propres à l'âme, telle est la pensée discursive», tr. Bréhier) et, V, 3, 3, 34-35 («Ne faut-il pas dire que nous sommes [par] nous-mêmes ceux qui raisonnent (λογιζόμενοι) et nous pensons [par] nous-mêmes les pensées dans la raison discursive (διάνοια)? Car c'est cela, nous», tr. Ham). Cela signifie, pour Plotin, qu'alors que l'intellect est capable de comprendre les réalités intelligibles dans une unité parfaite qui ne se déploie pas dans le temps et n'entraîne pas une succession de passages, le comportement de l'âme est exactement contraire:

«Son bonheur (*sc.* de l'Intelligence) n'est pas chose acquise: elle est éternellement toutes choses, et c'est la véritable éternité, dont le temps qui enclôt l'âme et qui abandonne le passé pour atteindre l'avenir, est une imitation. En effet, dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres; elle est parfois Socrate, parfois un cheval, toujours quelque être particulier. Mais l'Intelligence est toutes choses» (V, 1, 4, 16-21, tr. Bréhier).

Ce passage montre très clairement la dimension temporelle qui caractérise la connaissance de l'âme. On ne peut pas même objecter que cette limitation ne concerne que la connaissance sensible (à laquelle se réfèrent les exemples contenus dans le texte cité). En fait, bien que Plotin admette que la *dianoia* n'est pas seulement une connaissance qui se tourne vers le sensible, et donc qu'elle a le pouvoir d'exercer une activité purement intellectuelle (lorsqu'elle «s'appuie sur ce qui vient de l'Intellect», V, 3, 2, 9), il s'agit quand même d'une activité forcément articulée dans différents passages, exactement comme dans le modèle épistémologique déjà utilisé par Platon pour éclairer la *dianoia* dans la *République*: c'est-à-dire le raisonnement (λογισμός) courant dans les démonstrations géométriques. Tout cela signifie, par conséquent, que la structure ontologique et épistémologique de l'âme ne paraît pas suffisante, en tant que telle, pour promouvoir une véritable connaissance de la réalité transcendante, au moins dans la mesure où la connaissance d'un certain objet, pour être vraiment adéquate, doit partager les mêmes caractéristiques que l'objet connu. Or, nous savons que l'objet intelligible est caractérisé par une unité parfaite et intemporelle qui n'est pas l'apanage de l'âme lorsqu'elle est dans le corps, et qui n'est donc pas accessible aux hommes en tant que tels. Il est bien évident, par conséquent, que cette conclusion pourrait mettre sérieusement en danger le programme plotinien de construire une science de l'objet métaphysique: cette science, en effet, risque fortement d'être accessible non pas aux hommes (c'est-à-dire aux âmes qui sont dans le corps), mais seulement à l'intellect séparé et aux âmes désincarnées. En d'autres termes, le programme métaphysique de Plotin ne peut être sauvegardé qu'en concédant

même à l'homme dans sa dimension incarnée la possibilité de connaître les intelligibles d'une façon purement noétique. Et en effet il y a dans les *Ennéades* plusieurs éléments qui visent précisément dans cette direction.

On peut citer d'abord deux passages tirés du long traité *Sur les difficultés relatives à l'âme*, qui a été partagé en trois morceaux par Porphyre (IV, 3-5; 27-29 dans l'ordre chronologique). Dans le premier on lit que «même ici-bas, dès lors qu'elle [l'âme] souhaite aller là-bas, elle laisse échapper tous les autres souvenirs bien qu'elle reste ici» (IV, 3 [27], 32, 2-22, tr. Brisson). Dans le deuxième, qui d'ailleurs semble renvoyer au premier, la thèse de Plotin est exposée d'une façon encore plus claire: «Comme on l'a dit¹⁵, il est possible, même ici-bas, de parler des réalités intelligibles en mettant en œuvre la même faculté qui a le pouvoir de les contempler là-bas» (IV, 4 [28], 5, 6-8, tr. Brisson). La faculté dont Plotin vient de parler est évidemment l'intellect. Et donc ce n'est pas un cas si l'analyse à mon avis la plus complète et directe de ce point soit contenue dans un traité de la cinquième *Ennéade*, à savoir V, 3 [49].

