

De la méthode : la rationalité chez Plotin

Pierre Géraud¹

Le point de départ de la philosophie se trouve dans l'âme qui est déjà au bord de l'intelligible, c'est-à-dire dans l'âme du philosophe platonicien : " il a des ailes et n'a pas besoin, comme les précédents, de se séparer du monde sensible ; il se meut vers les hauteurs " (I,3,3)¹. Ceci signifie deux choses : d'une part, que le platonisme a construit la possibilité pour l'âme d'opter pour une orientation vers la contemplation plutôt que pour une orientation vers la pratique et le sensible ; d'autre part, qu'il a su faire le partage entre la sensation et la connaissance, et ne plus concevoir celle-ci sur le modèle de celle-là. Cependant, le platonisme reste au niveau de la contingence historique : en tant que figure philosophique, fruit du processus historique de la constitution de la pensée, il ne se comprend pas lui-même, au sens où il ne comprend pas le processus général dont il est issu. Platon a dit le vrai ; c'est la tâche de Plotin d'amener le platonisme à la pleine compréhension de lui-même et de son développement, en montrant la nécessité.

D'un autre côté, le platonisme ne rend pas compte ontologiquement de cette conversion de l'âme, qu'il laisse en suspend dans le domaine de la contingence ; il s'agit donc pour Plotin de rendre compte ontologiquement de cette réorientation de l'âme.

Le projet plotinien peut donc se comprendre autour de deux axes : amener le discours philosophique à la rigueur absolue de la stricte nécessité interne ; et fonder une topographie rationnelle : pourquoi aller ici plutôt que là, c'est-à-dire fonder ontologiquement la définition du lieu de l'âme, et donc la philosophie en tant que telle. Il s'agit donc du projet d'auto-fondation absolue de la pensée en tant que lieu du vrai.

¹ Agrégé de philosophie, Pierre Géraud enseigne à l'IUFM de Saint-Denis de la Réunion.

¹ Toutes les références s'entendent de l'édition Bréhier des *Ennéades* aux Belles Lettres.

I. La méthode rationnelle de régression

1) Analyse de la contemplation

Le premier résultat du platonisme est de mettre en place la supériorité de la contemplation sur la pratique. Une telle option ne peut toutefois se révéler féconde que si on la soumet à une analyse qui en révèle le véritable sens, qui est en fait celui de l'inexistence de la pratique en tant que sphère autonome, séparée de la pensée et de l'intelligible. En effet : toute pratique se fonde sur une contemplation. La pratique, quelle qu'elle soit, n'est qu'information, c'est-à-dire transport d'une forme sur un substrat non informé. Or la forme, comme acte, préexiste nécessairement au composé de forme et de matière ; en d'autres termes, elle suppose une conjonction de l'agent et d'une raison, indépendamment du substrat et préalablement à la modification du substrat. Cette modification du substrat, par ailleurs, n'a pour sens que le passage de la forme : le reste n'est que résistance contingente, éventuellement, résistance qui, d'ailleurs, n'est jamais due au substrat en tant que tel, mais à la présence en lui d'une autre forme. " La nature de la forme est nécessairement d'être un acte ; elle produit ses effets par sa seule présence, comme un rapport harmonieux qui ferait vibrer les cordes d'une lyre " (III,6,4).

Si donc l'on veut comprendre la pratique ou la production, c'est toujours en référant l'acte ou le produit à la forme qui le conditionne que l'on doit procéder. Il faut néanmoins dès maintenant différencier deux sens de l'acte : " Il y a deux sortes d'actes : l'acte de l'essence et l'acte qui résulte de l'essence. L'acte de l'essence, c'est l'objet lui-même en acte ; l'acte qui en résulte, c'est l'acte qui en suit nécessairement mais qui est différent de l'objet lui-même. Ainsi dans le feu il y a une chaleur qui constitue son essence et une autre chaleur qui vient de la première lorsqu'il exerce l'activité inhérente à son essence tout en restant lui-même " (V,4,2). Il convient donc de distinguer dans la production deux niveaux : le niveau de la forme informante et le niveau de la forme informée : seule la forme informante est véritablement raison d'être. Il y a donc toujours une raison d'être à ce qui accède à l'être, et cette raison est préalable à l'existence ; c'est précisément cette référence unique à la forme préalable que Plotin appelle la contemplation. Deux remarques à partir de là :

- la contemplation ne doit en aucun cas être identifiée à un processus conscient : la nature contemple, dans ses productions, ceci signifie qu'elle est détentrice d'une forme qui " vient d'ailleurs " (I,3,3), " elle transforme et informe la matière non pas à l'aide d'une impulsion mécanique ou de ces leviers dont on parle tant, mais en lui faisant part des raisons qu'elle a en elle " (V,9,6) bien que cette contemplation soit un peu vague et semblable à celle d'un dormeur (III,8,4). Ceci rendra possible la contemplation suprême, qui est suppression de la conscience.

- le problème est celui de la dégradation de la forme : comment est-elle possible, alors que le processus de production vise l'identité et la permanence de la forme ? Comment la forme peut-elle se dégrader, puisqu'elle est un intelligible, i.e. un être éternel, et à ce titre incapable de pâtre ?

Reste que comprendre la pratique, c'est s'orienter vers la raison qui la fonde, et non vers le processus même de liaison avec le substrat, qui n'est pas essentiel ; en ce sens, une âme préférant la pratique à la contemplation est une âme qui se perd elle-même.

Plus profondément, toute pratique vise la contemplation, en ce sens que son objectif ultime est de " donner à voir ", de proposer à l'âme un objet, c'est-à-dire proprement quelque chose en face d'elle qu'elle puisse contempler. L'idée fondamentale est que le désir premier, ou plutôt le seul désir de l'âme est de s'assimiler l'objet, i.e. de s'approprier l'intelligible. La pratique est simplement une réduction de l'objet intelligible à des proportions plus digestes,

en ce sens qu'il est réduit aux dimensions de la sensation : elle traduit donc une faiblesse de l'âme, incapable d'avoir un rapport avec l'intelligible dans son être même. " Voyez les hommes ; lorsque la contemplation s'affaiblit chez eux, ils passent à l'action qui est une ombre de la contemplation et de la raison (...). Lorsque ils fabriquent un objet, c'est qu'ils veulent le voir, et lorsqu'ils se proposent d'agir, autant qu'ils le peuvent, c'est qu'ils veulent le faire voir et le faire sentir aux autres " (II,8,4).

