

ANNA KÉLESSIDOU-GALANOS, Athènes

PLOTIN ET LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE DE L'ABSOLU

1. Le Parménide de Platon et Plotin.

Plotin imitant Platon —qui recourut aux anciens (*Philèbe* 16 c) pour sanctionner sa doctrine de la synthèse de l'un et du multiple dans l'être— remonte à la tradition, afin de ratifier sa thèse du Premier Un qui est un au sens éminent, et reconnaît comme source principale de ses *théories* le *Parménide* platonicien¹: *Le Parménide... distingue le premier un, ou un au sens propre, le second un, qui est une unité multiple, et le troisième qui est unité et multiplicité. Il est ainsi d'accord avec la théorie des trois natures*² (*Ennéades*, V 18, 23-27).

La problématique du Parménide, on le sait, a toujours causé un océan d'arguments. Le *Parménide*, remarque J. Wahl, est un nœud gordien proposé aux philosophes³. Les savants se sont longuement interrogés sur ce dialogue platonicien et ont soutenu des opinions contraires. Max Wundt⁴ y a vu toute une métaphysique. Les commentateurs anciens ont considéré le dialogue comme un jeu verbal ou en ont fait, avec beaucoup de complaisance, un livre hermétique: les Néoplatoniciens de l'antiquité, Plotin, Iamblique, Proclus, Damascius et le Néoplatonicien de la Renaissance Marcel Ficin—qui imprègne le platonisme de plotinisme insistant plutôt sur la Métaphysique que sur les fondements méthodologiques des Dialogues⁵—ont envisagé le dialogue comme une énigme. S'appuyant sur l'argumentation de la première hypothèse, tous s'efforcent de donner à cette énigme des interprétations théologiques et se réfèrent à d'autres textes platoniciens. Un souci de voir des métaphores là où, pour Platon, il s'agit des exemples, est dû à ce même esprit théologique⁶.

1. Plotin se réfère successivement aux *Lettres* (II 312 e; IV 323 d), où il est question du père de la cause; au *Philèbe* (26 e; 30 c), où la cause est identifiée avec l'intelligence; au *Timée* (41 d) et au *Philèbe* (28 c), où Platon traite de l'intelligence, et à la *République* (509 b), où le Bien est défini comme transcendant l'essence.

2. Trad. É. Bréhier, Belles Lettres 1956.

3. *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, Rieder 1926, 7; cf. 241-243.

4. *Platons Parmenides*, Stuttgart, 1935.

5. Voir A. Diès, *Autour de Platon. Les Dialogues, Esquisses doctrinales II*, Paris, Bauchesne 1927, 300.

6. Cf. Proclus, *Opera*, éd. Cousin, Paris 1827, v, 101: cf. Wahl 30, n. 31. V. aussi P.-M. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon*, Paris, Vrin 1967, 130.



A l'opposé de cette attitude religieuse, la logique, qui peut souvent se vanter de son sang-froid et de son incrédulité, comme certains architectes peuvent admirer leurs constructions bien solides, mais sans espace réservé à la verdure, s'est emparé du dialogue et n'y a vu qu'un simple exercice de son genre, *un exercice de virtuosité dialectique, mais éblouissant et d'un amusement prodigieux*⁷. Cette interprétation trouverait certainement des avocats dans le dialogue même. Leur plaidoyer pourrait être résumé par les remarques suivantes : a) Le dialogue n'aboutit pas ; même la problématique de la participation des choses aux Formes reste en suspens (131 e)⁸; b) Le prélude contient une évidente mise en scène dans la présentation des personnages et la perspective dans le passé ; cette mise en scène pourrait faire penser aux longues discussions et aux entraînements logiques des disciples dans l'Académie ; c) Socrate, qui est présenté comme *un tout jeune homme* (127 c), plaide pour la position de la multitude dans les intelligibles, thèse qu'il regarde comme sujet d'étonnement (129 b) ; d) Parménide insiste sur la nécessité de l'entraînement dialectique, préalable à la définition des Formes (135 c-d, 136 a) ; e) Le *Parménide* n'a pas l'élan des dialogues platoniciens ; c'est un dialogue où l'épuisement discursif barre le chemin à la poésie, à l'image et au mythe ; f) Malgré le silence d'Aristote, les arguments aristotéliens contre le platonisme — sa critique des idées séparées, l'argument du «troisième homme», la participation indéfinie— se trouvent déjà dans le dialogue platonicien. Soutenir que, par son silence absolu sur le *Parménide*, Aristote cherche à couvrir son plagiat, c'est trop indigne du philosophe et de la sévérité de sa critique. On serait plutôt tenté de supposer qu' Aristote considéra le *Parménide* non pas comme un dialogue contenant une thèse métaphysique, mais comme un noble jeu rivalisant avec le jeu laborieux (cf. *Parménide* 137 b) de Zénon ou l'éristique de Gorgias, comme une leçon d'art dialectique plus scolaire que celle du *Phèdre*, où Platon essaie de faire un discours sur l'amour selon des règles ignorées par la rhétorique sophistique.

A ce plaidoyer, auquel nous accorderions beaucoup de vraisemblance, on pourrait faire les remarques suivantes : a) La «gymnastique» (135 d) du *Parménide* réside non pas dans le domaine sensible, où la plaçait la polémique zénonienne (135 e), mais dans celui des Formes (129 d-130 a) ; la thèse selon laquelle ce qui par soi est un est aussi multiple et que le multiple est un prépare le terrain du *Sophiste* ; b) Si le *Parménide* n'aboutit pas, on convient que c'est peut-être parce que c'est une hypothèse féconde⁹, un exercice destiné à dissiper les préjugés de l'âme novice en lui faisant admettre provisoirement toutes les possibilités comme équivalentes¹⁰ ; que la méthode l'emporte sur le sujet ; mais on reconnaît également que par ce foisonnement de raisonnements le problème est nettement posé, que les excès des luttes verbales mettent en cause la possibilité d'une logique dans ses rapports avec l'ontologie¹¹ ; c) Ce noble jeu verbal est valorisé par le *Politique*, où la définition du politique n'est pas un but en soi, mais un moyen de s'exercer à devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles (285 d). Comme chez Héraclite le jeu du temps-enfant (qui comprend joyeusement le vrai), chez Platon le jeu est un mode d'apprendre librement, c'est un jeu à la fois logique et éducatif (*République*

7. Paul Souday, *Le Temps*, 27 sept. 1923. Telle a été aussi l'opinion des: Grote, Wilamowitz, Schleiermacher (v. Wahl 243).

8. Cf. Aristote, *Mét.* 987 b 13-14.

9. Cf. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, Paris, Vrin 1969, 321.

10. Schaerer, o.c., 140.

11. G. Rodis - Lewis, *Platon*, Paris, Seghers 1965, 64.



536 e-537 a ; *Lois* 643 c-d)¹². Le philosophe platonicien joint à la virtuosité du sophiste l'insatisfaction de l'apôtre : la technique n'est pour lui qu'un moyen ; il est l'artiste véritable, et le véritable homme de science¹³.

Dans le *Parménide* Platon, lui-même, reconnaît que *faute d'avoir exploré toutes les voies en tous les sens, on ne saurait rencontrer le vrai* (136 e). Le passage est capital ; il faut d'abord remarquer qu'entre cette parfaite méthode et la vérité il y a le rapport que le philosophe établit entre la dialectique parfaite et l'atteinte intellectuelle de l'Un-Bien dans la *République* (532 b). Mais, comme cette dernière n'est jamais effectivement réalisée par l'homme (cf. *Philèbe* 16 c)¹⁴, la nature de l'Un n'est jamais entièrement captée par les procédés que façonne l'entendement humain. Or, l'exercice du *Parménide*, tout en condamnant l'un éléatique, *isolé et clos sur lui-même, principe de Rien*¹⁵, suggère et n'impose pas la solution idéale du problème de l'un et du multiple, de l'Un pur, que le Logos ne peut atteindre, et de l'intuition par l'Intellect d'une unité qui engendre le multiple sans se diviser¹⁶. Les autres Dialogues posent que l'être, l'alliance de l'un et du multiple, est engendré par le Bien, le Principe suprême de la science. *Le Timée* (68 d) transpose cosmogoniquement ce mystère métaphysique¹⁷ en apportant cette alliance à la puissance du dieu seul.

La trame dialectique du *Parménide* platonicien contient une sorte de *drame d'idées*¹⁸, un drame vécu. Ainsi que le mythe¹⁹, c'est une oeuvre d'art qui peut suggérer ce que le discours rigoureux ne peut pas révéler. La conclusion du *Parménide* devrait porter, après la position dialectique de l'alliance indissoluble de l'un et du multiple dans l'être, sur l'Un pur, causalité de cet être²⁰. Mais cet Un ne peut être objet ni de mythe ni de discours ni d'exercice logique, car —comme c'est le cas de l'un de la première hypothèse

12. Cf. A. Diès, *Le Parménide*, Belles Lettres 1965, 46.

13. Schaerer, *La Question* 116; cf. 113. V. aussi L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale* 1, Paris, Alcan 1927, 26.

14. L'Un n'est connaissable par excellence (*Rép.* 504 d, 508 e), il n'est la limite du connaissable (518 d), que pour la cité idéale (529 a-b), où l'èidétique est conçue comme une noétique; v. à ce sujet nos articles *A la recherche de la Valeur suprême*, «Φιλοσοφία» 2 (1972), 166, 184-185, 193-194 et *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, ΕΕΦΣΠΑ 1972, 227; cf. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F. 1963, 339.

15. Rodis - Lewis 67.

16. Diès, *Le Parménide* XVI.

17. Diès XVII.

18. Diès, *Autour de Platon* 302.

19. Voir I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι, 1970^s, 320.

20. Cf. Schaerer, *La Question* 114: *L'intelligence, obligée sitôt un point acquis, de s'élancer au sens contraire pour résoudre l'hypothèse diamétralement opposée, balayera entièrement le champ discursif et prendra conscience de tous ses moyens. Ainsi sera préparée en l'esprit, par éliminations successives, l'appréhension de l'unité suprême, logiquement inaccessible.*

du *Parménide* (141 c-142 a) et du néant heideggerien, que le discours transformerait en un quelque chose, donc pour qui l'accès par le dire serait à la fois un contre-dire²¹— l'Un, en tant qu'Unité suprême, ne peut être ni une certaine chose ni une certaine pensée.

On pourrait donc supposer que Plotin, saisissant mieux que personne les nuances et les indices du logos platonicien, ses *intuitions admirables, mais un peu fuyantes*, selon l'expression de Bergson²², ait voulu, en les combinant, dépasser la limite de son maître²³ et sur son intuition édifier une hypostase²⁴ —point culminant du réel— qui —comme l'un purement un du *Parménide* (137 c sqq.), qui se refuse à toute pluralité et, dépourvu comme il est de toute détermination, échappe à la représentation et au discours — est simplicité absolue, n'a rien au-dessus d'elle (*Enn.* VI 7 22), est étrangère à tout accident et à toute composition et réellement une (V 4 1). Ainsi s'effectue la conversion de l'hypothèse en hypostase, de la méthode critique en purification religieuse, *l'épanouissement de la dialectique en mystique*²⁵.

L'exégète d'une doctrine ressemble souvent au prêtre²⁶ savant qui déchiffre le silence du divin en faisant parler par un discours exotérique le logos ésotérique de Dieu, ou au prophète qui —comme le disait Platon (*Timée* 72 b)— interprète les paroles et les signes mystérieux; en plus, la pensée à interpréter est transfigurée selon la personnalité de l'interprète; l'exégète s'en sert comme d'une occasion pour enseigner sa propre sagesse²⁷. Tout commentaire implique déviation lorsqu'il se fait par un génie —voire un esprit à la fois réceptif, scrutateur et inventeur— qui ne peut se résigner ni au rôle modeste du disciple qui s'efface pour laisser parler le maître,

21. *Introduction à la Métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris Gallimard 1967, 35.

22. *L'Évolution Créatrice* 325, en note (*Oeuvres*, P.U.F. 1963, 770).

23. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* 315.

24. W. Jaeger (*A la naissance de la théologie*, Paris, éd. du Cerf 1966, 23) cite un exemple analogue à cette divergence d'ordre interprétatif chez les théologiens hébreux qui ont hypostasié la phrase du récit mosaïque «e t D i e u d i t» en parole créatrice, le Logos.

25. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* 232 (*Oeuvres* 1161). La critique moderne n'a point manqué de donner à l'hypothèse du Parménide une interprétation néoplatonicienne: v. G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des Parmenides*, Wien, 1951, 7 et la critique de cette interprétation gratuite faite par Goldschmidt (*RPhilos.* CXLIII, 78 (1953), 460-461).

26. Cf. P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, éd. du Seuil 1969, 8; cf. notre article *A la recherche* 173.

27. Cf. M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, Vrin 1966, 13; E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, *The Classical Quarterly*, jul.-oct. 1938, 130 sqq.

ou de l'historien des idées ni à celui du simple adepte²⁸ qui adopte un genre de vie; exemples: la critique d'Aristote sur les Présocratiques, et Leibniz, qui parle d'une philosophia perennis et qui, en même temps, se détache de la tradition. Plotin, lui, fait preuve d'une grande réceptivité à l'égard du platonisme²⁹, mais son originalité tient à une exigence religieuse³⁰ plus forte: en lui *des préoccupations religieuses venues principalement d'Orient rejoignent les exigences rationnelles de la culture hellénique et platonicienne déjà empreinte d'ailleurs de traditions religieuses*³¹.

L'exégète rend forcément la doctrine qu'il interprète plus rigide³². Alors que Platon construit avec ses Dialogues le grand dialogue de son âme, une oeuvre qui n'est pas structurée d'avance, mais qui consiste essentiellement dans l'amour de la recherche (*Apologie* 38 a, *Lachès* 194 a), dans une *chasse au réel* (*Phédon* 66 c), une élévation vers la vérité (*Banquet* 211 b) avec le Logos comme guide (*Rép.* 394 d)³³, une philo-sophie (cf. *Ménon* 86 b; *Philèbe* 58 d), Plotin construit un monument religieux; en convertissant la philosophie en religion il ne peut plus escamoter les dogmes³⁴.

On a parlé de syncrétisme en cherchant à désigner la pensée plotinienne; mais on sait bien que c'est l'Histoire de la philosophie qui est le plus souvent le laboratoire du philosophe; il n'y a pas de parthénogénèse en Philosophie: les doctrines suivent un processus dialectique, elles concilient certaines thèses antérieures ou contemporaines ou elles s'y opposent. Le mérite de certains penseurs consiste dans la capacité de saisir ce qui peut devenir un *κτῆμα ἑσπεῖον* et d'essayer de l'exprimer de manière rigoureuse; leur faiblesse, si l'on peut ainsi parler, consiste dans un certain défaut de souplesse qui résulte nécessairement de leur tentative de pousser la schématisation le plus loin possible. Dans les lignes qui suivent nous nous efforcerons de préciser tout cela davantage.

L'inconnaissable.

Pour la logique platonicienne l'un unique, qui exclut les parties, le temps, le changement n'est même pas un: *L'un ne participe... d'aucune façon*

28. En grec ζηλωτής (v. Porphyre, *Vie de Plotin* 7, 1).

29. Cf. Bergson, *L'Énergie spirituelle* 96 (*Oeuvres* 887); *Les Deux Sources* 232.

30. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτων, Πλωτίνος, Ὁριγένης*, Ἀθήναι, 1969, 41.

31. J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris, P.U.F. 1955, 204.

32. Cf. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin 1961, 146.

33. Cf. V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin 1970, 31 sqq; Schaeffer, *La Question* 267.

34. L'essentiel de la religion selon Grégoire de Nysse consiste dans les dogmes (v. Gregorii Nysseni, *Opera* III, éd. W. Jaeger, Berlin, 1921, 271).

à l'être... L'un n'est donc en aucune façon... Il n'a donc même pas assez d'être pour être un; car, du coup, il serait et participerait à l'être... à lui n'appartient aucun nom; il n'y en a ni définition ni science, ni sensation ni opinion... Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime, qui le conjecture ou le connaisse; il n'y a pas un être qui ait, de lui, sensation (Parm. 141 e-142 a)³⁵.

Cet un inexistant, indicible, fondamentalement inaccessible à toute science —selon l'expression heideggerienne à propos du néant³⁶— se transforme chez Plotin en l'Existant par excellence, en la racine (Enn. V 2 1) et la puissance (V 4 1) des êtres, l'activité pure sans passivité (VI 8 18). La négativité du *Parménide* devient l'armature et l'échafaudage de la pensée plotinienne; toute une série de négations servent à désigner l'ineffabilité et l'inconnaissabilité du Premier: Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée (V 3 14); Si (l'Un) est quelque chose par rapport à lui-même, ce rapport dépasse toute connaissance, toute intellection et toute synesthèse³⁷ (VI 7 41, 25-26). Il n'y a de lui «ni formule, ni sensation, ni science» (ibid. 37-38); Plotin cite la phrase du *Parménide* 142 a: οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις.

Dirait-on que Plotin force ici le texte platonicien en faisant du non-être indicible ce qu'est l'Absolu, la Source unique du réel? Cependant, n'est-il pas dans l'inexprimable que réside l'essence de la mystique³⁸? Et n'y a-t-il pas chez Platon des assertions concernant la difficulté de parler de ce qui est substantiel, divin, Principe, Bien Suprême? (*Lettre VII* 341 c-d³⁹; *Phèdre* 246 b-c, 247 c, 250 b; *Banquet* 211 a; *Rép.* 517 b-c)⁴⁰.

Dans le *Parménide* même Platon fait remarquer à Socrate par la bouche de Parménide que des difficultés bien graves surgissent dès que l'on prétend poser à part de toute réalité la forme singulière et une. Ainsi définies, les Formes ne sont même pas connaissables (133 a-b). Par un procédé dichotomique, Platon distingue l'essence-science, comme science de la suprême réalité en soi, de l'essence-vérité et la science essentielle déterminée, comme science d'un être essentiel déterminé; Les Formes en soi ne sont ni en nous ni susceptibles d'être chez nous. Donc nous, du moins, ne connaissons aucune des Formes, puisque nous n'avons point de part à la science en

35. Trad. A. Diès, *Le Parménide*.

36. *Introduction à la Métaphysique* 37.

37. Trad. De Gandillac, *La Sagesse* 228. Cf. Enn. V 4 1, V 3 17.

38. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 522.

39. Cf. Plotin, Enn. V 3 13 et VI 9 4 (Plotin se réfère expressément à Platon).

40. Cf. 505 a; 532 d; V. aussi nos articles *A la Recherche* 184 et *Tò πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου* 227.

soi... *Inconnaissable donc est pour nous et le beau en soi essentiel et le bien et tout ce que nous admettons à titre de formes en soi* (134 b-c). L'absoluité est étroitement liée à l'inconnaissabilité; c'est ce que Socrate avoue comme conséquence inévitable de l'hypothèse et que Parménide annonce comme origine de conséquence *encore plus terrible* (134 c), voire que la réalité humaine serait ainsi inconnaissable à Dieu. Plotin accapare l'idée en lui enlevant l'aspect de supposition pour en faire, en l'invertissant, le tissu de sa première hypostase.

Dans le *Parménide* Platon parle d'une démonstration complexe et laborieusement déduite de principes lointains (133 b-c). Dans le *Phèdre* Socrate fait remarquer à son jeune interlocuteur: *La longueur de ce circuit, tu n'as point à t'en étonner; avec de grands objets pour but, les circuits sont nécessaires* (257 a). Dans l'ouïe plotinienne ces sons pourraient bien se mélanger avec l'assertion de la *République* selon laquelle la recherche de l'Un-Bien est un *grand labeur* (531 d). Dans l'*Ennéade VI* (7 36) Plotin, toujours dans la ligne de Platon, affirme que ce qui nous instruit de l'Un-Bien *ce sont les analogies, les négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendante*. L'affirmation est suivie par la distinction entre la connaissance intellectuelle de l'Un et l'atteinte véritable qu'est la vision soudaine (ibid. 18-19); tout ceci renvoie d'une part à la *République* (506 e sqq.; 507 a; 508 e sqq.; 517 b), d'autre part au *Banquet* (210 e) et au *Parménide* (156 d)⁴¹.

La négativité du *Parménide* et Plotin

Il importe à présent de préciser l'usage de la négativité chez Platon et chez Plotin: Dans le *Parménide* Platon vise à détruire les hypothèses qui se nient elles-mêmes ou qui sont niées par d'autres hypothèses... *La méthode des hypothèses est donc liée à d'autres hypothèses*⁴². Il s'agit d'une transformation par la dialectique de la méthode de géométrie. Chez Plotin la méthode se transforme en esquisse d'une théologie apophatique, car elle consiste dans une soustraction de déterminations⁴³ (ἀφαίρεσις V 3 17; cf. VI 7 42) et non pas dans une ἀναίρεσις d'hypothèses. Platon se sert de la soustraction dans le *Banquet* —à propos de la nature merveilleuse de la Beauté— en montrant ce que la Beauté n'est pas (211). Encore faut-il s'entendre sur le rôle de la négation dans le *Parménide*: on a déjà vu que si l'on dit que l'un

41. Cf. notre article 'Ο Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο, «Φιλοσοφία» 1 (1971), 265.

42. Wahl 68-69.

43. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου, Ἀθῆναι, Κοραῆς 1928, 23.

est purement un on ne peut rien affirmer, qu'on est obligé de nier à cet un toute espèce de prédicat, d'en éliminer l'unité et l'existence (141 e). L'un ne participe ni de la ressemblance ni de l'égalité ni de la dissemblance ni de l'inégalité (139 e sqq.); il est négation du temps et de l'espace qui impliquent des rapports, le premier entre deux grandeurs, le second entre un contenant et un contenu (140 e sqq.). *La première hypothèse partant de ce qui est purement logique, arrive à la destruction de tout, de l'un et de la logique*⁴⁴.

Chez Plotin la négation de l'attribution est à la fois affirmation de l'existence de l'Un et préservation de toute limitation par l'essence, position de l'immensité du Principe en tant que Source de toutes les essences. On pourrait dire, en employant l'argumentation de la sixième hypothèse du *Parménide* (160 c sqq.), que soutenir que l'Un n'est pas ceci ou cela, c'est avant tout affirmer qu'il est, puisque pour ne pas être ceci ou cela, il faut avant tout être. La négation plotinienne devient une méthode spirituelle⁴⁵ et joue un rôle métaphysique: en préservant le Principe de toute contamination de prédicats, elle le fait voir dans son intensité, sa superplénitude (cf. *Enn.* V 2 I), sa supériorité positive⁴⁶; en d'autres termes, si l'on pose on nie, mais si l'on nie, au lieu que les négations paraissent pour finales — comme c'est le cas de la première hypothèse du *Parménide* — on pose au degré suprême.

L'Un plotinien est infinie causalité, force première (V 1 7)⁴⁷, cause de la cause (VI 8 18); cet infini de puissance (VI 9 6) —telle la dimension ontologique de Dieu chez Leibniz, la richesse de perfection divine— et aussi infini d'indépendance. Son infinité est celle d'un être inétendu (ibid.); elle ne consiste pas dans l'inachèvement de la grandeur et du nombre, elle n'est pas un défaut d'ordre. Alors que chez Platon l'infini est considéré comme marque d'irréel et comme irrationnel (cf. *Phil.* 16 d-17 e) —au niveau métaphysique le processus platonicien se révélant comme le passage de la Mesure parfaite aux choses qu'elle règle, la limite étant l'essence forcée des idées— chez Plotin le processus est le passage de l'illimité à la limite, une dégradation de l'Un au multiple, la limite étant conçue comme équivalente à la détermination, donc comme un défaut.

44. Wahl 165.

45. Cf. De Gandillac 245; Dodds 141.

46. Cf. G. Rodier, *Études de Philosophie grecque*, Paris, Vrin 1957, 311.

47. Cf. VI 5 9; 8 1 6; III 8 9. L'antinomie de l'affirmation et de la négation chez Plotin est due à la double acception du Principe —comme transcendant, au-delà de l'essence (V 4 1 et 2) et comme immanent— et elle est analogue à la duplicité avec laquelle Platon cerne l'Absolu dans la *République* (509 b, 518 b).

