

## PROCESSION ET SÉCESSION: LE PROBLÈME DE LA «DESCENTE» DE L'ÂME EN *ENN.*, IV, 8 [6]

Le traité 6 s'ouvre sur une double expérience, liminaire et fondatrice: celle d'une élévation à l'Intellect qui est en même temps un éveil à soi, et celle d'une «descente» de l'Intellect vers le raisonnement (*εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς*, I, 8) qui se traduit par une inquiétude et un double questionnement: «Comment cette descente a lieu? [...] et comment mon âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de mon corps?» (I, 8-10)<sup>1</sup>. Ce texte fameux donne à voir l'ancrage existentiel en même temps que le projet théorique de la philosophie plotinienne, dès lors qu'il vise à donner, de ces deux mouvements, la formule ontologique. Cette formule obéit à plusieurs exigences: il faut d'abord, de la descente, manifester la nécessité (ce contre le drame gnostique et les mythes platoniciens – et par «drame», j'entends aussi bien la description d'une catastrophe, la chute, et de ces conséquences, l'âme prisonnière du sensible, le corps-tombeau *etc.*, qu'une action mettant en jeu des agents doués de choix et de délibération); manifester la nécessité de la descente, donc, mais de telle sorte qu'elle n'oblitére pas la possibilité du mouvement inverse de remontée ou de conversion. Il s'agit donc aussi, et par là, de formuler les conditions de possibilité d'une universalisation de l'expérience initiale. Si l'on lit ensemble le premier et le dernier chapitre du traité, on constate ainsi un double mouvement: un passage du «je» au «nous»<sup>2</sup>, ce *ἡμεῖς* qui désigne chez Plotin le sujet humain, et une inversion de la descente à la remontée, ou plus précisément (on y reviendra) à l'énoncé des conditions de celle-ci.

Le paradoxe est alors le suivant: ce qu'énonce ce traité consacré à la descente de l'âme c'est que, en toute rigueur, l'âme ne descend pas. C'est sur ce point que je souhaiterais insister, en particulier parce que l'on croise couramment dans la littérature secondaire l'expression «âme descendue», qui

1. La traduction française utilisée est celle de L. Lavaud, parfois légèrement modifiée, dans *Plotin. Traités 1-6*, traductions sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Paris, GF, 2002.

2. *IV*, 8 [6] 8, 1, 2, 5, 6, 10 et 15.





me paraît se prêter à de nombreux malentendus. On verra donc d'abord comment, dans le traité 6, la «descente» de l'âme est reconduite au mouvement de la procession et au modèle causal qui sous-tend celle-ci: la théorie des puissances. On verra ensuite comment la sécession de l'âme participe de la procession: comment son écart initial par rapport à l'Intellect, qui détermine sa relation non plus seulement aux réalités supérieures mais aussi au corps, est ce par quoi elle se constitue véritablement *qua* âme. Dans les termes du traité 6, cela revient à voir comment le volontaire s'intègre à la nécessité: ce qui suppose aussi, et c'est un autre point qui passe largement inaperçu, de voir comment Plotin redistribue les catégories aristotéliennes du volontaire et du choix telles qu'elles sont définies au livre *III* de l'*Éthique à Nicomaque*. On verra enfin comment la véritable descente est à penser non comme rapport au corps, mais comme rapport mauvais ou perversi, et comment en tant que telle elle doit être conçue non sous la forme naïve, dramatique, ou figurée d'une chute de l'âme dans le sensible, mais sous celle d'une mauvaise orientation de la conscience.

### Descente et procession

Dès le chapitre 2 du traité 6, Plotin énonce un principe: «Ce n'est en aucune façon un mal pour l'âme de fournir au corps la puissance du bien et de l'être (τοῦ εἶναι δυνάμει καὶ τοῦ εἶναι), puisque toute providence qui s'applique à la réalité inférieure n'empêche pas le principe de cette providence de demeurer dans le meilleur» (2, 24-25).