La conséquence de cette analyse est que l'intérêt de l'âme est dans tous les cas un intérêt spéculatif. Il faudra toutefois rendre compte de cette faiblesse ou de cette fascination qui rend possible, pour l'âme, la trahison de son propre intérêt. Mais cet intérêt spéculatif premier a une seconde conséquence : il fait que ce qui est premier, ce n'est pas le produit détaché de ses raisons, ni même la raison antérieure à ce qui la suit, i.e. la pratique, mais la raison en tant qu'elle englobe entièrement l'être - l'être agissant - et en rend totalement compte : cette raison couvrant la dimension de la pratique, c'est l'acte : non pas raison s'épuisant elle-même à son propre achèvement, mais raison persistant dans son propre être permanent. La production n'est que l'acte de la raison se faisant être elle-même comme raison dans sa perpétuation.

2) La sensation et la connaissance

Cependant, cette contemplation ne peut être comprise sur le modèle de la sensation. Qu'est-ce en effet que la sensation ?

Elle est d'abord rencontre avec un objet donné, telle que cette rencontre avec cet objet peut ne pas se faire, et que la raison d'être de cette rencontre ne soit pas donnée : elle est donc corrélatrice de l'absolue finitude du sujet, et de l'absolue contingence de la relation entre l'objet et le sujet. Si donc la contemplation est fondamentalement accès à la raison, et si elle est d'autre part possession assurée de l'objet, elle doit alors être comprise sur un tout autre modèle que celui de la sensation. Le problème est de savoir quel est le sujet de la sensation, et s'il se confond avec le sujet de la contemplation, auquel cas l'émergence de l'une ou l'autre de ces attitudes est pure contingence, ou s'il s'agit de deux sujets différents, auquel cas se pose le problème de leur jonction et de leur recouvrement. Plus généralement, la question est de savoir s'il est possible de concevoir une pensée dans la finitude, une pensée finie ; la réponse de Plotin est claire : ce qu'on appelle pensée est solidaire de l'infinitude, au sens où elle ne peut se concevoir comme soumission à un objet externe.

En second lieu, la sensation maintient l'extériorité de l'objet. Dans la mesure où elle est impression de l'objet sur l'âme, la sensation ne peut pas assurer la pleine possession de l'objet : si en effet une empreinte suffit à la connaissance, l'objet lui reste extérieur, non possédé dans sa totalité, non maîtrisé ; la contemplation suppose au contraire un mode d'accès à l'objet tel que celui-ci devienne entièrement intérieur à la connaissance, ou tel que la connaissance soit complètement coextensive à lui. C'est la définition de cette méthode d'accès à l'intelligible qui constitue le problème de la méthode de Plotin.

Remarquons en un premier temps que l'Intelligence n'incline pas vers l'âme, c'est-à-dire qu'elle ne se donne pas à l'âme passive (V,3,3) ; l'âme en revanche peut incliner vers l'Intelligence : ceci suffit à mettre en doute la validité de l'interprétation mystique du plotinisme : l'objet intelligible ne se donne pas, il s'atteint au prix d'une démarche active de l'âme, d'une ascension. Et si, d'une certaine manière, l'objet se donne dans l'extase, c'est au terme d'un processus de construction rationnelle, qui a pour but de structurer aussi bien l'âme que l'objet possible vers lequel elle tend : l'extase est au terme de la philosophie et dans la philosophie, et non l'autre de la philosophie.

Pour le moment, disons donc que l'objet ne se donne pas comme tel : il ne se donne que sous la forme de trace, telles celles que l'on trouve au fondement de l'expérience

amoureuse ou esthétique. Une trace est précisément la présence d'un effet révélateur de l'absence de sa cause ; ou la présence d'un effet qui n'est véritablement lisible qu'en tant qu'il renvoie à une cause inaccessible dans cette présence. Ainsi, la beauté d'un objet se révèle être une puissance interne d'unité irréductible aux rapports formels de ses parties (par exemple la symétrie). Elle est perçue comme l'effet d'une unité qui au sens propre n'est pas donnée. Seule l'émotion de l'âme, c'est-à-dire la sensation qu'a l'âme de l'impérieuse nécessité de la quête de cette raison unifiante est donnée.

L'intelligible apparaît donc sous forme de traces ; la raison en est double : elle réside d'une part, en ce que l'âme n'est pas entièrement intelligence, et d'autre part, en ce que l'intelligible n'est pas, dans ce cas, saisi comme acte, mais comme acte second, comme intelligible informé et non informant.

En un premier sens, l'âme n'est pas totalement intelligence : “ pour nous, nous sommes cette partie principale de l'âme, qui est intermédiaire entre deux puissances, l'une inférieure et l'autre supérieure, la sensation et l'Intelligence ” (V,3,3).

L'Intelligence ne se confond donc pas avec l'âme, comme le pensent les Stoïciens pour lesquels elle est la perfection de l'âme. Elle sera tout au plus un mode d'être accessible à l'âme, et qui demandera à l'âme une profonde mutation. Étant intermédiaires, il nous est possible de nous diriger vers l'Intelligence, mais nous ne sommes pas installés en elle : Plotin insiste constamment sur cette transcendance de la pensée, qui est aux antipodes d'une fonction psychique. Aussi la trace est-elle le corrélat ontologique de notre propre situation hors de l'intelligible et indique en même temps une relation avec lui, relation que l'on pourrait qualifier de contingente. La trace est la perception du nécessaire du point de vue du contingent, qui rend cette perception elle-même contingente ; elle n'est pas, bien entendu, un devenir contingent du nécessaire. De ce point de vue, l'accès à la contemplation est conditionné par un dépassement du point de vue même du contingent.

D'autre part, si l'intelligible est saisi comme trace, c'est qu'il n'est pas saisi dans sa plénitude : sa plénitude est d'être raison, c'est-à-dire totalité englobant l'existence de ce qui fait que ce qui est, est, et qu'il est ce qu'il est. C'est donc, au sens propre, l'acte engendrant ce qui est ; ainsi l'éclipse chez Aristote, et plus profondément, tout être chez Plotin. Or, dans la mesure où il n'est perçu que comme effet, retombée morte de l'acte vif qu'il est, l'intelligible n'est pas perçu dans son être réel. Ainsi, nous dit Plotin, il peut y avoir deux raisons : une raison informante, et une raison informée ; celle-ci n'est qu'une image de celle-là : l'intelligible n'est atteint que lorsqu'il se donne comme processus même de génération de l'être, c'est-à-dire comme acte. En fait, l'âme ne peut saisir dans son être l'intelligible parce qu'elle est elle-même effet, image (de l'acte intelligible), et non acte pur.