Dans le *Parménide* platonicien l'un qui est un est ce qui n'ayant pas de parties n'est pas un tout, l'idée des parties et l'idée du tout existant par rapport l'une avec l'autre; l'un n'a point de limites, il n'a ni commencement ni fin ni milieu, et, par conséquent, n'a point de figure et n'est nulle part (137 c-138 c). Cette indépendance par rapport à la figure et à la location convient parfaitement à l'infini de puissance, l'indivisible qu'est l'Un plotinien (*Enn.* VI 9 6; VI 5 9). L'Un ne se ramène à aucun autre (VI 7 23); c'est l'unité véritable qui n'est point propre à être mesurée (VI 5 9). Ailleurs Plotin présente la nature divine comme infinie en tant qu'omniprésente (VI 5 12), immanente à tout; l'idée est rattachée à la philosophie platonicienne: *Dieu, dit (Platon), n'est extérieur à aucun être; il est en tous les êtres; mais ils ne le savent pas* (VI 9 7).

En effet, Platon assura la continuité de la réalité en soutenant l'idée de l'immanence du Principe dans l'être: le Bien est ce qu'il y a de plus éclatant dans l'être (*Rép.* 518 b). Cependant, cette immanence consiste dans la ressemblance du produit à sa source; avant le christianisme, Platon fait descendre le divin absolu dans ses effets; Plotin, bien que contemporain de la théorie chrétienne de la condescendance divine, ne prêche que la réintégration, la conversion de l'âme à l'Un, de l'inférieur au supérieur (V 2 1). Cette montée, puisque la réalité n'est étagée ni dans le temps ni dans l'espace, est une progressive interiorisation noétique.

Par rapport au platonisme le plotinisme est une série de transpositions d'ordre religieux: Plotin entend comme concernant le divin la thèse du *Parménide* (141 d), selon laquelle l'un ne participe point du temps; la notion de temps implique le rapport entre un vieillissement et un rajeunissement; l'Un ne subit aucune modification. De même, l'idée que l'Un n'est ni mobile ni immobile (VI 5 10; VI 9 3) est un emprunt au *Parménide* platonicien (138 b-139 b). Chez Plotin, c'est l'intelligence qui —étant en acte (VI 7 13)— est en mouvement éternellement accompli. L'Un est pure initiative, indistincte de son acte (VI 8 20). Il existe de droit, non pas comme une substance, mais comme activité première (VI 8 18); comme Acte pur (V 2 1), il est antérieur au mouvement (cf. V 1 6). Le repos, non plus, ne peut lui être attribué, en tant qu'il suppose l'idée de mouvement comme cessation ou comme absence. Le Premier, puissance du mouvement et du repos, est au-delà de l'un et de l'autre. Il est ce qui reste en lui-même (V 4 2), dans un repos absolu (V 3 12). C'est aussi en étant au-delà du mouvement, qu' l'Un transcende la connaissance (ibid.).

Sur ce point Plotin prête l'ouïe à d'autres Dialogues platoniciens: Dans le *Timée* (37 a) et les *Lois* (897 b) la connaissance est présentée comme une rotation autour d'un centre; dans l'*Ennéade VI* (9 8) Plotin dit que l'âme, comme le chœur qui se tourne vers le centre ou vers les spectateurs, se di-

rige vers Dieu ou se détourne vers l'extérieur. Par la thèse même de l'absence de pensée dans l'Un (VI 7 38), Plotin est dans la ligne de Platon: l'intelligence suppose l'altérité (VI 7 39); Plotin fait allusion au *Sophiste* (254 d), où Platon soutient que le même et l'autre sont deux genres de l'être et que condition de la pensée de soi et de toutes choses est l'altérité. Dans la deuxième hypothèse du *Parménide* (146 a sqq.) Platon vient à l'idée de l'altérité, située là où il y a intelligence et essence. D'autre part on sait que chez Platon la pensée est un dialogue entre un sujet et un objet; que même la pensée solitaire est un dialogue (*Théétète* 189 e - 190 a, *Sophiste* 236 e). Plotin, lui, soutient que *penser, c'est être multiple et non pas un* (V 6 6). La pensée implique la dualité de la fonction subjective et de la fonction objective; même l'être qui se recueille dans le silence et se pense se scinde en deux (VI 7 39). L'Un, en tant qu'un, est intérieur à lui-même (VI 8 19). Son intériorité est sa plénitude, l'absence de tout désir et de tout besoin qui escortent toujours la pensée. La pensée est comme un oeil chez les êtres aveugles: *L'oeil aurait-il besoin de voir s'il était lui-même lumière?* (VI 7 41). Le Premier, étant la lumière, n'aspire à rien (III 9 9); il est *immobile dans sa majesté* (VI 7 39), excluant le passage de la puissance à l'acte.

Cependant, si l'Un plotinien ne pense pas, s'il est pensée pure ne pensant pas, pas plus que le mouvement ne se meut (VI 7 37), il a une science au-dessus de la science, comme il est au-dessus de l'être (V 6 6); il a une intuition simple de lui-même (VI 7 38), étant pure simplicité. C'est ainsi que Plotin, tout en rejetant implicitement le créationnisme conscient, incarné par la thèse du démiurge platonicien —ce qu'il fait explicitement lorsqu'il traite de la volonté divine (VI 7 1; VI 7 3)— pourrait comprendre une thèse du *Parménide* exprimée par Socrate sur le savoir de Dieu: *J'ai peur... qu'il n'y ait excès de merveille en l'argument, lorsqu'à Dieu on vient de nier le savoir* (134 e; cf. *Timée* 40 a).

2. Le divin chez Platon et Plotin.

Tout d'abord on doit signaler que la thèse platonicienne de la hiérarchie du divin⁴⁸ se retrouve chez Plotin (V 1 10; II 9 9; cf. IV 3 11)), exceptions faites de l'idée du démiurge —l'univers sensible découlant, selon Plotin, de la fécondité de l'Un par l'intermédiaire de l'âme⁴⁹— et de l'idée des dieux de

48. V. aussi nos articles *A la recherche* 176 sqq., *La Conception platonicienne du divin dans les Lois et le Timée et son rapport avec le Bien de la République*, ΕΕΦΣΠΑ 21 (1971) 309; *Ὁ Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο* 270.

49. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι* 14-15.

la cité. Il est probable que la théorie platonicienne de l'ordre ontologique et causal du *Timée* —où Dieu crée les dieux, ceux-ci l'âme mortelle qui, à son tour, dirige le corps, et la transcendance du Bien dans la *République* sont à l'origine de la théorie plotinienne de l'émanation, de la production du tout à partir d'un Principe transcendant. Dans la hiérarchie du divin, le divin suprême est chez Platon le Bien aux profondeurs insondables⁵⁰ et chez Plotin l'Un, ce qu'il appelle, lui aussi, *le Bien* (VI 7 38; cf. I 6 7), pour montrer sa perfection et sa transcendance, le grand roi des êtres intelligibles (II 9 9). Pour faire voir que l'Un est cause universelle, Plotin reprend l'image platonicienne du *roi de toutes choses* (*Lettre II* 312 e; cf. *Phil.* 30 c), l'idée du *père tout puissant de la cause* (*Lettre VI* 323 d; *Enn.* V 1 8), ou parle d'une source rayonnante comme d'un roi dont l'auréole se reflète alentour (V 3 12).

Cependant, alors que chez Platon la divinité du Bien n'est pas élaborée dès le début de façon définitive —qu'elle doit être recherchée dans les Dialogues qui suivent un cours libre offrant des reprises et des regressions— l'univers plotinien est expressément théocentrique (VI 9 8). Souvent Plotin appelle l'Un Dieu (I 6 7; V 1 11). Si cette appellation ne se retrouve partout où Plotin parle de l'Un, cela tient d'une part au caractère de la première hypostase, qui transcende tous les noms (V 3 13; cf. V 3 10)⁵¹, même celui de l'un (V 5 6; cf. II 9 1), d'autre part au caractère personnel que renferme le terme «dieu». Encore une fois Plotin suit Platon⁵²; il s'agit là d'une attitude de prudence religieuse qui tranche avec l'esprit moderne, accoutumé à la dénomination de «Dieu» pour le divin suprême.

Suivant toujours Platon⁵³, Plotin conçoit ce divin suprême comme Principe premier, origine de la multiplicité (V 2 1; VI 9 1), absolu du point de vue de l'existence (VI 8 11 et 16; VI 9 2; VI 9 6), se donnant lui-même la réalité. Chez les deux penseurs ce Principe est unité indéchiffrable que l'on ne peut pas appeler irrationnelle⁵⁴: en effet, comment le Bien —ainsi que le

50. Cf. notre article *A la recherche* 179.

51. Plotin précise que si l'on est obligé de parler de l'Un on devra entendre tout ce que l'on dit avec un *c o m m e* *s i* et non pas tel qu'on l'emploie (VI 8 13). Lorsqu'il s'agit de l'Un les noms sont non pas des qualifications, mais des «flèches» (v. J. Hersch, *L'Être et la Forme*, Neuchâtel, 1946, 105), ou des indices- *σήματα* au sens parméniidien (v. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1969¹⁴, B 8)— qu'on doit employer non pas strictement, mais avec prudence (cf. *Enn.* VI 7 40).

52. Cf. notre article *A la recherche* 179-180.

53. Cf. *A la recherche* 155.

54. Cf. J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie*, Paris, P.U.F. 1955, 124.

soutient Platon dans la *République* (508 e ; 509 b)— pourrait-il engendrer l'intelligence s'il en était privé? comment pourrait-il être la racine des idées sans les connaître? Il en est de même de l'Un plotinien, qui ne peut pas être aveugle, arbitraire, puisqu'il est générateur et centre de l'intelligence (VI 8 17)⁵⁵, cause d'où émane l'essence et *qui fait voir l'essence* (VI 7 16), selon l'expression que Plotin emprunte à Platon (*Rép.* 509 b), tout en étant hétérogène et supérieur à l'intelligence et à l'essence en tant que leur principe⁵⁶. Plotin, imitant son maître, appelle l'Un «le meilleur des êtres» (VI 7 23) ou le désigne comme νοητὸν (V 4 2), en tant que conçu comme Principe qui illumine la seconde hypostase—*objet transcendant de l'aspiration de l'intelligence*⁵⁷—comme celui qui fait penser les êtres pensants (VI 7 23). D'autre part, il ajoute à Platon en soutenant que la première hypostase, comme elle ne consiste pas en une chose inanimée, ne consiste pas non plus en une vie sans raison (VI 5 9). L'existence pour l'Un est son regard vers lui-même; l'Un n'est pas privé de sentiment; tout lui appartient, tout est en lui et avec lui. Plotin précise que l'Un a un total discernement de lui-même (V 4 2), une intuition simple de lui-même à lui-même (VI 7 38-39). Cet acte est éternel; il est semblable à un éveil qui n'est pas distinct de son sujet, qui exclut la scission en sujet et objet: c'est un éveil et une surintelligence éternels (VI 8 16).

Sur le thème même du rapport de l'Intellect avec l'Un-Bien les *Ennéades* offrent plus de précisions que les Dialogues: Plotin entend la pensée unie à l'essence (VI 7 40), inséparable de l'être (V 6 6); la thèse de la multiplicité de l'être est présentée comme une conclusion des anciens suffisamment examinée par leurs successeurs (VI 1 1)⁵⁸. L'Un, qui est au-delà de l'essence (V 4 1; V 5 2), est aussi au-delà de la pensée (V 6 6). L'intelligence, impliquant la dualité du sujet qui contemple et de l'objet contemplé (V 3 10), d'un agir sur sa propre diversité, étant donc multiple, ne se suffit pas en elle-même; elle est conditionnée; le conditionné ne peut conditionner sa propre condition; selon le principe de causalité (V 3 12) le relatif exige un absolu (VI 9 2), une simplicité pure pour exister et agir.

Sur le rapport précisément du Principe avec sa génération le plotinisme se distingue du platonisme. Chez Platon tout est subordonné à la finalité: l'Un platonicien est Mesure et Principe de limite; il est *rapport fixe... tou-*

55. Cf. I 8 2; V 3 16; V 5 10; VI 9 9.

56. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι* 30.

57. É. Bréhier, *Enn.* V, Belles Lettres 1956.