Ce principe s'applique en premier lieu au mode de gouvernement de l'âme du monde dès lors que sa partie supérieure «est située au dessus du ciel, et sa puissance inférieure (δύναμιν τὴν ἐσχάτην) envoyée à l'intérieur de lui» (2, 32-33). En somme, l'âme du monde est «toujours tournée vers là-bas, alors même qu'elle ordonne cet univers avec une puissance toute détachée (ἀπράγμονει δυνάμει)» (2, 52-53). Ce qui apparaît ici, c'est:

– d'abord que l'âme du monde ne descend pas. Ce qui est «envoyé» dans le monde, ce n'est pas elle, mais sa «puissance inférieure»;

– ensuite, que c'est précisément parce que l'âme du monde ne descend pas qu'elle est capable d'ordonner et de gouverner le monde, de faire de lui un cosmos, une belle totalité. Ce point de doctrine est explicitement formulé ailleurs, par exemple en *IV*, 3 [26], 6, 21: «Les âmes qui inclinent vers le monde intelligible ont une puissance plus grande (τῶν γὰρ ἐκεῖ νενευκότεων ἢ δύναμις μείζων)»; ou encore en *II*, 9 [33], 2 où l'on lit que l'âme du monde gouverne «simplement en regardant ce qui est avant elle, grâce à sa merveilleuse puissance (δυνάμει θαυμαστῇ). Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est belle et puissante (δυνατωτέρα);

AKADEHMIA AΘHNΩN





recevant d'en haut, elle donne à ce qui vient après elle; de même qu'elle est toujours illuminée, elle illumine» (15-18).

Cette description du mode de gouvernement de l'âme du monde n'est rien d'autre qu'une application de la théorie des puissances. Celle-ci énonce en effet que de tout être en acte (*ἐνέργεια*), émane nécessairement une puissance (*δύναμις*) active, productive. Cette théorie, qui porte avec elle un nouveau modèle causal, s'applique en priorité à l'Un-Bien qui, quoique parfait, est au-delà de l'acte (c'est pourquoi je préfère l'appeler théorie des puissances plutôt que théorie des deux actes)<sup>3</sup>. Cependant, elle vaut aussi, par-delà le premier principe, pour l'ensemble de la procession<sup>4</sup>. Elle est, en vérité, le modèle même qui régit celle-ci. On la retrouve ici appliquée à l'âme du monde, puisque Plotin énonce que sa puissance est d'autant plus grande qu'est plus intense son acte de contemplation.

Mais le même modèle vaut aussi pour l'âme individuelle. Celle-ci, en son sommet et en son essence, c'est-à-dire comme âme séparée, doit elle aussi être pensée comme *ἐνέργεια*. Elle est, comme l'âme du monde, un acte parfait et impassible de contemplation. Et en tant que telle elle est, elle aussi, au principe d'une puissance émanée. Or, et c'est à cela que je voulais en venir, Plotin souligne que c'est cette puissance, cette *δύναμις*, et non pas l'âme elle-même, qui descend et se mêle au corps. Ainsi, ce que Plotin appelle le *συναμφοτέρον*, c'est-à-dire le corps vivant, animé, n'est pas le mélange du corps et de l'âme, mais seulement du corps et de la puissance émanée de l'âme<sup>5</sup>. S'il existe, c'est, écrit Plotin dans le traité 53 [I, 1], «par la seule présence de l'âme, *non parce que cette âme elle-même se donne au couple*, mais parce qu'elle crée, à partir du corps qualifié et d'une sorte de lumière donnée par elle, la nature de l'animal» (7, 1-4 – je souligne)<sup>6</sup>. On retrouve ici l'image de la lumière, véritable *ἀνάλογον* physique de la *δύναμις*; c'est en ce sens que Plotin, dans le traité 33 [II, 9], l'oppose aux Gnostiques: pour que le monde advienne, écrit-il, «il fallait non un reflet, mais une puissance issue des êtres parfaits (*ἀπὸ τῶν ἀορίστων τῆς δυνάμεως ἐλθούσης*)» (12, 29-30). Et une telle puissance ne peut venir de l'âme qu'à condition que celle-ci se maintienne dans cette perfection, c'est-à-dire ne se détourne pas de la contemplation de

3. Sur la subversion du couple aristotélicien de l'en-puissance et de l'acte qu'implique cette théorie, et sur son application au premier principe, cf. G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 211-234.