Mais si l'intelligible n'est pas donné à l'âme, s'il ne lui est donné que sous forme de trace, il est en revanche son vrai lieu : “ c'est lorsqu'elle regarde à l'intérieur de l'Intelligence qu'elle a, à l'intérieur d'elle-même, ses pensées propres et qu'elle agit. Et il faut dire que les seuls actes de l'âme sont les actes intellectuels intérieurs ; ce qui lui vient d'ailleurs est inférieur, et c'est une passion pour l'âme ” (V,1,3).

A partir de la trace qu'elle possède, l'âme doit donc retrouver son vrai lieu, c'est-à-dire l'être même en tant qu'il est entièrement possédé par la pensée. Il s'agit là d'un objet très précis, nommément une hypostase, corrélatif de l'application d'une méthode très précise, la méthode de purification et d'illimitation. Le premier point à souligner, c'est que l'objet n'est jamais véritablement et pleinement donné en dehors de la méthode qui le construit : il s'agit donc d'un objet entièrement rationnel.

La méthode de purification a une double dimension : elle consiste d'abord en un isolement de la trace ou de l'image, et donc en une constitution d'une image pure ; une image est pure si premièrement elle est simple, si secondement elle n'est pas référée à l'image consécutive de degré inférieur, troisièmement si l'on en saisit l'acte propre, c'est-à-dire l'être

ou essence ; ainsi, et pour immédiatement indiquer que le domaine moral (et le sens moral de la purification) n'est que l'une des interprétations de cette méthode générale, la purification morale consiste d'abord en une saisie de l'âme comme simple, c'est-à-dire, à ce niveau, une et non constituée de multiples fonctions corporelles (comme le serait par exemple une âme conçue comme harmonie), deuxièmement, en une saisie de l'âme détachée de ses images consécutives, ici l'information de la matière, et troisièmement en une saisie de son acte propre, précisément le désir de l'Intelligence : l'âme est ainsi constituée comme image pure de l'Intelligence : on est loin d'une interprétation ascétique ou mystique de la purification.

En un second temps, la méthode consiste en une illimitation. La limite, chez Plotin, n'est jamais conçue ontologiquement simplement comme épuisement, ou comme voisinage frontalier avec le non-être, mais toujours aussi dynamiquement, comme un entr'empêchement, pour parler comme Leibniz, comme conflit de l'être avec l'être : jamais le non-être ne peut limiter l'être. L'illimitation consiste donc en une production, à partir de l'isolement qu'elle présuppose, de la possibilité du plein développement d'une logique interne de l'être comme logique de l'acte pur. S'il n'est pas limité par un autre être, l'être déroule à l'infini son essence, c'est-à-dire qu'il s'actualise perpétuellement ou plus exactement, qu'il est perpétuellement dans la totalité et la plénitude de son actualisation, cette actualisation n'ayant par définition pas de limite : voilà pourquoi l'âme est toutes choses, comme l'Intelligence est toutes choses, de même que l'Un. Quant à son essence interne, sa structure si l'on préfère, elle n'est pas une limite, n'étant pas le résultat d'un empêchement : chaque hypostase en effet est une (unique), seules les images sont multiples.

Une telle méthode a donc pour résultat immédiat le passage de l'ordre du contingent à l'ordre du nécessaire, c'est-à-dire à l'ordre de la déduction : de l'être comme acte se déduit immédiatement et nécessairement l'être comme actualité. En second lieu, une telle méthode a l'avantage de fonder ontologiquement son propre point de départ : la trace en effet se comprend alors à partir de l'hypostase comme introduction dans la logique de l'être du point de vue fini, c'est-à-dire de l'empêchement ou de la limitation : l'image se présente alors d'emblée comme moindre être (dévoisement, mauvaise orientation), qui doit, pour être comprise, être située ou rapportée à l'être qui la fonde, c'est-à-dire qui doit être purifiée. Le problème, au passage, sera toutefois de rendre compte, dans cette logique de l'être, de la nécessité ou de l'inéluctabilité de la constitution de l'image. Or il se trouve que l'âme possède en elle-même une image de l'intelligence ; nous allons appliquer à cette image la méthode de purification, et ce, afin d'accéder à l'être même de l'intelligence dans sa plénitude.

3) Construction de l'hypostase intellectuelle

Le fait que l'âme ait accès, par sa partie la plus haute, à l'intelligible, ne la rend pas coextensive à l'intelligible. En effet, l'âme, même dans sa partie la plus haute (l'intelligence), a deux propriétés fondamentales : d'une part, elle est temporelle, et par là vouée à la succession de singularités discrètes ; d'autre part, elle est tournée vers l'extériorité et l'altérité, et non limitée à l'intériorité simple ou à la stricte réflexion : par là, elle est vouée à se médiatiser, essentiellement dans le langage.

Aussi la raison discursive ne peut-elle atteindre que l'idée, discrète, séparée, isolée, et non la pensée dans sa totalité : mais l'idée n'est pas l'être dans sa totalité et sa plénitude, elle n'est que le point ultime de la pensée et déjà presque retombée de la pensée. En effet, complètement individuée et déterminée, elle n'a plus, en dessous d'elle-même, que du pratique ; d'autre part, dans la mesure où elle est saisie comme un objet, c'est-à-dire hors de l'acte fondateur qui la génère (si en effet un tel acte était saisi, sa retombée ne le serait pas comme une retombée fixe, mais comme une genèse constante), elle ne possède pas au sens strict en elle-même sa raison d'être. Comme telle, elle est donnée dans une facticité absolue,

c'est-à-dire sans que soit corrélativement donnée sa nécessité interne. Ainsi saisie, elle n'est pas équivalente à l'être, c'est-à-dire à ce qui est toujours, à ce qui ne peut pas ne pas être, à ce qui possède en soi même sa raison d'être.

D'autre part, l'âme est médiation linguistique : elle apparaît en effet comme opération seconde de déroulement de ce qui de soi est enroulé, de ce qui de soi se tient en soi-même. Aussi l'être auquel elle accède à chaque étape de sa successivité discursive n'est-il qu'un être fragmentaire.