Le sujet général du traité est la connaissance de soi. Puisque la véritable connaissance de soi est une affaire propre à l'intellect et donc à la noésis, il semble que l'âme, liée par sa nature à la *dianoia*, en soit tout à fait dépourvue. Mais comme cela, selon Plotin, n'est pas admissible, il faut que l'âme, au moins dans une certaine mesure et d'une façon exceptionnelle, participe elle aussi de la *noésis*. Les passages cruciaux pour notre propos se trouvent dans le chapitre 4. D'abord Plotin écrit que l'élément dianoétique (τὸ διανοητικόν) se connaît en tant que dianoétique, à savoir comme une faculté seconde et dérivée de la faculté purement intellectuelle. Cette considération, prise en soi, est tout à fait compatible avec le modèle de l'inférence métaphysique dont nous avons parlé au début: les facultés cognitives possédées par l'homme sont suffisantes pour lui montrer la nécessaire existence d'une réalité supérieure au sensible, et donc d'une forme de connaissance purement intuitive adaptée à cet objet. Pourtant, comme il s'agit justement d'une inférence hypothétique (bien que nécessaire), l'homme, dans sa condition présente, n'est pas en mesure de connaître cette réalité supérieure d'une façon directe et intuitive; et c'est exactement pour cela que Platon, dans le *Phédon* et dans le grand mythe du *Phèdre*, affirme que

15. ὡς λέγεται. Selon Brisson (PLOTIN, *Traité 27-29*, Paris, Flammarion, 2005, *ad. loc.*) Plotin se réfère à IV, 15. Mais dans ce chapitre il n'est pas précisément en question, comme il arrive au contraire dans le passage présent, la possibilité de l'âme d'avoir ici-bas (ἐνθάδε) une connaissance propre à ce qui est là-bas; tandis que la couple l'ἐνθάδε, ἐκεῖ de IV, 4, 5, 7-9 semble correspondre exactement à la couple ἐνταῦθα ἐκεῖ de IV, 3, 32, 22. Cf. R. CHIARADONNA, Plotino e la scienza dell'essere, in TH. BENATOUÏL, E. MAFFI, F. TRABATTONI (ed.), *Plato, Aristotle, or both?: Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2011, pp. 117-137 (ici p. 135).

la connaissance directe des idées n'est disponible qu'à l'âme désincarnée¹⁶. Plotin, au contraire, n'est pas disposé à s'arrêter à ce niveau. En fait, s'il faut dire que seul l'intellect est roi, selon Plotin «nous régnerons, nous aussi, quand nous nous conformons à lui» (V, 3, 4, 1, tr. Ham). Si la faculté dianoétique «dit qu'elle vient de l'Intellect, qu'elle est seconde après l'Intellect et image de l'Intellect [...] est-ce qu'elle s'arrêtera donc à ce stade?» (V, 3, 4, 20-24). La réponse de Plotin est évidemment négative:

«Nous, en tout cas, usant d'une autre faculté, nous regarderons alors l'Intellect se connaissant lui-même, ou plutôt, l'ayant ainsi, si vraiment lui est notre et nous à lui, nous connaissons ainsi l'Intellect et nous-mêmes [...] On est devenu soi-même Intellect, quand, laissant le reste de soi, on regarde cet Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même. Exactement comme l'Intellect se voit lui-même» (V, 3, 4, 24-31, tr. Ham).