4. Cf. par exemple V, 4 [7] 1, 23-28 et G. AUBRY (2006), p. 249-282.

5. La puissance émanée de l'âme individuelle s'ajoute en fait au corps déjà animé par la puissance émanée de l'âme du monde et doué de la puissance végétative et, peut-être, d'une forme inférieure de puissance sensitive.

6. Trad. G. AUBRY, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004.



l'intelligible. C'est pourquoi Plotin répond aux Gnostiques que «ce n'est pas parce que l'âme s'incline qu'elle produit, mais plutôt parce qu'elle ne s'incline pas» (II, 9 [33], 4, 6-7). Mais c'est ce que le traité 6 formulait déjà: au début du chapitre 4, Plotin évoque ainsi, à propos, cette fois, des âmes individuelles «une puissance orientée vers ici-bas», semblable à la lumière qui, «quoique suspendue au soleil qui est au-dessus d'elle ne refuse pourtant pas jalousement d'éclairer ce qui est après elle» (4, 1-5).

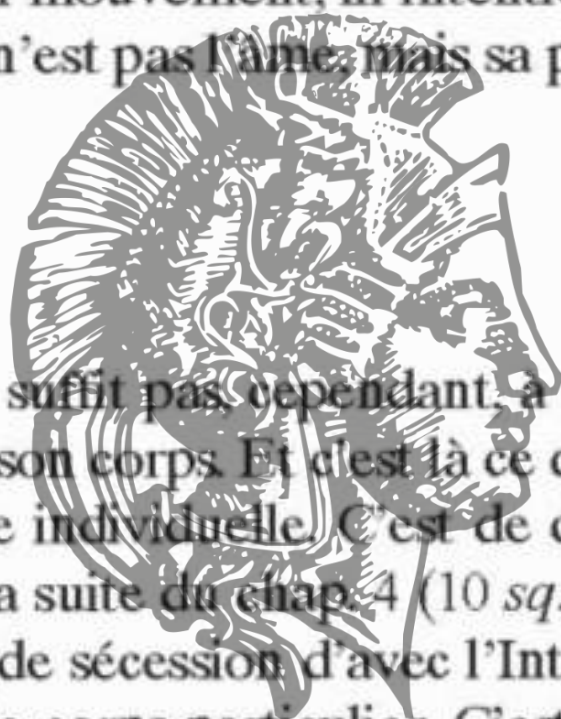
Ce qu'il faut retenir de cela, c'est que la condition première, et nécessaire, pour qu'un corps soit animé (qu'il s'agisse du corps particulier ou du corps du monde), ce n'est pas que l'âme descende en lui, mais, à l'inverse, qu'elle ne descende pas. Autrement dit, la théorie des puissances ne vient pas justifier la descente de l'âme mais, au moins dans un premier moment, l'annuler. On pourrait même dire qu'elle l'annule doublement: d'abord, en substituant au modèle dramatique de la chute celui nécessitariste de la procession (à la dérivation de la puissance à partir de l'acte ne préside, on l'a vu, ni désir, ni mouvement, ni intention); ensuite en affirmant que ce qui procède, ce n'est pas l'âme, mais sa puissance.

### Procession et sécession

La théorie des puissances ne suffit pas cependant, à rendre compte du rapport de l'âme individuelle à son corps. Et c'est là ce qui fait la différence entre âme du monde et âme individuelle. C'est de cette différence, et de cet écart, que rend compte la suite du chap. 4 (10 sq.). Il faut la penser comme un double mouvement de sécession d'avec l'Intellect et le tout, et d'attraction vers le sensible et le corps particulier. C'est en cela, pourrait-on penser, que réside proprement la descente de l'âme, et c'est là, aussi, qu'il y aurait faute et que l'on pourrait, avec Platon, parler de «perte des ailes», de «captivité», de «tombeau» et de «caverne» (4, 22, 26, 28). Ce deuxième moment, Plotin va pourtant encore l'intégrer à une double nécessité: celle de la procession, et celle de la nature de l'âme.