De plus, cet être ne peut non plus être opération de totalisation : la totalisation en effet, n'étant que totalisation d'une fragmentation, ne peut nous donner qu'une totalité seconde, médiante, c'est-à-dire qu'une image de la totalité. L'être identifié à l'ensemble des idées n'est donc qu'une image de l'être, c'est-à-dire, rappelons-le, un effet loin de sa cause ou une nécessité abordée du point de vue de la contingence. Or, l'être ne peut être atteint que comme totalité en acte, et non sommation d'effets. Il n'est donc pas le corrélat objectif et donc extérieur d'un acte (la connaissance intellectuelle). Mais s'il est vrai que l'âme atteint bien des objets, si son activité s'étend au contact des objets, elle est elle-même acte et plus profondément vie, pensée se faisant. C'est donc par une réflexion sur l'acte ou l'être qu'elle est elle-même, qu'elle pourra saisir l'être. En effet, la véritable trace est toujours trace intérieure, au sens où l'intériorité de l'âme est le point de coïncidence avec la vie, c'est-à-dire le point d'émergence de l'être et non de sa caricature objectale.

Or, quel est cet être de l'âme qui nous révèle la structure réelle de l'être ? Il est triple : essence, mouvement, repos. Essence, car il est dans la nécessité de la procession à partir de soi-même ; mouvement, car la pensée est recherchée ; repos, car elle est forme toujours une de la totalité qu'elle parcourt. Il suit de là qu'il est aussi identité et altérité. Nous retrouvons ainsi les cinq genres du *Sophiste*, par une démarche toutefois beaucoup plus claire du point de vue de sa méthode. En effet :

- l'acte de l'âme est ici atteint par purification, i.e. par séparation et isolement de l'âme, précisément par une distinction stricte entre l'âme et ses objets.

- il n'est donc pas atteint comme une donnée contingente, mais est immédiatement coextensif à sa raison d'être, qu'il est lui-même. L'intelligible (l'être) n'est donc rien d'autre que le retour de la pensée pure sur elle-même et ce d'un point de vue formel.

L'hypostase intellectuelle (l'Intelligence) n'est donc rien d'autre que l'illimitation de cette forme pure. Elle possède plusieurs dimensions.

D'abord, notre connaissance est mouvement, au sens où elle est éloignement et manque, et plus profondément temporalité et succession de singularités : l'Intelligence est au contraire accès à l'être en ce sens qu'elle n'introduit pas cette successivité dans son rapport à son objet. Immobile, elle "pense sans chercher, parce qu'elle possède ce qu'elle pense" (V,1,4). Cette possession sans recherche, ce "rassasiement" (V,1,7) amènent à poser que l'Intelligence est conjointement non déductive et non temporelle : l'éternité est la vie de l'Intelligence, ceci signifie d'abord que l'Intelligence n'est pas vouée à un accès fragmentaire et successif à l'être. Elle coïncide avec lui dans sa totalité : "l'Intelligence et l'être ne font qu'un" (V,9,8). Ce qui apparaît donc au niveau de l'Intelligence suprême, c'est le recouvrement absolu de l'objet par l'acte, l'intériorité absolue de l'objet : si en effet l'intelligence est constamment identique à l'objet qu'elle pense, elle se pense alors elle-même. Le problème de l'accès à l'objet, celui de l'accord avec l'objet ne se pose pas. La vérité à laquelle parvient l'intelligence est donc l'auto-évidence de l'affirmation de l'être : "elle n'a pas besoin de démonstration et de preuve, elle est évidente à elle-même (...) elle est à elle-même son plus grand témoignage que son objet est l'être réel ; la vérité essentielle n'est pas son accord avec autre chose, mais son accord avec elle-même ; elle n'énonce rien qu'elle-même ; elle est, et elle énonce son être" (V,5,2). Cependant, deux problèmes se posent en ce qui concerne cette thèse :

- Le premier problème concerne l'idéalité absolue de cet être. L'être n'est il alors que de l'être pensé ? Le traité V,9 refuse explicitement cette interprétation ; l'être ne se réduit pas à la forme de la pensée, il est antérieur à l'Intelligence : si la pensée pense, elle pense l'être. On peut dire qu'en ce sens, l'être exerce une contrainte nécessaire sur la pensée : cette contrainte quasi externe, cette loi de nécessité interne à l'être lui-même provient, nous le verrons, du nombre. Il restera à la fonder ontologiquement, c'est-à-dire à en comprendre la raison d'être.

- Le second problème est celui-ci : l'unité de la pensée se pensant elle-même amène-t-elle à poser l'unité de l'être ? A l'évidence, la thèse est intenable ; l'être est multiple, et si la pensée est pensée de l'être elle doit être pensée de la multiplicité : " elle possède tous les êtres, non pas dans leurs traits généraux, mais dans leurs détails, sans quoi, elle serait informe " (III,8,9). La coïncidence de l'Intelligence et de l'intelligible n'est donc pas une simple superposition de deux immobilités, mais mobilité, circulation, sans que ce mouvement toutefois soit ni temporel ni spatial : la pensée n'est pas repos dans la coïncidence avec un donné, mais acte : " il y a un désir dans l'Intelligence ; à chaque instant l'Intelligence désire, et à chaque instant, elle obtient ce qu'elle désire " (III,8,11). Coïncidant de toutes parts avec son objet qui est l'être, elle est constamment rassasiée, elle est l'éternité. L'éternité est la vie de l'Intelligence, ceci signifie qu'il convient de penser, pour penser l'Intelligence, l'un multiple, c'est-à-dire la possibilité d'un mouvement qui ne soit ni temporel ni spatial, qui pour l'instant n'est qu'hypothétiquement posé, mais est requis par la méthode de construction de l'Intelligence.

Il apparaît donc que la pensée est dualité : elle est une unité de multiplicité. Elle est une, puisqu'elle se pense elle-même, et deux, puisqu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle est mouvement : elle est donc détermination de la dyade par l'unité, unité du deux, et à ce titre, elle possède l'Un ; mais plus profondément, dans la mesure où elle est l'être véritable, c'est-à-dire dans la mesure où son unité avec la dyade est l'être lui-même, c'est cette unité même qui doit être fondée. L'unité de la pensée apparaît ainsi non comme unité première, mais comme image de l'unité, posant, en arrière d'elle-même, la réalité d'une unité fondamentale qui en quelque sorte garantisse la coïncidence de la pensée et de l'être : " l'être n'est que la trace de l'Un " (V,5,5).

En effet, l'être n'est autre que le résultat d'une unification, c'est-à-dire d'une application de l'unité à la multiplicité. Une telle unité appliquée n'est pas unité première, mais unité seconde, image de l'unité qui elle est mesure et non mesurée. L'intelligible ne peut donc se comprendre que sur l'horizon de l'Un, dont le premier caractère est d'échapper au domaine de l'intelligible : " on apprend bien, grâce à l'intelligible, l'existence de ce terme suprême, mais pour savoir quel il est, il faut sortir de l'intelligible " (V,5,6). Il convient toutefois de comprendre ce texte dans toute sa dimension, afin de le saisir non comme un appel à quelque démarche irrationnelle, mais comme achèvement de la démarche de régression rationnelle, et son renversement en démarche de déduction ontologique.