Voilà donc la nouveauté de Plotin par rapport à Platon. Tandis que pour Platon l'admission de la secondarité de la dimension humaine, en tant que fondée sur une démarche purement hypothétique, n'est pas en mesure de conduire l'homme à habiter réellement dans le monde de l'intelligible, ni de lui permettre de construire une science véritable de l'objet métaphysique, Plotin pense au contraire que cela est possible, au moins dans certaines conditions particulières: à savoir lorsque l'âme parvient à «laisser le reste de soi» pour se concentrer uniquement sur l'Intellect dont elle est l'image (il s'agit d'une idée fort semblable à ce qu'écrit Aristote dans le ch. 7 du livre Λ de la *Métaphysique*, lorsqu'il dit que nous aussi, bien que ce soit pour de brefs moments, pouvons vivre la vie parfaite de l'Intellect¹⁷).

3) Troisième bloc. Si l'âme a la possibilité, bien qu'exceptionnellement, d'exercer le même pouvoir cognitif que l'Intellect (la *noésis*), il semble que la nette distinction ontologique entre le niveau de l'Intellect et le niveau de l'âme soit bouleversée sur le plan épistémologique. Donc Plotin a besoin d'arranger sa construction ontologique afin de sauver la pleine correspondance entre les deux plans. Je me réfère à la doctrine plotinienne –assez bizarre, au point de n'avoir été accueillie par aucun platonicien, ni avant ni après Plotin– de ce qu'on appelle l'âme non-descendue dans le corps. Plotin fait allusion à cette théorie dans plusieurs passages des *Ennéades* (II, 9, 2; IV, 3, 12, 4-5; IV, 7, 13, 12-13; IV, 8, 4, 30-31; IV, 8, 8, 1-3). Toutefois, quoiqu'il soit bien conscient qu'il s'agit d'une nouveauté hasardeuse (cf. IV, 8, 8, 1-2: «Et

16. *Phédon*, 66 e-67 a; *Phèdre*, 247 c-e.

17. 1072 b 14-16.

s'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contrairement à l'opinion des autres...», tr. Bréhier), il n'explique nulle part clairement l'origine et la fonction de cette doctrine. Or, je partage avec d'autres savants l'hypothèse que la théorie de l'âme non descendue a justement la tâche de poser les conditions ontologiques de la démarche épistémologique que nous venons de voir, c'est-à-dire la concession à l'âme humaine, de nature dianoétique, d'avoir éventuellement accès à la connaissance noétique propre à l'Intellect: l'âme est capable, parfois, de penser de la même façon que l'Intellect, exactement parce qu'une partie d'elle «reste toujours dans l'intelligible» (IV, 8, 8, 3). Le fait que Plotin, pour démontrer cela, a dû avoir recours à une théorie tout à fait nouvelle et aussi fort critiquable (et en fait elle sera critiquée par les néoplatoniciens postérieurs à Plotin), est un signal ultérieur que chez Platon il n'y a rien de la sorte. Tout semble conduire à la conclusion que Plotin, ne pouvant accepter que Platon n'ait pas accordé à l'âme humaine la faculté de connaître noétiquement les intelligibles (et donc de construire une science de l'objet métaphysique), et voyant bien que la métaphysique platonicienne n'arrive pas à poser les conditions afin que cela soit possible, s'est senti autorisé à modifier cette métaphysique au moyen de ce qui semble être tout à fait une hypothèse *ad hoc*. Voilà jusqu'où peut conduire le préjugé «aristotélicien» selon lequel on ne peut parler de philosophie au sens propre du terme que s'il y a une véritable science métaphysique.