58. Cf. Platon, *Sophiste* 242 b- 249 d.

*jours conçu relativement à l'ordre dont il est le principe*⁵⁹. Chez Plotin la finalité a une acception particulière: déjà le finalisme du *Timée* (45 a-b) est conçu par Plotin comme s'il avait un sens dans l'éternel (VI 7 1); quant à l'Un, Plotin —prenant garde de réduire la causalité à *l'attraction involontaire d'une pensée stérilement repliée sur elle-même*⁶⁰— lui attribue une volonté (VI 8 18), qui n'est pas irrationnelle, mais *volonté d'agir comme il convient, car là-haut il n'est rien de fortuit* (ibid.) Plotin cite ici son maître: *de là vient que Platon*⁶¹ *l'appelle «ce qui se doit et l'opportun»*. Cependant, par ce langage téléologique le philosophe veut plutôt refuser à l'agir de l'Un le hasard (cf. VI 8 14)⁶², que lui attribuer l'attachement volontaire est réfléchi à ce qu'il procrée. Plotin repousse l'idée d'une diffusion substantielle de l'infini dans le fini⁶³. L'Un —ainsi que l'Acte pur d'Aristote— se suffit pleinement à lui-même (V 4 1; VI 7 23); il est spontanéité pure qui n'a point besoin de choisir entre des possibles préétablis; son absoluité refuse de son agir tout dessein, toute délibération, tout effort ou idée de mouvement (V 1 6). L'Un plotinien produit spontanément, par une nécessité vitale et non pas logique: il produit par effusion de surabondance (V 2 1), en se retournant sur lui-même et en se contemplant (V 1 7). *La procession des hypostases est le rayonnement unique, la plénitude d'une contemplation qui déborde en fécondité*⁶⁴.

Mais, si sur le rapport de la finalité avec la causalité, Plotin se distingue de l'enseignement platonicien, il y revient, avec sa théorie de la conversion. Il reprend et généralise la thèse platonicienne selon laquelle toute âme désire le Bien (*Rép.* 505 e)⁶⁵: *«Tout tend vers le Bien et le désire par une nécessité de nature, comme pressentant que sans lui rien ne peut exister* (V 5 12; cf. I 6 7; IV 4 35; VI 7 23 et 26; VI 8 7).

3. L'anagogie.

Nous venons de montrer que la doctrine plotinienne de la nature et de la fonction de l'Un absolu, bien que présentée comme exégèse du platonisme,

59. É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie I. L'antiquité et le Moyen Age*, 2, Paris, P.U.F. 1948, 461.

60. De Gandillac 221.

61. *Politique* 284 d.

62. C'est à la lumière de cette remarque qu'on doit comprendre l'affirmation plotinienne selon laquelle rien n'existe qui ne reflète l'éternelle bonté de l'Un (VI 7 23).

63. Cf. Rodier 313.

64. De Gandillac 61.

65. Cf. *Banquet* 205 a; *Gorgias* 499 e; 500; 507 d. V. notre article *A la recherche* 156.

n'est pas en foncière harmonie avec la théorie platonicienne de l'Un. Il en est de même de la méthode ascensionnelle proposée par Plotin pour l'accès de l'âme à son Principe suprême.

Les deux penseurs s'accordent sur l'idée que le contact de l'âme avec l'Un est l'effet d'un patient labeur (cf. *Rép.* 531 d), le terme d'une ascension pénible selon Platon (504 a-d), l'achèvement d'une intériorisation progressive selon Plotin. La préparation rigoureuse ne consiste ni dans l'accomplissement de rites ou d'actes prescrits, ni dans le combat intérieur (*Enn.* I 2 5), ni dans l'intervention des puissances salutaires intermédiaires; elle n'a rien à faire avec le passage par la souffrance⁶⁶ ou à quelque chose de semblable à la participation mystique dans l'agonie du calvaire, procédé qui, chez certains mystiques chrétiens postérieurs⁶⁷ est nécessaire pour la purification de l'âme. Pour les deux penseurs grecs les voies préparatoires sont bien précises et c'est ce qui les distingue du mysticisme chrétien, qui professera, au dire d'une célèbre mystique espagnole, de Sainte Thérèse d'Avila, que les chemins qui mènent à la perfection varient à l'infini.

L'impératif catégorique de la purification valorise en premier lieu la vie en tant que stade de préparation, en tant que terrain de l'ascèse. Chez Platon, on n'est philosophe que sur la terre⁶⁸, c'est d'ici-bas que l'on monte vers là-haut. Chez Plotin la vie ici-bas est une occasion de se surformer; pour nous conduire à l'Un nous avons d'abord besoin de purifications, de vertus (VI 7 36). *Si les âmes peuvent être heureuses même en cet univers, il faut accuser de leur malheur non pas le lieu où elles vivent, mais leur impuissance à combattre de bon combat, où nous sont proposés les prix de la vertu* (III 2 5). Se référant à la thèse du *Théétète* (176 a) Plotin écrit: «*Cette fuite... consiste non pas à quitter la terre, mais à y rester et à y vivre «dans la justice et la sainteté accompagnées de la prudence»* (I 8 6).

Platon et Plotin s'accordent sur l'idée de la nécessité pour l'âme de se débarrasser de tout élément extérieur, afin de récupérer sa simplicité originale, de se restaurer dans son antique nature (VI 9 8). La solution à ce thème commun ne consiste pas dans le seul divorce de l'âme avec le corps, dans la violence à son égard; le psychique resterait de cette façon impur. Platon déconseille le suicide (*Phédon* 62 b; *Lois* 873 d); le mal ne

66. Cf. J. Trouillard, *La Procession plotinienne*, Paris, P.U.F. 1955, 51.

67. Cf. p. ex. Saint Jean de la Croix, *Vive Flamme*, 2e Cantique.

68. Cf. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 7; Schaerer, *La Question* 240, 250; V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne 1970, 124-125; *Questions Platoniciennes* 73; Rodis-Lewis 87.

consiste pas dans le corps lui-même⁶⁹, mais dans l'optique corporelle, les jugements formés lorsque l'âme sympathise avec le corps, dans la vérité illusoire (*Phédon* 83 d). La catharsis platonicienne est avant tout un entraînement spirituel⁷⁰; l'impératif cathartique étant adéquat à la vraie nature de l'âme, le dualisme platonicien du *Phédon* est de nature fonctionnelle plutôt qu'ontologique.

Plotin, lui aussi, est contre le suicide (Porphyre, *Vie de Plotin* 11, 13-14)⁷¹. La quête du vrai est pour lui semblable au travail du sculpteur qui *gratte, polit... enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant...* (I 69). Suivant Platon, qui juge que l'homme est l'homme de son âme (*Alcibiade* 129 e-130 c, 131 c; *Phédon* 80)⁷², Plotin dit que celui qui arrive à faire dominer en lui la partie la plus maîtresse, qui est l'homme même (IV 7 1), use de son corps comme le musicien de son instrument (ibid.; cf. I 4 16). Briser le corps est interdit, mais il est également interdit de faire renverser les valeurs, de substituer l'instrument au maître; l'instrument n'est qu'un cadeau au début, car il faut à temps savoir chanter sans son aide.

Pour Plotin, ainsi qu'il apparaît dans ses théories du mal (I 8 3)⁷³ et de la liberté de l'esprit (III 4 5), aussi bien que dans les conséquences de la théorie de la métensomatose de l'âme, le réel réside dans ce qui est simple (III 4 2) et authentique. Selon le continuisme plotinien, il ne faut pas accuser le lieu (III 2 5), voire quitter un lieu pour un autre. Le mythe platonicien de la montée de l'âme à la région céleste est remplacée dans la pensée de Plotin par l'idée du recueillement (I 2 5). *Le Bien pour une nature c'est d'être à elle-même et d'être elle-même, c'est à dire d'être une* (VI 5 1). La recherche de l'unité est donc ontogénique. Dieu étant une vérité intrinsèque (V 8 11), on doit, soutient Plotin, devenir dès à présent des dieux (III 2 5) en évitant tout ce qui est altérité, mélange, dispersion, tout ce qui singularise l'âme par un attachement excessif au corps, d'où vient la perte des ailes et son emprisonnement (IV 8 4), la privation de sa plénitude (cf. VI 4 16). La séparation de l'âme et du corps, l'affranchissement que Platon enseigne dans le *Phédon*

69. Cf. notre article *A la recherche* 189.

70. Voir I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὸν Φαίδωνα τοῦ Πλάτωνος*, ΑΦΘΕ 9 (1938) 24-45, surtout pp. 42-45.

71. Cf. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon 1963, 130-131 et notre article *Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne*, «Πλάτων» 24 (1972) 93.

72. Cf. *Rép.* 431 a; 589 a-b; *Lois* 959 a-b.

73. Le mal est conçu comme manque, déficience, comme étant, par rapport au Bien, ce qu'est l'image par rapport à la réalité; cf. III 2 5.



(80 d, 81 b-c) et l'évasion qu'il professe dans le *Théétète* (176 a-b), le mépris du sensible sont des thèmes que Plotin adopte et exprime avec les mêmes termes que *le divin Platon* (IV 8 1)⁷⁴, dans la même perspective intellectualiste (I 2 5). Tout ceci égale à une exhortation à s'élever au plan de la pensée (cf. IV 8 2).

Mais si les deux penseurs reconnaissent en commun que la vie par excellence est la vie de l'esprit, il est significatif que Platon subordonne l'éthique à la Philosophie —la fonction de la Philosophie consistant pour lui à tenir l'homme à l'écart de tous les désirs corporels (*Phédon* 82 c sqq.)— alors que Plotin⁷⁵ considère la vertu, en tant que moralité empirique, comme impliquant nécessairement l'extrincésisme. La procession plotinienne montre que la supériorité du Principe (I 2 4) n'est pas un impérialisme de type extérieur et dualiste⁷⁶. La vertu incline l'âme vers le sensible, la réalité d'ici-bas (cf. VI 3 7), comme s'il n'était rien au-delà (I 2 4). L'exercice éthique chez Plotin n'est pas limitatif (cf. I 2 6 et 7); imitant la montée graduelle du *Banquet* (210 a), Plotin dit que cet exercice se métamorphose en se prolongeant en vie intellectuelle et ensuite en vision (cf. I 3 2). La véritable vie de l'âme est image et ressemblance de la vie de l'intelligence (V 3 8).

La connaissance intellectuelle de l'Un.

Cependant, bien que Plotin conçoive l'homme au niveau du monde intelligible comme gouverneur de l'univers entier (V 8 7) et qu'il cite à ce sujet Platon (*Phèdre* 246 c), du point de vue de la problématique de l'Un la connaissance basée sur les analogies et les négations n'est qu'instructive, pédagogique (VI 7 36), constituant un processus préliminaire à la vision, de la même manière que la purification est une voie préparatoire par rapport à la contemplation. C'est ainsi que Plotin comprend la désignation du Bien platonicien comme *le plus indispensable des savoirs* (*Rep.* 504 e). Évidemment, cette connaissance, qui nous avertit non pas de l'essence de l'Un, mais de son existence, est aux yeux de Plotin aussi indispensable que le contact (VI 7 36).

L'importance que Platon et Plotin accordent à l'intellectualité⁷⁷ est

74. Plotin se réfère au *Gorgias* (439 a), au *Cratyle* (400 b-c), à la *République* (514 a), au *Phèdre* (246 c) et ailleurs.

75. Malgré l'affirmation par laquelle il combat avec un esprit résolu le quiétisme gnostique (cf. Hadot 92-93) et selon laquelle la vertu est révélatrice de Dieu (II 9 15), puisqu'elle procède d'un ordre transcendant, l'imite et y participe (I 8 8; cf. VI 7 36).

76. V. aussi notre article *Le voyage érotique de l'âme* 92.

77. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι* 8.

aussi impliquée dans l'emplématique du prêtre-philosophe qui arrive à la vision de l'Un. Le modèle, dans cette dominante intellectualiste, est probablement Socrate, le Socrate dialecticien et mystique⁷⁸ que Platon peint dans le *Gorgias* (526 d-e) et d'après lequel il façonne les personnages de la secte philosophique (*Phédon* 69 c-d), de son élite intellectuelle qui a le privilège d'atteindre le divin suprême. Chez Platon la vie philosophique fraie le chemin du salut (*Phèdre* 248 d). La mystique plotinienne épouse aussi la Philosophie: Plotin parle de l'homme qui cherche, tel Ulysse, de celui qui a une disposition naturelle à s'élever (I 3 3), de l'homme qui possède des ailes lui assurant la montée à la science et à la vertu (I 3 2)⁷⁹, et du prêtre savant qui sait déchiffrer le langage mystérique (VI 9 11)⁸⁰, de celui qui, afin de s'unir à l'Un, doit procéder par étapes et déployer toutes ses forces intellectuelles, même si la fin du voyage de son âme se trouve dépouillée de toute intellectualité⁸¹.