Que veut dire en effet qu'il faut sortir de l'intelligible ?

La première remarque est que c'est l'intelligence qui formule une telle exigence, et ceci en posant l'extériorité du premier principe par rapport à son domaine. Plus précisément, une telle exigence ne se formule et ne prend son sens qu'en tant qu'elle est le corrélat de l'acte d'Intelligence absolue, avec lequel elle se confond. En effet, l'Intelligence ne pose une telle exigence qu'en se fondant sur ses propres principes, dont elle construit la limite. Ces principes sont deux :

- d'une part, que l'Un précède toujours le deux ; ce qui signifie que la multiplicité éparpillement ne peut accéder à l'être que si l'on en comprend le principe d'unité interne ; et, ontologiquement, que le simple précède le complexe.

- d'autre part, que l'être en acte précède toujours l'être en puissance, dont il est la condition et le principe.

Ainsi l'Intelligence, qui est dyade et actualisation éternelle, ne peut se penser elle-même, ce qui, rappelons-le, est son acte propre, qu'en se pensant sur le mode de l'unité par participation. Elle fait donc surgir, dans son acte même, sur le mode de l'exigence logique, la nécessité de l'Un transcendant. L'Intelligence pose donc cette transcendance en se comprenant elle-même ; elle la pose comme son principe, en se comprenant elle-même dans la stricte essence de son acte, saisi comme acte d'unification. L'Intelligence apparaît ainsi comme le point central de construction de la hiérarchie des hypostases : saisissant l'âme comme reflet appauvri d'elle-même, se purifiant dans la saisie de son acte pur, elle pose du même mouvement la nécessité transcendante de l'Un.

Une seconde remarque s'impose, concernant la cohérence méthodologique de la pensée plotinienne. C'est que c'est en se constituant elle-même comme trace que l'Intelligence est capable de saisir dans sa totalité la hiérarchie ontologique. Plus précisément, l'Intelligence est la seule hypostase capable de se comprendre elle-même comme trace, ou de se comprendre dans sa place et dans son ordre ontologique ; ce n'est pas le fait de l'Un, dont nous verrons, au sens strict, qu'il ne comprend rien, ni de l'âme, dont il revient à l'Intelligence de comprendre le statut de trace. Cette auto-situation ontologique de l'Intelligence est le résultat de ses deux propriétés : d'une part elle est elle-même purifiée ou purification, dans la mesure où son acte est précisément détournement d'autre chose et retour en soi, constitution de soi comme acte pur ; d'autre part, elle accède par là même à la saisie de son principe, c'est-à-dire à la saisie du manque, du trou, de la distorsion d'avec soi-même ou de l'unité impossible comme condition même de son être : se posant comme mouvement (de totalisation), donc comme quête et désir, l'Intelligence se comprend ainsi comme béance de l'Un dans l'être, ou comme Un saisi du point de vue fini de l'être, c'est-à-dire comme trace. Ainsi peut-on interpréter la nécessité que l'Intelligence nous donne le fait que l'Un est, comme une contrainte logique contenue dans l'Intelligence, qui la contraint à se rattacher elle-même sur le mode de la participation à l'Un qu'elle n'est pas mais qui seul la rend possible.

Toutefois, nous dit Plotin, l'Intelligence ne peut pas nous faire connaître quel est l'Un : ceci semble donc définitivement contenir l'Intelligence dans les limites indépassables de la construction d'une topographie vaine, puisqu'elle se résumerait à la désignation d'un lieu à jamais inaccessible pour elle, même si par ailleurs il est accessible à une rencontre contingente du type de celle que procure la sensation. La question est donc de savoir si l'acte même de l'Intelligence s'épuise à dessiner ses propres limites, afin de renfermer ses prétentions à l'intérieur de ses limites.

Or la thèse de Plotin est tout autre : en effet, l'affirmation que l'Intelligence ne peut nous enseigner quel est l'Un constitue en elle même une saisie de ce qu'il est. En d'autres termes, l'acte par lequel l'Intelligence referme ses propres limites doit se comprendre non comme l'acte par lequel elle proclame l'au-delà de ces limites comme inconnaissable, mais bien au contraire l'acte par lequel elle le proclame comme " saisissable ". C'est sur une telle " saisie " qu'il convient de s'interroger.

Remarquons tout d'abord que le surgissement de l'Un dans le champ de l'Intelligence est le corrélat du mouvement même de celle-ci : tension permanente, unique direction, manque creusant constamment l'acte d'intellection, l'Un est partout lisible comme le point central autour duquel se déploie l'Intelligence, ou comme centre invisible du mouvement de l'Intelligence : il devient paradoxalement condition d'intelligibilité de l'intelligible. L'Intelligence " tourne autour de l'Un " en se tournant constamment vers lui. Comprendant qu'elle est dualité, elle le saisit comme unité principielle de cette dualité ; comprendant qu'elle est manque de l'Un, elle le saisit comme plénitude. Elle ne le saisit donc pas comme un objet

extérieur à elle-même, mais à partir d'elle-même, en elle-même ; c'est là le véritable sens d'une telle saisie : il s'agit d'une compréhension à partir du point de vue de la finitude, donc de la saisie d'une trace, mais comprise comme trace : en ce sens, se comprenant elle-même comme trace, l'Intelligence, dans une sorte de dépassement qui est en fait un renversement, saisit l'Un comme raison d'une telle trace toute proche cependant de son principe, trace première. Une telle saisie a toutefois une autre portée, dans la mesure où elle rend possible l'élaboration d'un discours sur l'Un. Ceci n'est possible qu'à condition d'élaborer une méthode fondant un tel discours.

Cette méthode est très clairement indiquée par Plotin : il s'agit de la méthode de contraction de pensée : " il faut donc contracter sa pensée jusqu'à l'Un véritable, étranger à toute multiplicité, l'Un qui a toute simplicité et qui est réellement simple " (V,3,16). Et si l'expansion propre de la pensée, ce mouvement par lequel elle fait être l'être est la variation de la relation et l'enchaînement infini de l'attribution et de la détermination, la contraction de pensée doit se comprendre comme la réduction de la pensée en un point un, en deçà du développement relationnel et attributif. L'instrument cathartique de cette méthode est la négation (V,5,6), qui est l'exact corrélat de la saisie de l'Intelligence par elle-même comme trace. Elle opère donc sur l'acte par lequel l'Intelligence, saisissant l'Un, le limite et le réduit à ses propres dimensions : la négation est négation des propriétés corrélatives de cet acte, c'est-à-dire négation de l'Intelligence elle-même dans sa fonction déterminante. Disant ce que l'Un n'est pas, l'Intelligence le constitue comme échappant aux limitations de l'être dont elle est elle-même la source.