Il s'agit bien, cette fois, d'une intégration et non d'une annulation. Et celle-ci passe par une conciliation des catégories de volontaire et de nécessité. Il faut, pour comprendre la façon dont elle opère, se reporter à Aristote, et à la distinction, au début du livre III de l'*Éthique à Nicomaque*, entre les différents degrés du volontaire<sup>7</sup>. L'involontaire (*ἀκούσιον*), ex-

7. D. O'Brien (Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin, *Revue philosophique* 4, 1977, pp. 401-422) renvoie à cette distinction (p. 407, n. 12), mais sans la mobiliser, alors qu'elle va dans le sens de la thèse qu'il soutient aussi d'une conciliation entre les notions de volontaire et de nécessité. La référence est encore signalée, mais sans être exploitée, dans C. D'ANCONA (éd.), *Plotino. La discesa*





plique Aristote, peut être le fruit de l'ignorance, ou de la contrainte: on définira comme contrainte ou forcée (*βία*) l'action qui a son principe hors de nous (*EN, III, 1, 1109 b 35-1110 a 1*). Cependant, il ne suffit pas pour qu'un acte soit pleinement volontaire qu'il soit spontané, ni même librement choisi au moment où on l'accomplit. Soit le cas d'un homme qui commet une action honteuse sur l'ordre d'un tyran pour sauver sa famille, ou encore d'un négociant qui jette sa cargaison par dessus bord pour sauver son navire: leur action a beau avoir son principe en eux, elle ne peut pourtant être dite pleinement volontaire, car elle est choisie pour une autre fin qu'elle-même et sous la pression des circonstances. De même, on appellera involontaire un acte commis dans l'ignorance des circonstances et accompagné d'affliction ou de repentir (*III, 2*). Sera dit volontaire (*ἐκούσιον*), à l'inverse, un acte spontané et accompli dans la connaissance des circonstances (*III, 3, 1111a 20-22*). Mais d'un tel acte, il faut encore distinguer celui qui procède du choix délibéré (*προαίρεσις*). Du volontaire, Aristote écrit ainsi qu'il a «une plus grande extension» que le choix: enfants et animaux y ont part, ce qui n'est pas le cas du choix; et il poursuit: «les actes accomplis spontanément, nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix» (*III, 4, 1111 b 9-10*).

Ces catégories, Plotin, dans le traité *I, 2, 8 [39]*, va les retravailler de façon à déterminer les conditions de leur attribution aux principes. Dans notre texte, l'enjeu est différent. On le trouve énoncé dans le traité *Contre les Gnostiques*:

Si les âmes sont venues dans ce monde parce qu'elles y sont contraintes (*βιασθεῖσαι*) par l'âme de l'univers, comment, si elles sont contraintes, pourraient-elles être meilleures? [...] Mais si elles y sont venues volontairement (*ἐκούσαι*), pourquoi alors blâmez-vous ce monde où vous êtes venus volontairement (*ἐκόντες*)? (*II, 9 [33], 8, 39-43*).

On voit donc qu'il s'agit, contre les Gnostiques, d'affirmer que les âmes sont venues dans le monde sans contrainte, et volontairement. Pour autant, on ne peut dire d'un mouvement dirigé vers le corps et les exigences de l'action qu'il est libre. La catégorie qui vient le désigner est donc bien celle, intermédiaire dans la gradation aristotélicienne, de l'action qui, sans être contrainte, n'est pas non plus choisie: le volontaire (*ἐκούσιον*), dans sa double distinction d'avec le forcé (*βίαιον*) et le choisi (*αἰρετόν*). C'est ce que formule aussi explicitement le traité 27 [*IV, 3*]: les âmes viennent dans le monde «sans être volontaires<sup>8</sup> pas plus qu'envoyées, ou du moins ce que

*dell'anima nei corpi* [*Enn., IV, 8 (6)*]. *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, cap. 1 e 7; Detti del Sapiante Greco)*, Padoue, 2003, pp. 175-182.