Malgré l'universalité que prend l'extase par son éternelle immanence dans l'âme —voire l'idée qu'elle est virtuellement offerte à tous (VI 7 35)⁸²—, la dualité de l'homme l'empêchant de se retrouver constamment dans sa source (cf. IV 8 4), l'union n'est possible qu'à tout être contemplatif, comme la contemplation est l'oeuvre de celui-même qui veut contempler (VI 9 4). Les gens capables de s'unir à l'Un sont rares: alors que beaucoup ne sont que des fauves et que la plupart tiennent le milieu (III 2 8). L'extase plotinienne s'effectue sans transmutation, par le réveil de la vertu immanente à l'être (VI 9 11), mais dans la mesure où l'on est conduit par l'intellectualité (ibid.).

Le processus intellectuel, que propose Plotin, est son exégèse de la conception platonicienne du Bien comme racine du savoir (*Rép.* 504 3; *Enn.* VI 7 36) et imitation de l'idée platonicienne d'une aristocratie spirituelle capable de réaliser⁸³ l'atteinte du Vrai. Le salut chez Plotin est l'oeuvre du sauvé (V 1 11); l'extase n'est pas une grâce prévenante, une grâce surnaturelle, est, cependant, c'est une grâce actuelle qui appartient à celui qui est le mieux

78. Cf. Bergson, *Les Deux Sources* 60 (*Oeuvres* 1026-27).

79. La différence entre le philosophe platonicien et le philosophe plotinien consiste dans ce que le premier est l'être qui recouvre à la fois la possession de la culture (musique), la connaissance des choses d'amour et l'amitié de la beauté (cf. L. Robin, *Notice au Timée*, Belles Lettres LXXXIX), alors que, pour Plotin, il s'agit là des degrés distincts (I 3 1 et 2).

80. Cf. notre article *L'Extase* 388-389.

81. Cf. Trouillard, *La Purification* 101; Bréhier, *La Philosophie de Plotin* 150.

82. Cf. notre article *L'Extase* 390; v. aussi *Enn.* IV 7 10.

83. V. notre article *Tò πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου* 232 - 235.

purifié, qui sait lire énigme et symboles (VI 9 11); comme saisie de l'état extatique, comme actualisation de la vision (I 6 8), elle est gracieuse et transitoire.

C'est ainsi que se constitue une doctrine «aristocratique» en matière de connaissance du divin, à l'opposé du christianisme. W. Jaeger résume ainsi les conséquences de cet ésotérisme: *Les idées religieuses des philosophes grecs ne devinrent jamais elles-mêmes une nouvelle religion populaire, comme ce fut le cas du christianisme. Elles n'étaient pas religion au sens collectif du terme. Elles exprimaient tout au plus le credo religieux commun d'une secte philosophique à l'époque hellénistique. C'est pourquoi le terme philosophique «secte» (αἵρεσις) ne fut jamais appliqué à l'église chrétienne comme telle, mais seulement à des groupes de dissidents*⁸⁴.

Rationalité — transrationalité.

Cependant, on sait déjà que chez Plotin on use de la raison comme d'une voie propédeutique, pour la dépasser, car c'est la surintellection (VI 8 16), la mystérieuse identification à la Lumière pure⁸⁵, la saisie soudaine (VI 7 36), qui est le mode véritable de l'Un. Ce mode est, en quelque sorte, préparé par Platon dans sa critique de l'anthropocentrisme⁸⁶, dans le discours de Diotime (*Banquet* 210 e), dans sa *Lettre VII* (344 c) et dans tout ce qui se réfère à la difficulté d'atteindre le Bien par les raisonnements logiques. Chez Platon, l'Un jaillit comme l'étincelle, dans l'âme bien disposée⁸⁷. Le platonisme connaît en dehors de la raison non l'irrationnel, mais l'infra ou le supra-rationnel, c'est à dire un ensemble de valeurs relativement irréductibles à la raison^{87a}. Le caractère limité de la raison chez Platon est déduit du fait que la problématique de l'Un-Bien, qui constitue la substantifique moelle du platonisme, est le grand thème suggéré par tous les Dialogues, sans être traité de manière exhaustive par aucun⁸⁸: *Par son incapacité même à se satisfaire, cet effort, sans cesse renouvelé, ramènera le chercheur en face du Sujet transcendant d'où il était parti, Sujet objectivé dans la mesure du possible, non plus irrationnel, mais supra-rationnel*⁸⁹. Du

84. *A la naissance de la Théologie*, trad. franç., Paris, éd. du Cerf 1966, 262, n. 9.

85. De Gandillac 218.

86. V. notre article *La Conception platonicienne du divin* 311-312.

87. Schaerer, *La Question* 94.

87a. Schaerer, *Dieu, l'homme* 208; cf. nos articles *A la recherche* 184, 193-196, 'Ο Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογον 269.

88. Cf. Goldschmidt, *Les Dialogues* 339.

89. Schaerer, *Dieu, l'homme* 178.

même coup, on se rend compte que Platon, lui-même, a évité de s'exprimer clairement sur sa position, son choix à l'égard du rationnel et du transrationnel. Faisant, comme toujours, preuve d'un esprit synthétique, il nous a légué, par son enseignement, sa prédilection pour la raison — seule source de salut pour la cité idéale — et, par ses réticences, il nous a ouvert la perspective de ce qui surpasse la raison. *Le Dieu de Platon*, remarque Schaerer⁹⁰, *ne se pose pas; il est; on ne se tromperait guère en le définissant comme relativement incompréhensible, car, si la raison ne peut l'enfermer dans une formule, elle s'efforce cependant d'y parvenir et en approche plus ou moins.*

Plotin, lui, bien qu'il n'ait finalement jamais renié l'intellectualisme (cf. VI 7 35) — comme le remarque Bergson⁹¹ — l'imprègne partout de mysticité; il s'efforce de montrer de manière expressive les limites de l'intellectualité, faisant toujours preuve de prolonger Platon: *La pensée discursive, afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple?* (V 3 17)⁹². C'est l'impérialisme ontologique, la nature de l'Absolu, qui exige le dépouillement de l'intellectualité dans l'âme (cf. VI 7 35). La raison est limitée, elle n'atteint pas l'essence de l'Un positivement; elle humaniserait l'Absolu en cherchant à le déterminer. L'Absolu est la limite de l'explorable (cf. Héraclite, VS B 18), ce par rapport auquel l'esprit, qui ne saisit que les essences des choses, dont celui-ci renferme les archétypes, est le relatif. Entre l'Absolu et l'humain, dirait-on, il n'y a pas univocité; l'Absolu n'est pas adéquat aux structures logiques de notre esprit qui ont une gamme de probabilité très vaste. Par la raison on recourt aux produits de l'Un ou on offre des preuves de son existence qui sont inférieures à ce qu'elles cherchent à démontrer. Ce qu'on voit avec la raison, *c'est seulement sa trace et non pas lui* (V 5 10). La raison donne une connaissance fonctionnelle de l'Absolu en nous le révélant sous des rapports. Le Premier, Raison de toute existence, opère en

90. O.c. 191.

91. *Les Deux Sources* 234 (*Oeuvres* 1163).

92. Même la νόησις νοήσεως d'Aristote — la pensée de soi, qui est ce qu'il y a de plus excellent (*Mét.* A 1074 b) — ne peut être le terme de l'anagogie plotinienne, car elle est encore pensée de, elle implique donc l'altérité (V 3 10). La pensée de soi n'est première ni sur le plan de l'être ni sur celui de la valeur (V 6 5). *L'intelligence est... comme un «repos» succédant à une recherche affairée* (I 3 4), *comme le terme stable du «vol» philosophique... Mais, vu d'en haut, le νοῦς présente un autre visage. Comme «l'un qui est» du Parménide (142 a, 151 e), il faut qu'il se parle à lui-même pour se dire ce qu'il est* (De Gandillac 199). L'intelligence est comme l'un-multiple du Parménide (145 a), une unité variée, une vie multiple et totale (VI 7 14).

nous, sans que nous puissions connaître entièrement la raison qui nous fait connaître; pour employer des termes bergsonniens, *le νοῦς, qui par rapport à l'âme, est une vérité éclairante, n'est, par rapport à l'Un, qu'une vérité éclairée*⁹³. L'Un, dans sa réalité intrinsèque, *sa nature infatigable, inlassable et indéfectible et bouillonnante de vie* (VI 5 12), *sa pureté sans mélange* (V 5 10), *sa plénitude* (VI 7 35), excède tout savoir (VI 9 4); c'est un mystère, un inexprimable, qui se montre sans pouvoir se dire — pour employer l'expression de Wittgenstein⁹⁴ — à l'âme transcendée dans l'extase, ou, plutôt, auquel l'âme se métamorphose lorsqu'elle est parfaitement singularisée, lorsqu'elle s'est complètement affirmée dans son unicité (VI 9 4).

Intuition et extase.

Plotin est toujours dans la ligne de Platon, lorsque, renonçant aux ressources de l'expérience sensorielle, transpose à l'hyperphysique toute la gamme linguistique de la vision (VI 7 31; VI 9 11)⁹⁵. Chez Platon l'atteinte de l'Un est présentée comme une expérience intuitive, une vision directe, où voyant et vu sont maintenus, comme la saisie immédiate d'une indubitable présence⁹⁶. On vient de souligner que les Dialogues laissent voir deux sortes d'attitudes: d'une part des réticences à propos de l'Un, d'autre part une certaine prédominance du méthodologique sur le méthodique. Chez Platon l'enquêteur est considéré avec son corrélatif, l'objet (*Rép.* 476 c; 477 a); le philosophe est celui qui fait preuve d'une ardeur insatiable pour l'étude, (qui) aime contempler la réalité (475 c - e). La mystique platonicienne reste alliée de la science⁹⁷. L'Un platonicien couronne les relations intelligibles qui sont des instruments d'objectivité, qui permettent la détermination objective des données empiriques. Ainsi que par le cortège d'idées, par la thèse de l'Un Platon combat le conventionnalisme sophistique au niveau du connaître. L'Un est le fondement de la science, le centre d'un système notionnel qui se base sur l'exigence de la cohérence⁹⁸; sa recherche dote l'âme de cette faculté faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour le connaître (*Phil.* 58 d). Par cette conception de l'Un Platon voit la réalité dans une optique optimiste.

93. Anna Kélessidou-Galanos, *Le voyage érotique* 97.

94. Cf. n. 38.

95. Cf. notre article *A la recherche* 190.

96. Cf. ci-dessus 195.

97. Cf. P. Brommer, *La Philosophie de Platon, science ou mystique?* Actes du Xe Congrès Intern. de Philos., Amsterdam 1948.

98. Cf. notre article *A la recherche* 196.

D'autre part, chez Platon la fonction gnoséologique des intelligibles est liée à une fonction axiologique. La spéculation sur l'être aboutit à la reconnaissance des valeurs : les intelligibles constituent une échelle hiérarchisée de valeurs couronnées par une Valeur suprême. La recherche de la connaissance est recherche des valeurs⁹⁹ qui doivent se justifier devant la raison¹⁰⁰. Toute faute est une erreur qui provient de l'ignorance (*Protagoras* 358 c-d; *Rép.* 535 e; *Timée* 86 d-e)¹⁰¹. La sagesse est une valeur de connaissance¹⁰². La vertu est donc une science et la science a un caractère sacré (*Sophiste* 249 c). Du point de vue de la dialectique —procédé essentiel proposé par Platon à toute âme à la quête du Principe (*Rép.* 532 a-b)— le platonisme s'avère comme un appel à se dépasser pour se refaire au moyen de valeurs, comme un impératif de «devoir-être» au sens sophocléen. L'anagogie platonicienne est présentée comme le moyen de restauration de l'âme, le processus spirituel de la purification comme une méthode de salut. La dialectique est une vie supérieure où *le droit et le devoir deviennent l'être vrai, où le Bien se fait lumière..., la pratique enfin suprême théorie*¹⁰³. On comprendra mieux le caractère essentiel du platonisme si l'on se rappelle, après l'avoir transposée du logique à l'axiologie, la phrase bien connue du *Politique*: *Il faut s'efforcer de devenir meilleurs dialecticiens*.