Se connaissant comme mouvement, l'Intelligence sait qu'elle est multiple, acte multiplicateur et dissociateur et, par là, génératrice de multiplicité. Plus précisément, elle confère à la multiplicité le statut de corrélat de son acte même. La contraction de pensée consiste, par la négation de ce qui relève de cette activité dissociante, en une saisie, comme reliquat ou substrat non produit par elle-même, du point limite de dissociation nulle, du point auquel la dissociation n'est même pas commençante, c'est-à-dire de l'acte simple précédant toute dualité (V,4,1).

Se connaissant comme déterminante, et niant sa propre activité de détermination, elle produit l'Un comme l'absolu indéterminé. En ce sens, elle nie de lui tout attribut (V,5,15), tout nom (V,3,3 et 14), toute qualité : il est donc ineffable (V,3,13).

Se connaissant comme pensée, elle constitue l'Un comme au-delà de la pensée (V,3,10).

Se connaissant comme puissance relative, limitée par l'être auquel elle est coextensive, elle constitue l'Un comme puissance infinie, au-delà de l'être.

Nous sommes donc en présence d'une saisie de l'Un qui à la fois rend possible un discours sur l'Un tout en le constituant comme inadéquat à ce discours (V,3,14). Ceci constitue précisément le discours comme trace de l'Un, mais trace exactement connue comme telle, c'est-à-dire trace désignant immédiatement et à coup sûr un supplément extra-discursif que le discours fait être en ombre. En ce sens, le statut proprement philosophique du discours est la métaphoricité : " en parlant de lui, nous sommes obligés, pour indiquer notre pensée, d'employer des mots que nous ne voulons pas employer en toute rigueur. Il faut toujours les entendre avec un 'comme si' " (VI,8,13). Le discours n'est pas le moyen de saisie de l'Un, il n'est pas non plus son lieu de résidence. Il peut en revanche en être l'effet.

Une logique de l'Un est donc possible. En effet, une telle saisie nous fait accéder au principe suprême : on peut ainsi affirmer de l'Un qu'il est nécessairement principe (V,4,1), qu'il produit. Cependant, il convient d'examiner une telle proposition.

En premier lieu il convient de souligner que l'Un produit sans être en quoi que ce soit tourné vers l'extérieur ; il ne se meut pas : " ce qui vient de l'Un en vient sans qu'il y ait mouvement " (V,1,6). En effet, l'Un ne peut être compris sur le mode du manque : il est Un,

c'est-à-dire d'abord plénitude et perfection ; il n'a besoin de rien, et, au sens strict, il n'y a rien dont il puisse avoir besoin puisque, n'étant qu'un, et non l'autre d'un autre, il n'y a rien qu'il ne soit pas.

Il est alors nécessaire d'expliquer la raison d'être de cette production. Cette raison n'est autre que la nature de l'Un lui-même " quand il s'agit du principe antérieur aux êtres, l'Un, celui-ci reste en lui-même, mais, bien qu'il reste, ce n'est pas une chose différente de lui qui produit les êtres conformément à lui ; il suffit de lui pour les engendrer " (V,5,5). C'est donc par une stricte nécessité interne que l'Un produit, et sa production n'est rien d'autre que son propre acte. Cependant ceci pose un double problème :

- Le premier problème est celui de la modalité de cette production. En effet, si l'Un produit en vertu de son propre être, il ne peut pas ne pas produire. Il semble donc à la fois que lui-même, n'ayant pas de cause, soit dû au hasard, et que son acte, stricte expression de son essence, soit réductible à la plus rigoureuse des nécessités. Ces deux difficultés sont résolues dans le Traité VI,8.

- En ce qui concerne la première difficulté, elle est due à une mésinterprétation de la notion de hasard : le hasard n'est pas l'absence de cause, mais la " rencontre des causes " (VI,8,10). Or le concept même d'un premier exclut l'idée de cause antécédente : n'ayant pas de cause, il y a un barbarisme ontologique à faire du Premier l'effet du hasard.

- la deuxième difficulté est corrélatrice de la solution de la première : si le Premier n'est pas engendré, s'il est tel qu'il est par sa propre nature, il est donc absolument contraint par sa nature interne. Une telle objection repose sur une mésinterprétation de la notion de liberté : la liberté en effet peut se réduire à la stricte coïncidence avec les choses qui dépendent de nous, et donc à la maîtrise de soi ; une telle maîtrise toutefois n'est réelle et parfaite que si elle n'a pas d'alternative : la possibilité du choix est un signe d'imperfection et non de perfection ; inversement, la radicale identité avec soi-même de l'acte premier ne signifie pas l'absolue contrainte, mais l'absolue liberté " l'impossibilité d'aller au mal n'est pas une marque d'impuissance chez celui qui n'y va pas ; c'est de lui-même, et parce qu'il est lui-même qu'il n'y va pas " (VI,8,10). C'est ainsi dans le sens fondamental de l'*autarkeia* que l'Un peut être dit libre. Et s'il a une volonté, c'est en tant qu'il est acte, et non soumission passive à une cause externe, et non en tant qu'il est puissance de choix. C'est donc en utilisant le concept de toute puissance que le discours sur l'Un se rapprochera le plus de son objet. Il convient toutefois de ne pas séparer puissance et acte, mais de les faire coïncider, la puissance infinie ne débordant aucunement l'acte infini " en l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires ; c'est une puissance inébranlable et immobile qui est la plus grande possible parce qu'elle ne s'écarte pas de l'Un " (VI,8,21).

- le second problème consiste en la nature de cette production : dans la mesure où l'Un engendre une image de lui, le deux, i.e. l'Intelligence, il semble que sa production soit une sorte d'entropie, de tendance vers le moindre être ou la moindre puissance ; en d'autres termes, l'existence, après le Premier, d'un être de degré moindre, semble devoir trouver sa raison d'être dans la possibilité du moindre être au sein même de l'être maximum. Or, il n'en est rien. Au sens strict, en effet, l'Un n'engendre pas d'image, il n'engendre rien. Si quelque chose est engendré, si quelque chose vient à être, c'est en raison de l'existence, en face de l'Un, d'un principe de renvoi, plus exactement d'un principe d'arrêt. Il convient donc de rendre compte du processus global de la procession, et d'opérer la genèse de l'image.