4) Quatrième bloc. Résumons d'abord les conclusions que nous avons atteintes jusqu'ici. En premier lieu, Plotin montre que la prétendue science métaphysique d'Aristote n'est qu'une colossale erreur: non seulement elle ne peut pas représenter une alternative raisonnable à la science métaphysique de Platon, mais aussi elle est fautive exactement dans la mesure où sont abandonnés les fondements de l'ontologie platonicienne. Après (blocs 2 et 3), Plotin pose les conditions épistémologiques et ontologiques afin qu'une science métaphysique à caractère platonicien soit réellement possible. Finalement, il aborde la construction effective de cette science, dans le but de résoudre tous les problèmes ontologiques (par exemple le problème de la participation) que Platon avait laissés ouverts. Nous n'allons pas nous attarder sur ce point; il nous suffit ici d'exposer quelques remarques de méthode et de proposer deux exemples significatifs. Du point de vue de la méthode (cf. par exemple VI, 5, 2, 9-23) Plotin observe, renversant contre Aristote une suggestion qui vient de lui-même, qu'il faut étudier chaque réalité au moyen de principes convenables à chacune d'elles; donc, lorsqu'il s'agit de chercher à connaître les réalités purement métaphysiques et intelligibles, il est nécessaire d'utiliser des instruments tout à fait différents de ceux que l'on utilise à propos des substances physiques. Il faut, en d'autres termes, n'utiliser ni la *διάνοια* ni le *λόγος*, mais la pure *noésis* (dont, comme nous l'avons vu, l'âme humaine peut parfois disposer), et c'est justement la violation de cette règle qui a produit les critiques de la théorie des idées exposées dans le *Parménide*, aussi bien que les



objections d'Aristote à cette même doctrine. Si l'on suit cette règle, on peut s'apercevoir que le problème qui se pose pour comprendre le rapport entre le sensible et l'intelligible, c'est à dire le rapport de l'âme avec le corps et le rapport des idées avec les choses sensibles (un problème que Plotin traduit dans les deux cas par celui de la participation), n'est pas si lourd qu'il y paraît. Si, en effet, du point de vue physique il est impossible qu'une certaine réalité (par exemple une idée) soit présente tout entière dans plusieurs parties (par exemple, dans les choses sensibles qui participent d'elle), cela est tout à fait normal par rapport aux réalités intelligibles:

«Il ne faut pas s'étonner que l'être [rappelons que l'être, pour Plotin, correspond tout simplement au domaine de l'intelligible] soit présent en tout ce qui est dans un lieu, sans être lui-même dans un lieu; c'est le contraire qui serait étonnant, et même impossible: s'il avait un lieu propre, comment serait-il présent aux objets qui seraient en un autre lieu, ou, du moins, intégralement présent, comme nous le disons maintenant? C'est parce qu'il n'a point de lieu, la raison nous le dit, qu'il peut être présent tout entier dans les choses où il est, et qu'il est présent tout entier en toutes aussi bien qu'en chacune» (VI,4,3, 23-29, tr. Bréhier).

Au début du traité suivant (dans l'ordre de Porphyre) Plotin écrit: «Que ce qui est un et numériquement identique puisse être tout entier et partout à la fois, c'est là une notion commune»; et quelques lignes plus bas il ajoute qu'il s'agit du «principe le plus solide de tous» (VI, 4, 3, 1-2; 8-9, tr. Bréhier). Cette phrase contient évidemment un écho de ce que dit Aristote à propos du principe de non-contradiction; et cela est d'autant plus frappant si l'on pense qu'ici Plotin, comme le souligne fort bien Riccardo Chiaradonna¹⁸, est en train de parler d'un principe, uni à la science qui en découle, qui est tout à fait opposé au principe fondamental et à la science métaphysique d'Aristote. On ne peut qu'admirer chez Plotin, cette tentative grandiose de construire une science de l'objet métaphysique au sens véritable du terme, et d'en déterminer les principes propres. D'autre part, si Plotin a raison d'objecter à Aristote que ses critiques à la théorie platonicienne des idées ne prennent pas en compte le fait que les idées sont des objets réellement métaphysiques, et qu'on ne peut donc pas les étudier au moyen des instruments théoriques valables pour une prétendue substance commune aux choses sensibles et aux entités métaphysiques, il a toutefois le tort de croire que le but de la démarche métaphysique de Platon était celui de construire une véritable science des objets transcendants. Et il serait difficile de nier que le projet de Plotin de