Or, alors que chez Platon la théologie obéit aux règles générales de la dialectique et que l'explication rationnelle essaie un moment de sauver tout¹⁰⁴, la religiosité plotinienne exige le dépassement de la dialectique —intellectuelle ou esthétique (VI 7 31) —l'écart de toute *manière restrictive de vivre son individualité*¹⁰⁵, le sacrifice de l'homme en tant que notion numérique d'individu (V 8 7 et 11); la dépersonnalisation¹⁰⁶ est la perte de l'individualité qui barricade l'âme en l'identifiant à la gamme de ses déterminations. La dia-

99. Cf. Schaerer, *La Question* 134.

100. Cf. Bergson, *Les Deux Sources* 60.

101. Cf. Trouillard, *La Purification* 169.

102. Cf. notre article, *Le platonisme sub specie aeternitatis*, *Πλάτων* 23 (1971), 185.

103. J. Lagneau, *Écrits*, Paris, P.U.F. 1950, 29.

104. Dans la théorie platonicienne de l'immortalité de l'âme et du salut —conséquence d'une vie dialectique— on constate que la personne humaine est respectée, c'est elle qui est immortalisée (*Phédon* 106 d- 107 a; *Lois* 959 a-b).

105. Trouillard, *La Purification* 142.

106. Cf. notre article *L'Extase* 395. Grâce à la thèse continuiste, selon laquelle les niveaux de la réalité *ne s'abolissent pas les uns les autres*, que leur *interaction* constitue la *vie intérieure*, Plotin ne nous invite pas à l'abolition de la personnalité dans le nirvâna. *L'expérience plotinienne... nous révèle que notre identité personnelle suppose un absolu indicible dont elle est à la fois l'émanation et l'expression* (Hadot 39).

lectique plotinienne amène à l'intégration, à l'involution du singulier dans la puissance de toutes choses (VI 5 12).

D'autre part, bien que Plotin se réfère à la présence¹⁰⁷ de l'Un (V 3 17; V 8 11; VI 9 4 et 7) et qu'il emprunte du reste à Platon (*Rép.* 490 b; *Phédon* 99 e; *Lettre VII* 341 c-d) les thèmes de l'union et du toucher (VI 9 4; V 3 17), il ne voit pas le problème au niveau de la relation sujet-objet (VI 7 36), au niveau du logique, mais d'un point de vue psychologique; sa religiosité abolit l'intentionnalité de la pensée (VI 9 10), elle exige l'effacement de toute vision noétique (VI 7 36). Plotin parle *d'une autre façon de voir* (VI 9 11), d'une vision où s'absorbent voyant et vu (V 3 17), où sujet et objet coïncident (VI 7 34). Pour s'assurer l'unité parfaite Plotin ramène tout au Moi¹⁰⁸. Le Moi et son objet ne font qu'un (IV 4 2). On a vu que le plotinisme met l'accent sur le point de vue intérieur. *L'esprit prend conscience de son activité propre et saisit dans cette activité l'activité absolue par laquelle est produite toute réalité*¹⁰⁹.

C'est ainsi que s'élargit, au niveau de la recherche de la vérité totale, l'impératif socratique de l'autoconnaissance. Le sentiment de présence, dans la mystique plotinienne, est un état subjectif, l'état de la pensée qui s'est arrêtée de penser (VI 7 35) et s'autoaffirme. Cette thèse, comme toute doctrine mystique, est un appel à toute âme à suspendre son activité intellectuelle, à pousser à l'extrême l'intériorisation, à pénétrer à l'abstraction, là où s'efface toute distinction et toute altérité. Le mysticisme est cette disposition de l'âme où toute communication est rompue *avec le monde extérieur et l'âme a le sentiment qu'elle communique avec un objet intérieur qui est l'être infini, Dieu*¹¹⁰; en tant que forme religieuse, la mystique, visant l'union intime de l'humain avec le divin, présuppose l'alliance de la substance intime de l'homme et de Dieu.

La différence entre la pensée platonicienne et la pensée plotinienne est manifeste également dans l'usage du symbole de la lumière: Platon s'en

107. V. à ce sujet notre article *L'Extase* 385-386.

108. Cf. R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris. P.U.F. 1959, 96, où l'auteur cite un texte bergsonien très instructif: *Un des objets de l'Évolution créatrice est de montrer que tout est... de même nature que le Moi et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même* (Bulletin de la Société Franç. de Philos. août 1908).

109. Mossé-Bastide 30; cf. 153. V. aussi Trouillard, *La Purification* 208; Schaerer, *Dieu, l'homme* 196: *Avec Plotin, l'introspection ira plus loin encore... ce Moi loin de se préciser dans son irréductibilité foncière, éclatera, en quelque sorte, et ce que le philosophe découvrira enfin dans le Sujet, c'est toute l'immensité de l'objet.*

110. É. Boutroux, *La Psychologie du mysticisme* 6.

sert afin de représenter la nature du Bien dans la *République* (508 b), où la lumière du soleil est à la fois image sensible de l'intelligence et source d'où émane la vision oculaire; il en parle aussi dans la *Lettre VII*, où il est question de ce qui ne peut pas être circonscrit par le langage (341 c-d).

La théorie plotinienne de la sympathie de la lumière dans l'oeil et de la lumière extérieure (V 5 7), par laquelle est représentée l'absence d'intermédiaire entre l'organe et l'objet dans la sensation lumineuse, rappellerait, dans un certain sens, la théorie platonicienne de la similitude du νοῦς et du Bien. Plotin d'une part revient à l'image solaire de Platon, d'autre part, il s'en sert dans la description de l'expérience mystique pour montrer le caractère extraordinaire de l'état de l'âme unie avec l'Un (V 3 17). La lumière est ici une lumière simple (VI 7 36), une *lumière-substance*¹¹¹; quant à l'objet de la vision, il finit par se confondre avec la vision même; ce qui était avant à voir devient autovision de la lumière, acte¹¹².

L'amour et la révélation de l'Un.

Un autre thème, que Plotin emprunte à Platon, mais qu'il interprète en mystique, est celui de l'amour, du démon (III 5 4 et 5) qui relie l'humain avec le divin. On sait que Platon, bien que plaçant l'unité au moyen d'une logique rivalisant avec celle de Parménide, devint aussi le défenseur de cœur du thème de l'amour (*Banquet* 108 b; 203)¹¹³.

L'Éros, transposé en amour philosophique¹¹⁴, se situe tout d'abord à l'origine de la connaissance. Platon enveloppe l'érotique dans son procédé par excellence, la question: l'âme interroge par sympathie¹¹⁵, nourrissant en elle-même le désir de la connaissance (*Rép.* 524 a), vivant en liaison avec l'objet qu'elle recherche et le voyant ainsi confusément avant de le posséder

111. De Gandillac 256.

112. Le regard est pour Plotin l'acte même de l'Un (VI 8 16); v. Hadot 84: *Ce qu'il faut voir, c'est ce qui nous fait voir; c'est la lumière, mais aussi le regard originel, qui voient au fond de notre regard*; et en note (1): *Combien plotinienne est la réponse de Goethe à Schopenhauer qui lui avait exposé une doctrine idéaliste de la vision: «Quoi donc! La lumière ne serait là que lorsque vous la voyez? Non! C'est plutôt vous qui ne seriez pas là si la lumière elle-même ne vous voyait»* (Gespräche, éd. Biedermann, t. II, 245).

113. V. aussi I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, 163.

114. Pour la différence entre l'éros plotinien et l'agapé chrétienne v. R. Nygren, *Éros et Agapé*, tr. fr. Paris, 1944; cf. G. Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe 1951, 166.

115. Cf. nos articles 'Ο Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο 266 et *A la recherche* 194-195.

plus clairement par la pensée. Chez Plotin l'amour est le moteur de tout savoir, il exprime le dynamisme physique (V 6 5).

D'autre part, l'amour est la manie qui donne à l'amoureux des ailes et l'aide à se dépasser (*Phèdre* 251 b; *Enn.* I 3 3 et 4); ainsi conçu, il est présenté comme le guide dans l'itinéraire de l'âme vers l'Absolu, suivant, selon Platon, une gradation ascendante (*Banquet* 210 sqq.), où l'on va du multiple au Beau absolu — *le Vrai, le Bien, le Beau* n'étant pour Platon que *trois aspects de la même réalité suprême*¹¹⁶ — et selon Plotin — discernant dans l'amour *la causalité idéale d'un archétype transcendant*¹¹⁷ (III 5 1) — une marche ascensionnelle (I 3 2), où l'on vise la beauté dont les beaux corps ne sont que des images (III 5 1), où l'on se détache des formes pour atteindre l'informe¹¹⁸ (VI 7 34).

Chez Plotin l'amour a sa floraison à l'heure de la simplification complète de l'âme, du dépassement de l'intelligence (VI 7 34). L'âme possède naturellement l'amour, elle aime l'Un comme la vierge aime son *père honnête d'un amour honnête* (VI 9 9), d'un amour connaturel; elle est la mère de l'amour, l'amour est l'acte de l'âme qui s'avance vers le Bien (III 5 4).

Le mysticisme plotinien ajoute au platonisme par la thèse selon laquelle l'âme change d'ordre métaphysique illuminée par le transcendant (VI 9 4): l'âme, dit Plotin, aime le Bien *poussée par lui à l'aimer* (VI 7 31); puisque c'est le Bien, qui réveille l'amour dans l'âme, en irradiant l'intelligence (VI 7 22), on peut parler d'une certaine motion de l'Un.

Chez Plotin l'amour se situe au niveau même de l'Un: l'Un est amour de soi. *Dans le Principe premier, qui exclut par définition toute multiplicité et jusqu'à la conscience de soi, le désirant et le désiré sont identiques et se confondent avec la substance même du désir* (VI 8 15). *Étant celui qui se fait être en étant ce qu'il est, sur un mode indicible et proprement «au-delà de l'être», l'Un s'aime lui-même en tant qu'il inclut de façon radicale toute perfection pensable*¹¹⁹ (VI 8 16).

Le processus érotique témoigne du caractère substantiel et divin de l'Un chez les deux penseurs grecs: on n'aime pas, on ne contemple pas un concept¹²⁰. Le Bien platonicien, objet de telle folie amoureuse, pour employer l'expression du *Phèdre* (251 c), ne peut pas être une fabrication logique. La

116. Goldschmidt, *Platonisme* 27.

117. De Gandillac 112.

118. V. aussi notre article *Le voyage érotique* 98-99.

119. De Gandillac 116.

120. Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin 1936, 353.

position plotinienne est ici éclairante : le philosophe insiste sur l'idée qu'on n'aime pas l'intelligence pour elle-même. L'âme aspire à l'intelligence par raison ; mais elle désire aussi vivre, exister et agir toujours ; l'intelligence n'est donc point l'objet de son désir en tant que telle, mais en tant qu'elle est un bien (VI 7 20). D'autre part, l'excitation¹²¹ de l'âme n'est pas l'effet de l'intelligence ; l'âme aime l'intelligence, parce qu'en elle rayonne la lumière du Bien recherché (VI 7 21 et 22).

C'est l'éclat, l'expression et non la symétrie, qui est aimable (VI 7 22) ; et c'est le Bien —tel le Bien de la République (509 a-b)— ou le seul Bien authentique (III 5 7) —la première hypostase plotinienne (VI 7 33)— qui surpassent tout en beauté. Comme tel, l'Un est l'objet suprême du désir de l'âme et, par conséquent, la réalité première. On sait que Plotin puise son analyse de l'expérience du sentiment érotique dans la vie concrète (VI 7 33), imitant le *Phèdre* et le *Banquet* et transposant l'exemplarisme à la vie hyper-noétique¹²² ; cette analyse aboutit à la description d'un état où l'âme est présentée comme n'étant plus émue, mais plongée dans un calme parfait (V 9 11). L'originalité de la pensée plotinienne consiste d'une part dans l'union de la dialectique du *Parménide* et de la description de la folie amoureuse du *Phèdre* —de la négativité et de l'inspiration (V 3 14)— d'autre part dans la dominante mystique qui amène le rejet de l'esthétique platonicienne du *Banquet* (V 5 12 ; VI 7 31)¹²³.