II. La déduction génétique

1) Analyse de la procession

Le principe fondamental de la procession est celui-ci : “ tous les êtres, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi, le feu fait naître de lui la chaleur ” (V,1,6). En quel sens peut-on dire toutefois que cette production tend vers l'extérieur ? Non en ce que le principe de la production tend vers l'extérieur : il reste en lui-même, et ne se tourne pas vers l'extérieur. L'analyse de l'extériorisation se fait par deux biais :

- d'une part, l'acte même peut être dissocié en acte et raison : l'acte est raison d'un autre acte, en ce sens que dans l'unicité de l'acte premier peut être introduite une dissociation ou une dualité qui n'est que de pensée et est proprement la pensée : ainsi la réalité de second rang provient du seul fait de considérer l'acte premier non pas dans l'unicité de son être sans rapport à lui-même, mais dans la rupture logique du principe et de la conséquence ; en ce sens l'acte est raison de l'acte, au sens où, considéré comme antérieur à lui-même il est raison de lui-même comme acte, et, considéré postérieurement à lui-même, il est raison d'un autre acte : ainsi une source odoriférante n'est qu'elle-même, mais l'odeur qu'elle produit ou qu'elle est, sera en même temps raison de la production d'un corps odoriférant d'une part, et de la sensation de l'odeur d'autre part.

Cependant, une telle production n'est que stricte indétermination, pure altérité sans forme ni être. Vue du point de vue de l'Un, la totalité de l'être n'est que le grouillement infini de l'acte de l'Un : “ l'Un est toutes les choses, et il n'est aucune d'entre elles ; principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses ; mais il est toutes choses ; car toutes font, en quelque sorte, retour à lui ; ou plutôt, à son niveau, elles ne sont pas encore, mais elles seront ” (V,2,1). Aussi les métaphores les plus adéquates pour le décrire sont celles de la lumière (V,5,10), du rayonnement (V,1,6), de la source intarissable, en un mot d'un principe radicalement indifférent à l'être qu'il engendre ou qui participe de lui (VI,4,8).

Deux conditions sont requises pour qu'une telle émanation acquière le statut d'image, c'est-à-dire, rappelons-le, celui d'une conséquence non rattachée du point de vue de la nécessité à son principe, et coupée de son acte fondateur.

La première condition est dans l'arrêt de cette émanation et sa détermination par la pensée : la plénitude indéterminée éclate du fait même de la finitude que l'altérité introduit en elle. La pensée, en effet, ne peut en principe être équivalente à l'absolument infini, dans la mesure où elle est tentative d'accord avec l'infini : “ de l'Un vient, pour l'Intelligence, une multiplicité ; incapable de contenir la puissance qu'elle en reçoit, elle la fragmente et la multiplie, afin de pouvoir ainsi la supporter, partie par partie ” (VI,7,15). Cette fragmentation consiste en une détermination, c'est-à-dire en l'application du nombre, et en particulier de l'unité, image de l'Un, à la multiplicité. L'être est donc en ce sens la retombée de l'Un dans la multiple détermination de l'essence. La première condition du moindre être est la détermination, dont l'origine ne se trouve pas en l'Un, mais dans une extériorité.

Aussi la seconde condition se trouve dans la rencontre de cette émanation infinie et indéterminée avec l'extériorité radicale : la matière, qui est à la fois principe d'arrêt, de renvoi. “ S'il n'y avait pas de matière, rien ne subsisterait. Pas plus que le reflet n'existe sans un miroir ou une surface analogue ; si la nature d'une chose est d'exister en une autre, elle ne se produit plus quand cette autre n'est plus ; or, telle est la nature de l'image ; c'est ce qui est en une autre chose. Si l'image était une réalité dérivée de ses causes productrices, elle pourrait exister sans être en autre chose. Mais comme ces causes demeurent en elles-mêmes,

il faut bien, si elles ont leur reflet ailleurs, qu'il y ait là quelque chose pour leur donner place" (III,6,14). L'analyse de la matière doit donc avoir pour résultat de montrer que l'image n'a aucune réalité, sinon d'être la perception du Premier à partir de l'altérité et de l'extériorité ; en un second sens, elle a pour conséquence d'établir que l'Un n'est pas cause, qu'il ne l'est que pour nous, c'est-à-dire à partir du point de vue de la contingence indéductible.

2) Analyse de la matière

Le concept même de matière est de l'ordre de l'intelligible : les intelligibles en effet, étant déterminés, supposent nécessairement un indéterminé premier, substrat de toutes les déterminations ; ainsi, la matière à laquelle l'Intelligence accède en premier lieu est la matière intelligible : la matière sensible sera conçue sur le modèle de cette matière intelligible.

C'est en fait par la construction même de la méthode d'accès à ce qu'elle est que se constitue l'être de la matière : aussi on peut dire d'elle qu'elle est une simple opération, ou un résidu opératoire. Quelle est cette méthode ? Elle consiste en une division exhaustive, en une dichotomie qui atteint la "profondeur ténébreuse de l'être" (II,4,5), et donc en un dépouillement radical de toute détermination, c'est-à-dire de toute forme : " nous appelons matière ce en quoi il n'y a pas de forme du tout " (I,8,9). Elle n'a donc bien évidemment ni grandeur, ni masse, ni résistance, ni vie, ni être. Toutefois, et dans la mesure où la forme est le corrélat de l'Intelligence, en quoi pouvons-nous maintenir qu'elle est intelligible ?

Si l'intelligence est illumination de l'indéterminé par la forme, le dépouillement radical de toute propriété formelle est corrélatif de l'extinction totale de l'acte d'intelligence : conjointement donc, la matière est produite comme ténèbres (absence de forme), et comme absence de pensée ; la matière peut donc ainsi être définie comme la pensée de rien, c'est-à-dire la négation de la pensée. " On peut bien tenir, sur la matière, un discours suivi, mais, en voulant la saisir par la pensée, on n'arrive pas à la pensée de la matière, mais plutôt à la négation de toute pensée " (II,4,10). Un tel raisonnement, qui n'est pas enchaînement d'idées, mais atteinte de la pure vacuité d'idées, Plotin le nomme un " raisonnement bâtard " (II,4,12), suivant en cela Platon.