8. L'amendement de Theiler, οὐτε ἄκουσαι, ne paraît pas nécessaire: la notion d'involontaire ou de contrainte est déjà contenue dans celle d'un «envoi» des âmes. Ce qui est important, c'est que l'on a ici une alternative entre le volontaire et l'involontaire dont Plotin montre qu'elle n'est pas exclusive, comme il le suggère aussi en *IV, 8 [6] 2, 5-6*, où il



l'on entend ici par «volontaire» n'est pas l'acte de choisir (οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι, 13, 17-18). Autrement dit, la descente n'est pas forcée, mais elle n'est pas non plus pleinement libre. Elle est, seulement, spontanée. C'est pourquoi l'on peut dire que l'âme va vers le pire «involontairement» (ἀκούσιον) et cependant aussi «de son mouvement propre (φορᾷ γε μὴν οἰκείᾳ)» (IV, 8 [6] 5, 8-10). Il ne peut y avoir de volonté véritable, c'est-à-dire de choix, du pire, si la liberté ne s'exerce que dans la tendance vers le meilleur.

C'est ce caractère spontané en même temps que non (pleinement) choisi de la descente que Plotin souligne ailleurs: dans le traité 27 [IV, 3], toujours, il écrit bien que les âmes descendent «spontanément» (αὐτομάτως)<sup>9</sup> dans le corps qui leur est destiné (13, 8) mais comme si, cependant, elles étaient mues par une «puissance magique d'une attraction irrésistible» (11-12). Plus loin, dans le traité 28 [IV, 4], cette spontanéité irréfléchie est donnée comme le registre même de la vie active: «Seule la contemplation écrit Plotin, échappe au sortilège» (44, 1).

Une telle spontanéité peut être intégrée à la nécessité de la procession (à condition bien sûr que l'on entende cette nécessité en un sens lui-même particulier, comme nécessité d'essence et non comme contrainte)<sup>10</sup>. Mais, plus encore, elle est un moment lui-même nécessaire de la procession: car sa sécession d'avec l'Intellect et le Tout est ce en vertu de quoi l'âme se constitue véritablement *qua* âme c'est-à-dire comme διάνοια. La pensée discursive est en effet ce mode cognitif rendu nécessaire par le gouvernement du corps particulier, c'est-à-dire d'un corps rendu fragile par sa particularité même, qui le soumet à l'ombre des chocs des rencontres, de l'entr'empêchement (cf. IV, 3 [27] 10, 22-24; 17, 26-31). Cette nécessité de la constitution dianoétique de l'âme, Plotin la souligne, dans le traité 6, quand il écrit: «La fonction de l'âme plus rationnelle est certes de penser, mais pas seulement de penser. Qu'est-ce en effet qui la différencierait de l'Intellect? Car elle a ajouté au fait d'être intelligente quelque chose d'autre, de sorte qu'elle n'est pas restée Intellect» (3, 21-24)<sup>11</sup>. Et c'est elle

énumère, sous la forme d'une interrogation, trois façons pour l'âme d'être dans le monde: soit volontairement, soit par contrainte, soit d'une autre manière. C'est cette troisième voie qu'il emprunte finalement.

9. Sur cette notion, cf. J. WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34, 2008, pp. 373-408, qui, cependant, ne la considère qu'en relation avec le problème de l'action du sage, et ne discute pas son application à la «descente» de l'âme.

10. Cf. ARISTOTE, *Mét.*, Δ 1015b 9-11. C'est, de nouveau, une distinction que D. O'Brien (1977) ne mobilise pas alors qu'elle permet d'étayer (et peut-être aussi de simplifier) son argumentation.

11. Les mss présentent une variante que H-S ne retient pas mais qui figure dans l'édition Bréhier, et qui souligne encore cette idée: on lit, à la suite de «elle a ajouté au fait d'être intelligente quelque chose d'autre»: καθ' ὃ τὴν οἰκείαν ἔσχεν ὑπόστασιν soit «quelque chose d'autre qui est son mode d'existence propre».



que marque, aussi, son insistance sur la «double nature» de l'âme, et sur son caractère «amphibie» (3, 26-28; 4, 1-3; 31-35; 7, 1-8; 8, 11-13).

Ainsi, pas plus que le don de puissance en quoi consiste l'animation, la relation de l'âme au corps particulier ne peut véritablement être considérée comme une «descente». Certes, elle est sortie, écart, sécession d'avec la totalité intelligible: mais comme telle, elle constitue l'âme dans sa nature propre, et elle s'inscrit donc, toujours, dans l'ordre nécessaire de la procession<sup>12</sup>.