Plotin se sépare aussi de son maître par sa conception des conséquences de l'union de l'âme avec l'Un : le thème platonicien de la délivrance féconde (*Rép.* 490 a-b), du déploiement de la fécondité en pensées et en actions, Plotin (V 3 17) le convertit en l'idée du soulagement et de la sagesse parfaite ; à l'instant de l'union l'âme est plongée dans une passivité totale, un repos complet, une sorte non pas de pure inconscience, mais de supra-conscience¹²⁴ ; l'âme est alors comme la vierge qui veut rester dans la maison du Père (V 5 12). Hadot¹²⁵ présente de manière très réussie la divergence entre l'âme amoureuse chez Platon et chez Plotin, en comparant l'une au Socrate du *Banquet* l'autre à l'épouse du *Cantique* :

121. Cf. nos articles *Le voyage érotique* 99 et *L'Extase* 392.

122. Plotin imite surtout la folie inspirée du *Phèdre* (V 3 14) et décrit l'état d'ivresse, de plénitude heureuse qui a pour l'âme plus de prix que la sobriété (VI 7 35).

123. Cf. notre article *Le voyage érotique* 100 : *L'âme n'est pas amoureuse du Beau pour lui-même, mais pour son générateur ; dans cette esthétique métaphysique c'est la majesté de l'Un que l'impératif du sentiment érotique honore.*

124. Cf. De Gandillac 225.

125. Plotin 73.

L'amour platonicien est de tonalité masculine; il est inquiet, possessif, impatient d'action, avide de descendance. Il est intimement lié à l'éducation, à la pédagogie, à l'organisation de la cité. Au contraire, parce qu'il est avant tout mystique, l'amour plotinien est de tonalité féminine. Si l'âme «cherche», si elle «court», si elle «bondit», c'est comme l'épouse du Cantique qui cherche le Bien-Aimé, c'est comme les amantes rilkéennes devant lesquelles s'ouvre «un chemin infini». Mais, en même temps, elle attend «comme l'oeil attend le lever du soleil» (V 58, 6), elle attend que se manifeste sa Présence. Alors que l'amour platonicien s'élève par une série d'opérations intellectuelles jusqu'à la contemplation du Beau, l'amour plotinien attend l'extase en cessant toute activité, en établissant les puissances de l'âme dans un repos total, en oubliant tout, afin d'être entièrement disponible pour l'invasion divine. Le plus haut état de l'âme est la passivité totale. Et cet état cherche à se maintenir¹²⁶.

4. L'homme d'action et le sujet spirituel.

Il importe de préciser davantage ce dernier point. Chez Platon la position de l'Absolu commande une attitude bipolaire: d'une part il y a le monde de l'âme en tant que telle, d'autre part il y a le monde de l'histoire; l'attitude de Platon ressemble à une flèche qui se dirige de l'extérieur vers un centre d'intériorité et à un rayon partant d'un centre et tendant vers la périphérie. Les personnages qui incarnent ces deux sortes d'attitudes sont d'une part le contemplatif, d'autre part le politique. Et on n'aurait que mal saisi la pensée platonicienne, si on lui faisait subir l'épreuve de la dichotomie, du choix entre l'idéal et la vie dans la cité, si on ne la comparait pas à une balance équilibrée représentant à gauche la vie concrète avec la recherche d'une science rigoureuse, et à droite le recueillement, le goût de l'ascèse, l'élan religieux lié à la croyance en l'immortalité de l'âme. Chez Platon ces deux attitudes se trouvent en synergie: *L'élan vers l'au-delà*, écrit Schuhl, *n'amena jamais Platon à s'isoler pour longtemps dans une tour d'ivoire*¹²⁷. Platon ressentit ce que Russel appellera le double besoin de la science et du mysticisme et toute son oeuvre fut une tentative de réconciliation¹²⁸.

Dans le *Phèdre* (247 d; 248 b-c), le *Phédon* (63 b; 67 b), le *Banquet* (204 b; 210 d; 211 c) la recherche du savant coïncide avec l'élan religieux du mystique¹²⁹. Il est vrai que dans la *République* (496 b-c, 517 d) Platon dévance

126. O.c. 74.

127. *L'Oeuvre de Platon* 7; cf. A. Rivaud, *Notice au Timée*, Paris, Belles Lettres 38; Festugière, *Contemplation* 457; Goldschmidt, *Questions platoniciennes* 73; *Platonisme* 124-125.

128. Voir B. Russel, *Mysticism and Logic*, London, Unwin 1963, 9.

129. Le contemplatif qui aspire à l'assimilation avec le divin (*Théétète* 176 a), l'homme vertueux (*Rép.* 500 d), le philosophe épris de l'être et de la vérité (501 d), le gardien-ouvrier

la thèse du *Théétète* (172 c- 177 c); il soutient que le philosophe peut se tenir à l'écart pour ne pas compromettre inutilement ses jours dans une entreprise désespérée. Cependant, cette position ne constitue pas une attitude monolithique; à côté de cet idéalisme il y a, dans la *République*, l'affirmation selon laquelle la recherche du Bien est la quête d'une certitude capable de diriger la conduite privée et publique; le contemplatif cherche à se conformer à des idéaux, comme le peintre qui fait ses oeuvres les yeux fixés sur un modèle (500 d- 501 c). La rectitude de la pensée et la moralité étant chez Platon une seule et même chose, le contemplatif a pour but le savoir pour prévoir et mieux voir et ceci non pas pour pouvoir, mais pour mieux faire, agir selon des règles et conquérir la liberté morale. Chez Platon on *ajourne* un certain moment *l'agir au profit du savoir, on oblige le futur politique à un long détour spéculatif qui reproduit... le circuit ailé des dieux. Il s'agit partout de ne rien définir, de ne rien faire sans s'être élevé préalablement jusqu'au bien. Le dialecticien ne monte pas à l'action, il redescend vers elle*¹³⁰.

Le contemplatif de l'essence du Bien ne s'absorbe pas en elle; fécondé par l'expérience de l'Un —de cette science sublime d'où *la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages* (505 a)— ayant vu ce qui est vrai (484 c), à peine redescendu du ciel sur la terre, il devient éducateur (540 a-b), dialecticien combattant, questionneur infatigable, intéressé aux problèmes actuels. Le pouvoir devant être remis à celui qui possède le savoir de l'immuable et qui a touché dieu, il devient gouverneur (473 c-e; 484 b-c; 498 b-c; 500 e; 519 d- 521 e; *Lettre VII* 326 b)¹³¹. Pour le philosophe platonicien —le riche en vertu et en sagesse (521 a)— le labeur philosophique est condition de sa participation au labeur politique (520 d). Ce n'est pas le sort le plus haut que de manquer le gouvernement qui convient au philosophe; car, dans un tel gouvernement *il deviendra lui-même plus grand, et, avec son propre salut, il assurera celui de la cité* (497 a). La loi n'a point souci d'assurer un bonheur exceptionnel à une classe de citoyens. Les philosophes sont formés dans l'intérêt de l'État pour être les chefs et les rois dans les essaims d'abeilles (520 b).

Chez Platon le salut est l'oeuvre du sauvé, mais la conquête du salut s'épanouit en mission sociale (519 e). Ici la prudence réaliste l'emporte: il semble que Platon prête l'oreille à l'objection d'un Calliclès toujours possible, objection qui, si violente ou partielle soit-elle, n'est pas pour autant exempte d'une parcelle de vérité; il ne faut pas que la Philosophie rende les gens

de la liberté de la cité (395 c) ne sont pas des ascètes inactifs: l'assimilation avec le divin consiste dans la justice et la sainteté accompagnées de sagesse. L'expérience religieuse est précédée et suivie de Philosophie.

130. Schaerer, *Dieu, l'homme* 105.

131. V. aussi Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 114.

moins que des hommes (cf. *Gorgias* 485 d; *Rép.* 486 a-b). Socrate, entreprenant l'examen d'un système éducatif propre à conduire à l'intuition du Bien, cherche une leçon qui puisse tirer l'âme vers la vision de l'être, sans rendre les gens inutiles à la guerre (521 d). Et l'on sait que l'impératif pédagogique de Platon dans la *République* n'est pas un ordre contraignant, mais une exigence qui respecte la liberté de la personne humaine.

Plotin, lui, comme toute âme authentiquement et incontestablement religieuse qui aspire à la vision absolue¹³², triant dans la pensée platonicienne non pas en éclectique, mais en théologien résolu, se fraie la voie ascétique; ayant renoncé à l'activité interpersonnelle et sociale, il aspire à un monde sans histoire, à une *éternité d'immobilité*¹³³.

L'amphidromie du *Phédon* et du *Théétète*, le thème du détournement du sensible ou des contraintes d'ordre affectif et du retournement à l'intelligible —qui, pour Platon, constitue un stade de la vie psychique— devient chez Plotin aversion au monde et conversion à l'intimité (I 4 7 et 14), fin —au double sens du mot— de la vie psychique¹³⁴. Les thèmes constants de la prédication plotinienne sont la fuite¹³⁵ (II 3 9; VI 9 11) et l'oubli¹³⁶ (IV 3 32; IV 4 1). A ces thèmes sont rattachés celui du mépris de la vie (VI 7 15) et celui de l'affranchissement de toute attache corporelle¹³⁷, de toute multiplicité qui est *apostasie* de l'Un (VI 6 1). L'attachement au corps et à la matière implique la dissemblance, l'aliénation de l'âme; c'est, comme l'écrit Naguib Baladi¹³⁸, *acte d'audace, puisqu'il donne jusqu'à un statut de réalité à ce qui ne peut en avoir d'aucune manière, allant même jusqu'à reconnaître pour seule et unique réalité, ce qui, humainement et divinement, ne peut l'être d'aucune manière*.

D'autre part, pour Plotin, qui voit les choses *sub specie aeternitatis*¹³⁹, l'action, *au sens restreint qui l'oppose... à la pensée*¹⁴⁰, n'est essentielle ni avant ni après l'union avec l'Un. Avant l'union, l'action est considérée comme une *effusio ad exteriora*¹⁴¹, comme dissipation de l'âme, facteur de sa scission en deux, de son engagement dans la complexité et comme affaiblissement de la contemplation (III 8 4) ou comme passion (IV 4 44). Seul ce qui est pensée¹⁴² est salutaire: *Comme le nécessitarisme ne fait qu'un*

132. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικά και Χριστιανικά Μελετήματα*, 'Αθήναι 1973, 211; v. aussi G. Marcel, *L'Homme problématique*, Paris 1955, 50.

133. Bergson, *L'Évolution Créatrice* 325 (*Oeuvres* 770).

134. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου* 34.

135. Cf. Bergson, *La Pensée et le Mouvant* 153-154 (*Oeuvres* 1374).

136. Pour la fonction involutive de l'oubli chez Plotin et l'opposition du philosophe à la thèse platonicienne de la réminiscence v. notre article *Le voyage érotique* 93.

137. Cf. Porphyre, o.c. 1; Plotin, *Enn.* I 6 5; Platon, *Phédon* 110 a; *Rép.* 533 d.

138. *La Pensée de Plotin*, Paris, P.U.F. 1970, 120.

139. Cf. Bergson, o.c. 217 (*Oeuvres* 1425).

140. Trouillard, *La Purification* 40.

141. R. Arnou, *Πράξις et Θεωρία*, Paris, 1922, 21; cf. Plotin *Enn.* IV 4 43.

142. Cf. W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans 1928, 11, 180; P. Valéry, *Mon Faust*, Paris, 1946, 95.

avec l'éternel et l'intelligible, comme la pensée de l'éternité de l'objet se confond avec l'éternité du sujet de la pensée on peut s'éterniser en pensant. Un lien étroit s'établit entre la logique et la doctrine du salut. . . C'est en essayant de transformer les états de l'âme en moments de pensée que nous obtiendrons véritablement le salut¹⁴³. L'essentiel est donc la clarté de l'esprit, ainsi que l'affirme Platon, lui-même, dans le *Théétète*. Plotin, par son enseignement, révèle l'éminence de la contemplation¹⁴⁴, de la vie spirituelle (III 8 4¹⁴⁵; IV 3 15; IV 4 44; cf. VI 7 29).

D'autre part, le thème de l'assimilation à Dieu dans la mesure du possible —apanage du sage chez Platon— devient chez Plotin impératif de l'union totale et intime avec l'Un, épanouissement de l'âme qui participe à l'Un dans son ipséité. Cette participation commande un idéal dissociable, qui écarte Plotin de la thèse platonicienne du retour des contemplatifs dans la caverne, dans la vie concrète. Aux réformateurs sociaux de Platon Plotin substitue ceux qui jugent les occupations politiques indignes du bonheur de leur âme (VI 9 7)¹⁴⁶.