18. R. CHIARADONNA, *Plotino e la scienza dell'essere*, cit., p. 121.

construire lui-même une science pareille, dans l'histoire de la philosophie occidentale, n'est pas allé très loin. Ce n'est pas une coïncidence, en effet, que la seule acception de science métaphysique qui a décemment survécue jusqu'à nos jours est justement l'ontologie à la manière aristotélicienne, celle détestée par Plotin. Et pourtant, la (prétendue) science dont parlait Plotin a malheureusement porté le nom de Platonisme, et continue à le porter aujourd'hui dans une bonne mesure. Le résultat de ce malentendu est écrasant. On identifie Platon et le Platonisme avec le fantôme d'une science que Platon jugeait impossible, et que personne n'a jamais réussi à réaliser (pas même Plotin, en dépit de l'énormité de son effort), pour la simple raison qu'elle est impossible en général. Nous sommes là en présence du véritable «renversement du platonisme». Le but de cette intervention est de donner un aperçu de la nature et de l'origine de ce renversement. Il ne faudrait jamais oublier, à ce propos, la vérité subtile contenue dans un célèbre oxymore de Hans Georg Gadamer: *Platon war kein Platoniker*¹⁹.

Franco TRABATTONI
(Milano)

Ο ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ Ή Η ΕΠΙΝΟΗΣΗ ΜΙΑΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ

Περίληψη

Όταν συγκρίνουμε την απήχηση που έχουν, στη φιλοσοφική συνείδηση της Δύσης, οι λέξεις «Πλάτων» και «πλατωνισμός» με την απευθείας ανάγνωση και μελέτη των πλατωνικών διαλόγων, είμαστε σχεδόν αναγκασμένοι να παρατηρήσουμε μία ασυμφωνία: από τη μία πλευρά, σχηματίζεται ή εντύπωση μιας φιλοσοφίας υπεροπτικής και ισχυρής, της οποίας κύριος στόχος είναι να οικοδομήσει μία αυστηρή επιστήμη του μεταφυσικού· από την άλλη, έρχόμαστε αντιμέτωποι με ένα κείμενο έντονα υπαινετικό, το οποίο γεννά διαρκώς έρωτήματα, και στο οποίο αυτού του είδους ή επιστήμη κατ' ουσίαν δεν παρουσιάζεται ποτέ. Το άρθρο αυτό θέτει το ζήτημα της ιστορικής γενέσεως αυτού του μετασχηματισμού, προωθώντας την ακόλουθη θέση: ή αίτια της δημιουργίας του «πλατωνισμού», ως επιστήμης του μεταφυσικού, οφείλεται στο γεγονός ότι σε μία συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας (αρχής γενομένης με τον Μέσο πλατωνισμό) ή πλειονότητα των πλατωνικών φιλοσόφων αποδέχθηκε την αριστοτελική αντίληψη βάσει της οποίας ή πρώτη φιλοσοφία, τουτ' εστιν ή φιλοσοφία με την αρχική της έννοια, δεν μπορεί παρά να είναι ή επιστήμη της μεταφυσικής. Το αποτέλεσμα ήταν ότι ή φιλοσοφία του Πλάτωνος, στην οποία οί αρχές

19. *GW*, 2, 1977, p. 508.



τῆς μεταφυσικῆς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἐδραιωμένες ὑποθέσεις ὅσο καὶ προϋποθέσεις γὰρ τὴ δυνατότητα πραγματοποίησης τοῦ ἀγαθοῦ σὲ ἠθικὸ καὶ πολιτικὸ ἐπίπεδο, κατέληξε νὰ γίνῃ μία φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ὁποία ἀπαλείφθηκε ἐντελῶς ὁ ἠθικὸς καὶ πολιτικὸς στόχος, πρὸς ὄφελος μιᾶς μεταφυσικῆς ἐπιστήμης μὲ χαρακτήρα καθαρὰ στοχαστικὸ. Ὡστόσο, ὁ στόχος αὐτὸς δὲν ἐπιτυγχάνεται χωρὶς νὰ παραβιασθεῖ τὸ πλατωνικὸ κείμενο, ὅπου τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ ζητήματα εἶναι ἐξέχοντα, ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ μεταφυσικοῦ ἀπλῶς δὲν ὑφίσταται.

Franco TRABATTONI
(Μτφρ. Ἄννα ΤΑΤΣΗ)