### Conscience et conversion

Cela ne signifie pas que Plotin refuse tout ce que porte la notion de «descente» de l'âme, ni qu'il oppose aux Gnostiques, et à l'interprétation pessimiste des textes platoniciens, un optimisme aveugle à toute négativité. Certes, il substitue à la dualité du bien et du mal celle du meilleur (ἀμεινον) et du nécessaire (ἀνάγκη) (7, 2 et 3); mais il ne s'agit pas pour lui de résorber entièrement le négatif dans la nécessité. Ce qu'il refuse c'est, on l'a vu, l'identification de la descente à l'animation et au gouvernement du sensible. Mais, dans le même temps, il donne des indices, tout au long du traité, de la façon dont lui-même la conçoit ainsi, et dès le chapitre 2: «Il y a deux choses qui rendent la communauté que forme l'âme avec le corps difficile à supporter: d'une part, elle est un «obstacle» pour l'exercice de l'intellection, et d'autre part elle «remplit l'âme» de plaisirs, de «désirs» et de chagrins» (43-46); ou encore, «après sa chute, l'âme a donc été capturée car elle s'est retrouvée enchaînée, et elle a agi en usant de sa faculté sensible, parce que ses débuts dans cette nouvelle condition l'empêchaient de se servir de son intelligence pour agir» (4, 25-27)<sup>13</sup>. C'est ce que répétera encore la fin du chapitre 8, qui décrira les âmes particulières «sans répit occupées par la faculté de sentir et par la perception de beaucoup de choses contraires à leur nature» (8, 17-19). Tout le drame platonicien de la descente est ici retraduit par Plotin en termes épistémiques: la descente doit, avant tout, être comprise comme oubli par l'âme de son enracinement intelligible, c'est-à-dire comme

12. On pourrait objecter que Plotin parle pourtant de «faute» (ἀμαρτία), et, tout en distinguant une «double faute», paraît bien identifier la première à la «descente» (IV, 8 [6], 5. 16). Cependant: 1. c'est en référence à Platon; 2. il faudrait voir ce qu'il en est de la faute chez Aristote – et notamment de la faute tragique, ἀμαρτία, commise dans l'ignorance des circonstances, et qui suscite la pitié et l'indulgence; 3. la notion même de faute est annulée dans la suite immédiate du texte qui souligne la nécessité de la procession en général et de la relation de l'âme au sensible en particulier en faisant appel à un double principe de manifestation et de variété (chap. 5 et 6).

13. Cf. *Phédon*, 66 c 2-4.



oblitération de certaines de ses facultés, désactivation de certaines de ses puissances<sup>14</sup>.

Il faut alors identifier l'agent de cette désactivation. C'est ce que fait Plotin dans ce même chapitre 8, en le désignant comme la «perception intérieure» (τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἑνδον δυνάμει)<sup>15</sup> ou encore la puissance dia-noétique ou encore «des deux à la fois» (8, 10-11). Il faudra attendre le traité 53 (I, 1) pour que la question de la *διάνοια* et de son articulation à la conscience soit pleinement élaborée. Il apparaîtra alors que l'orientation de la conscience dépend du *ἡμεῖς*, et qu'elle doit être comprise comme l'actualisation de telle ou telle puissance. Ainsi, l'orientation de la conscience vers le haut est aussi l'actualisation des traces laissées en la *διάνοια* par les réalités intelligibles (I, 1 [53], 11, 4-8). Pour cette raison, elle est aussi ce par quoi celle-ci reprend conscience de son acte essentiel et se réapproprie sa puissance et son identité.

Ultimement, descente et ascension doivent donc être pensées comme deux orientations contraires et exclusives de la conscience: vers l'intelligible ou vers le sensible (ces deux orientations Plotin les oppose aussi sous les termes d'attention *προσῆκον* et de sollicitude *κηδεμονία*). La descente dès lors ne doit être pensée ni comme émanation de la puissance, ni comme constitution de la *διάνοια*, mais comme fixation de la conscience sur le sensible (sollicitude).