A l'homme platonicien, épanoui en personnalité agissante après la contemplation des idées éternelles, correspond, chez Plotin, le sage solitaire (VI 7 34)¹⁴⁷, celui qui a retrouvé sa pureté substantielle, son existence indifférenciée, pleine (VI 5 12)¹⁴⁸, dans l'union ineffable. Au philosophe dialecticien (*Rép.* 475 c) du *divin* Platon succède, chez Plotin, l'enthousiaste (cf. V 3 14), l'inspiré (cf. VI 9 8); l'appel à la recherche du vrai —la science dialectique qui renouvelle la vie— du platonisme, est remplacée par l'appel plotinien à la nescience, qui n'est pas ignorance —autant que la simplicité n'est pas pauvreté— et à l'oubli purificateur¹⁴⁹; l'activité d'initiateur conforme à la raison, dans laquelle consiste la thèse platonicienne du bonheur, se transforme, dans l'expérience mystique du seul vrai (V 5 2) du plotinisme, en passivité (VI 7 36) de l'âme simplifiée, état conçu comme la meilleure activité (VI 9 11).

Cependant, bien que, contrairement à Platon, Plotin n'enseigne pas que le philosophe soit obligé de favoriser la conversion d'autrui, comme il

143. J. Guitton, *Justification du temps*, Paris, P.U.F. 1941, 46-47.

144. Cf. Arnou 61; Trouillard, *Sagesse plotinienne et sagesse cartésienne*, Actes du Ve Congrès des Sociétés de Philos. de langue franç. 228.

145. Cf. Bergson, *Les Deux Sources* 234 (*Oeuvres* 1163); *La Pensée et le Mouvant* 143 - 144 (*Oeuvres* 1374).

146. Cf. Rodier 331.

147. Cette différence entre Platon et Plotin ressemble, dans un certain sens, à l'écart qui séparera, par la suite, la conversion plotinienne du mysticisme bergsonien, de ce mysticisme plein, où la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine (Bergson, *Les Deux Sources* 234 (*Oeuvres* 1163); cf. Mossé-Bastide 221).

148. Cf. De Gandillac 248, 250; Hadot 156-157. Cf. l'idée du rassemblement effectif chez G. Marcel, *Essai de Philosophie concrète*, Paris, Gallimard 1940, 202-203.

149. Anna Kélessidou-Galanos, *Le voyage érotique* 97.

arrive à toute âme mystique, où l'existence entière est un appel, toute l'oeuvre de Plotin n'est qu'un enseignement des voies d'union¹⁵⁰.

5. Conclusion.

Chez Platon l'importance de la notion d'Unité consiste dans l'enveloppement des problèmes ontologiques, moraux et théologiques: l'être est réglé par le Bien, la Perfection; mais il y a plus de perfection et de divin dans la mesure où il y a plus d'unité. Chez Plotin *c'est le simple lui-même qui porte en soi la qualité axiologique*¹⁵¹. L'être est réglé par l'unité; il y a plus d'être à mesure qu'il y a plus d'unité, plus d'immutabilité¹⁵², plus d'intériorité. La parfaite Unité, la Source insondable de toutes choses n'est pas un être, mais Sujet et Dieu suprême. Comme chez Platon, être chez Plotin signifie *d e v o i r - ê t r e*, mais à ce *d e v o i r* Plotin ne donne pas le sens de la transformation de l'âme par la contemplation des intelligibles; *d e v o i r - ê t r e* c'est se redéfier; *le retour au Principe est la tension substantielle et religieuse de l'âme, la fin unique de sa volonté*¹⁵³.

Du point de vue de la problématique de l'Un le platonisme est un point de départ pour le plotinisme¹⁵⁴, qui consiste dans une série de transpositions d'ordre religieux. Plotin aliène, pour ainsi dire, la pensée platonicienne en faisant dire à Platon ce que le philosophe a passé sous silence ou n'a point dit; cette aliénation n'est pas déformation, mais transformation ou, plutôt surformation: comme l'âme qui, selon Plotin, mise à la recherche de l'Un, n'avance pas dans l'espace, mais elle est surformée, la pensée platonicienne, filtrée par la religiosité plotinienne, est présentée dans un jour nouveau. Plotin, le plus grand de tous les métaphysiciens que connaisse l'histoire de la Philosophie¹⁵⁵, n'est pas un exégète du platonisme, mais son continuateur sublime. Le dynamisme, avec lequel Plotin assimile la philosophie platonicienne, égale celui avec lequel Platon lui-même puise dans le trésor de la pensée de ses prédécesseurs; avec cette différence, que Plotin, ayant fait monter l'esprit aux hauteurs limites, là où la pensée n'a plus rien à rechercher, fait

150. Cf. Marcel de Corte, *L'Expérience mystique chez Plotin et chez Saint Jean de la Croix*. Études Garmélitaines, oct. 1935 (164 - 215). De Gandillac 41.

151. De Gandillac 99.

152. Cf. Bergson, *La Pensée et le Mouvant* 217 (*Oeuvres* 1425).

153. Anna Kélessidou-Galanos, *Le voyage érotique* 90; I. N. Θεοδωρακόπουλος *Αἱ θεμελιώδεις ἔννοιαι* 7; 21.

154. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα* 315.

155. Cf. Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Iena, Dieterich 1907, 60; E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig, Haacke 1899, I (106-176), 176.

dire à la pensée grecque son dernier mot, celui de l'éternelle immutabilité.

La théorie plotinienne du retour ontogénique de l'âme au Sujet suprême transpose la vieille conception des Physiciens de l'Ionie selon laquelle l'ἄρχὴ est à la fois τελευτή de tout¹⁵⁶. Avec Plotin la spéculation philosophique —qui a commencé comme physique et quasi-mythe et est devenue avec la dialectique platonicienne philosophie— culmine en mystique¹⁵⁷.

L'anthropologie plotinienne coordonnée aux moments de l'anagogie —où l'impératif du dépassement, de la surformation, règle le rapport du premier au second et de celui-ci au troisième et ultime— transforme le sage ionien en philosophe combattant, tel que Platon l'a conçu, et ce dernier en dieu (I 2 6); elle transpose progressivement la purification de l'âme en vision intelligible, l'ascèse en pureté théorétique (II 3 15), en *conversion de l'esprit qui se détache des apparences d'ici-bas et s'attache aux réalités de là-haut*¹⁵⁸, et celle-ci en réalisation de la pureté originaire, union totale avec Dieu, authentique déification (VI 9 9).

Le grand et grandiose labeur de l'âme à la quête de l'Un, qui a pris son point de départ le VI^e siècle avant Jésus-Christ, s'apaise, après une course de huit siècles, avec la pensée du dernier grand philosophe de l'antiquité grecque *qui bien que vivant à une époque de désordre et d'anarchie spirituels... à une époque où le christianisme faisait couler son sang pour imposer ses principes et où la philosophie antique devint une sorte de mythologie, a su unir dans sa personnalité tous les éléments contradictoires et restaurer dans son esprit l'univers de façon si intégrale... qu'il offre, à qui peut revivre sa pensée et y penser de nouveau, une sorte d'apaisement et de béatitude*¹⁵⁹.

Η ΠΛΩΤΙΝΙΚΗ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΓΙΑ ΤΟ ΑΓΑΘΟ

Περίληψη.

Ἡ μελέτη εἶναι τὸ τρίτο καὶ τελευταῖο μέρος μιᾶς συστηματικῆς ἀνάλυσης τῆς ἔννοιᾳς τοῦ ἀπολύτου Ἐνὸς στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο.

156. Cf. Aristote, *Mét.* A 9, 983 b 7-9.

157. Cf. Bergson, *Les Deux Sources* 232 (*Oeuvres* 1161).

158. Bergson, *La Pensée et le Mouvant* 153 (*Oeuvres* 1374).

159. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὰ φιλοσοφικά κείμενα στὰ χέρια τῶν σχολαστικῶν*, ΑΦΘΕ 3 (1931) 40-41 (ἀνατ. 14-15); cf. Πλάτων, Πλωτῖνος, Ὁριγένης, 39, 40, 42; cf. aussi Dodds, *The Parmenides* 142.



Τὸ πρῶτο μέρος τῆς ἔρευνας δημοσιεύτηκε στὸν προηγούμενο τόμο τῆς «Φιλοσοφίας» μὲ τὸν τίτλο *A la recherche de la Valeur Suprême*. Στὸν τόμο αὐτὸν παραπέμπεται τώρα ὁ ἀναγνώστης γιὰ τὶς εἰδικότερες ἀναφορὲς στὸ πλατωνικὸ Ἄγαθό. Βασικὰ θέματα τοῦ δεύτερου μέρους τῆς ἔρευνας δημοσιεύθηκαν κατὰ καιροὺς στὰ περιοδικὰ «*Révue des Études Grecques*», «Πλάτων» καὶ «Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν».

Στὸ ξεκίνημά της ἡ μελέτη εἶναι σύντομη ἐξέταση τοῦ πλατωνικοῦ *Παρμενίδη*· στὴ συνέχεια περιγράφονται συγκριτικὰ κι ἐρμηνεύονται ἡ πλατωνικὴ καὶ πλωτινικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ φύση τοῦ Ἐνός, τὴ λειτουργικότητά του καὶ τὴ μέθοδο πρόσβασης σ' αὐτό.

Οἱ ἀποκλίσεις ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ τοῦ Ἀγαθοῦ στὴν πλωτινικὴ ἐξήγηση νομιμοποιοῦνται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑφὴ τῆς πλατωνικῆς σκέψης, τὸν ἐνορασιακὸ χαρακτήρα καὶ τὶς δυναμικὲς τάσεις της, τὴν προτεραιότητα τῆς μεθοδολογίας ἐναντι τῆς μεθόδου: ὁ πλατωνικὸς λόγος γιὰ τὸ Ἄγαθὸ εἶναι σὰν ἕνας καθρέφτης, ὁ διαλεκτικὸς ἢ ὁ θρησκευτικὸς στοχαστὴς μπροστὰ σ' αὐτὸν βλέπουν ὁ καθένας τὸ δικό του πρόσωπο.

Στὸν Πλωτῖνο ἐξ ἄλλου ἡ ψυχολογία συμπίπτει μὲ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴν μεθοδολογία· τὸ Ἐγὼ βαθαίνει μέσα τοῦ ἀνακαλύπτει ὄχι τὸν ἑαυτὸ του στὴ θεμελιακὴ του μὴ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ τὸ ὕψιστο ἀντικείμενο, τὸ Ἀπόλυτο. Ἔτσι, ἔτσι, ὁ Πλωτῖνος ὑποστασιοποιᾷ τὴ μεταφυσικὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος δὲν ἐξηγεῖ τὸ δάσκαλό του, ἀλλ' οὔτε ἀκριβῶς παρερμηνεύει· μεθερμηνεύει τὶς ἐνδείξεις μετασχηματίζοντάς τες σ' ἀποφασιστικὰ θρησκευτικὲς συλλήψεις, ἢ μετατρέπει τὴ διδασκαλία τῆς ἀναζήτησης τῆς ὕψιστης Ἀξίας σὲ διδασκαλία τῶν δρόμων τῆς μυστικῆς ἔνωσης μὲ τὸ θεῖο, τὴ Φιλοσοφία σὲ θεοκεντρικὸ σύστημα. Ἡ ὑπέρβαση βέβαια τοῦ ὀριακοῦ σημείου τῆς νοητικῆς ἔρευνας τοῦ Πλάτωνος, ἡ μετατροπὴ τῆς προσταγῆς τοῦ διαλόγου σ' ἐπιταγὴ συναγωγῆς τῆς ψυχῆς στὸ εἶναι της δὲν γίνεται δίχως τὴν μετατροπὴ τοῦ κόσμου τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς ἱστορίας σ' ἕνα κόσμο μεθιστορικό.

Ἡ μελέτη δὲν εἶναι φιλολογικὴ, ἀλλὰ φαινομενολογικὴ ἔρευνα: Ἐπιδίωξή της εἶναι ν' ἀνασυνθέσῃ ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ διάλογο γιὰ τὸ Ἄγαθὸ τοῦ δασκάλου καὶ τοῦ ἐξηγητῆ-μαθητῆ, τοῦ φιλοθεάμονος τῆς Ἀλήθειας καὶ τοῦ μυστικοῦ, γιὰ νὰ δείξῃ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ συγγένεια τῶν θέσεων καὶ τὴν ἰσοτιμία τῆς σημασίας τους.

Ἀθῆναι

Ἀννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