Mais à la définir ainsi, Plotin donne la clef qui permet de l'inverser: certes, certaines âmes n'ont plus la force de se soulever de terre, alourdies par «la pesanteur et l'oubli» (IV, 3 [27] 15, 6); elles tombent alors «au fond du monde» (IV, 4 [28] 5, 28). Mais pour les autres, il demeure possible d'élargir le champ de leur conscience, de voir plus loin que le bout de leur corps. Et cette possibilité n'est pas une possibilité abstraite: en toute âme, elle réside en-puissance, car toute âme conserve en elle une trace de l'intelligible. Ces traces, il suffit de les réactiver en les rappelant à la conscience. C'est ce à quoi s'est employé le traité 6: s'il a expliqué la descente, c'est de façon à susciter aussi le désir, et le souvenir, de l'ascension, à en rendre possible la conscience et par là l'effectuation – de sorte qu'à la fin du traité il apparaît que, de cette expérience singulière qu'il décrivait à son orée, nous pouvons, nous aussi, être sujets.

G. AUBRY  
(Paris)

14. C'est d'ailleurs en ces termes que la caractérise le traité 51: «Et ceci est la chute de l'âme, venir ainsi vers la matière et s'affaiblir, du fait que toutes les puissances ne sont pas présentes pour agir» (I, 8 [51] 14, 44-46; trad. D. J. O'Meara – je souligne).

15. Soit l'un des termes qui désignent chez Plotin la conscience, avec *ἀντίληψις*, *συναίσθησις*, *παρακολούθησις* (cf. *Traité 53*, p. 291, n. 78).



ΣΥΓΚΛΙΣΗ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΗ:  
ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΚΑΘΟΔΟΥ» ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΗΝ *ENNEADA*, IV, 8 [6]

Περίληψη

Αποπειρώμεθα, στο παρόν άρθρο, να διαφωτίσουμε τη σημασία και να εκτιμήσουμε τη νομιμότητα της (τρέχουσας στη δευτερογενή βιβλιογραφία) έννοιας της «πεπτωκυίας ψυχής». Σὲ πρώτο χρόνο, εξετάζουμε τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖον ἡ «κάθοδος» τῆς ψυχῆς ἀνάγεται ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο στὴ διαδικασία τῆς σύγκλισης καὶ στὸ αἰτιακὸ μοντέλο ποὺ καθορίζει τὴν τελευταία: τὴ θεωρία τῶν δυνάμεων. Δείχνουμε, στὴ συνέχεια, τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖον ἡ ἀπόκλιση τῆς ψυχῆς μετέχει τῆς σύγκλισης: τὸν τρόπο, δηλαδή, ποὺ ἡ ἀρχικὴ τῆς ἀπόσταση σὲ σχέση με τὸν Νοῦ εἶναι αὐτὸ ποὺ ὄντως προσδιορίζει τὴν ψυχὴ ὡς ψυχὴ. Μὲ ὅρους τῆς πραγματείας 6 (IV, 8) τῶν *Ἐννεάδων*, αὐτὸ σημαίνει νὰ ἀντιλαμβανόμαστε τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖον τὸ ἑκούσιο ἐντάσσεται στὴν ἀναγκαιότητα, κάτι, δηλαδή, ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀνάλυση τῆς ἀναδιάταξης ἐκ μέρους τοῦ Πλωτίνου τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν τοῦ ἑκούσιου καὶ τῆς ἐπιλογῆς, ὅπως αὐτὲς δοκίμονται ἐν τῇ βιβλίῳ τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ἐν τέλει, ἐπιχειροῦμε νὰ δείξουμε ὅτι ἡ πραγματικὴ «κάθοδος» τῆς ψυχῆς πρέπει νὰ συλλαμβάνεται ὄχι ὑπὸ τὴν ἀρετὴ-δογματικὴ μορφή, ἢ νὰ παρουσιάζεται σὰν πτώση στὸ αἰσθητό, ἀλλὰ ὑπὸ τὴν μορφή μιᾶς διαστροφῆς τῆς συνειδήσεως.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



Gwenaëlle AUBRY  
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

ΑΘΗΝΩΝ