Il est donc possible de déduire deux propriétés fondamentales de la matière : la première est son éloignement absolu du Premier ; elle est la réalité de dernier rang ; c'est pourquoi, si le Premier est équivalent au Bien, la matière est ontologiquement le mal absolu : de par sa position elle ne reçoit pas la plus petite trace du Bien.

Secondement, en tant qu'elle est l'autre absolu de la pensée, c'est-à-dire le non-être absolu, elle n'a même pas assez de densité pour pâtir, elle ne peut même pas être affectée ; aussi ne peut-elle recevoir la forme, encore moins la conserver : la forme glisse sur elle, chassée par une autre forme et n'affecte en rien la matière qui persiste dans son altérité absolue, " encore plus impassible qu'un miroir " (III,6,10).

C'est donc sur la matière que bute la procession, non pas en ce sens qu'elle rencontre un obstacle, mais en ce sens qu'à un certain degré de succession d'actes, l'acte ne peut plus engendrer d'acte : limite toutefois qui n'est pas une limitation interne, mais une limitation du processus même de constitution de la série d'enchaînement des actes ; la limitation de l'être n'est que la limitation propre au processus fini de constitution de l'être : c'est en ce sens que Plotin peut dire que s'il y a une réalité de premier rang, il y a nécessairement une réalité de dernier rang : c'est en effet la marque même de la finitude que de hiérarchiser ce qui de soi ne peut se concevoir que comme plénitude ponctuelle.

Toutefois la matière a une autre signification : constitutive d'images, elle construit ontologiquement la possibilité du renvoi et du retour à l'Un, en ce sens d'abord qu'il n'y a retour vers l'Un nécessaire que parce qu'il y a eu éloignement, introduction du point de vue

de la finitude. Plus profondément, en ce sens que l'acte même de la procession ne peut se comprendre dans sa production, i.e. dans sa production d'images, que par une constante saisie, à chaque niveau de la hiérarchie, de la présence de l'Un. L'Un est donc principe en un double sens : source surabondante d'où émane une continuité hiérarchisée : " toutes choses sont donc comme une vie qui s'étend en ligne droite, mais la ligne entière est continue ; elle a des points différents ; mais le point extérieur ne périt pas dans celui qui le suit " (V,2,2). Il est également principe de connaissance, en ce sens que la saisie réelle de chaque degré de l'être présuppose sa saisie dans sa relation avec l'Un ; dans la mesure où cette relation se donne à nous sur le mode de l'absence, elle est l'objet d'une recherche, d'une quête et d'un désir : l'Un est donc équivalent au Bien.

Acte pur, le Bien ne devient cause que pour nous, i.e. que, pour nous, il se sépare de son effet, qui devient image. La constitution d'une telle image présuppose la possibilité d'un point de vue fini, c'est-à-dire d'un point de vue qui se distingue de la continuité de l'acte créateur ; ce point de vue, altérité radicale par rapport à l'Un, est rendu possible par la matière : incapable de recevoir l'Un, elle le fractionne en le renvoyant ; elle rend donc nécessaire et urgente la compréhension de ce retour lui-même comme quête du Principe perdu et rattachement à l'unité originelle : " ainsi, la seconde hypostase orientera vers lui la vie qui est en elle ; cette vie qui est une image de ce qui est dans le bien et qui la fait vivre " (V,3,16).

III. L'âme et le sensible

La troisième hypostase est sans doute celle qui pose le plus de problèmes de compréhension : en effet, elle engage à la fois une théorie de l'extériorité et une théorie de la hiérarchie dont nous pourrions dire qu'elle est entièrement axiomatisée, et qui remet en question toute vision naïve de l'homme et de sa vie.

Nous allons d'abord étudier le concept de vie.

1) La vie : les deux sens du mot

Dans sa détermination générique, la notion de vie s'articule à deux concepts majeurs, celui de multiplicité et celui d'unité. La vie désigne ainsi toute synthèse du multiple qui a pour résultat de produire une unité : ainsi, une pierre, pour autant qu'elle est une, est vivante ; en effet, l'unité étant toujours reprise du multiple par un retour formalisant vers l'Un, elle ne peut être comprise que sur le mode de l'acte : nous avons ici en un sens l'équivalent de ce que les Stoïciens appellent le *tonos*, qui est cette tension, cette force agrégative qui maintient ensemble les parties d'un tout ; mais, à la différence du *tonos* stoïcien, qui est conçu comme immanence du logos dans l'étant matériel, la vie, pour Plotin, est toujours une unification provisoire et fragile : elle est présence à la matière d'une forme qui vient d'ailleurs, et en ce sens elle est belle (le beau est en effet la forme), et elle est le bien (le bien est en effet l'Un présent dans l'être) mais elle peut se retirer de quelque degré de l'étant que ce soit, laissant derrière elle conjointement la laideur et le mal ; ainsi le cadavre.

Unification du multiple qui ne possède pas en lui-même son principe d'unité, la vie est ainsi conçue comme synthèse, plus précisément comme acte synthétique. Elle apparaît au fond dès qu'apparaît la dyade, c'est-à-dire dès que l'être se produit en dehors de l'unité : la vie est d'abord le fait de l'intelligence, qui constitue, nous l'avons vu, l'unité de l'être. Notons à ce propos les caractéristiques de cette vie de l'intelligence : actualisation toujours déjà actualisée, elle ignore l'inachèvement, le procès de constitution et donc le temps, elle est sérénité et transparence absolue de la pensée, qui se pense elle-même dans toute sa richesse

sans effort ou sans devenir. Ce qu'il importe de souligner à ce niveau, c'est que le paradigme théorique de la notion de vie ne comprend pas en lui-même la temporalité, pas plus que le mouvement local ou de génération et d'accroissement : il ne comprend en lui que le mouvement spirituel, c'est-à-dire la constante possibilité de considérer l'unité comme disjointe ou la disjonction comme unité : ce mouvement est un mouvement idéal, qui n'affecte en rien l'objet autour duquel ou à la surface duquel il se meut. La vie est toute autre que l'existence, elle est simplement, au fond, appropriation complète de l'intelligible, c'est-à-dire de sa propre infinité par la pensée, ou richesse pleinement possédée. En ce sens, nous pouvons dire que la vie c'est d'abord et essentiellement la pensée, et plus précisément, que c'est sur ce modèle de la synthèse sans procès de synthétisation que Plotin pensera la synthèse progressive de la vie de l'âme.

Cependant cette vie peut prendre l'allure non plus d'une synthèse toujours déjà faite, mais d'un procès de synthèse, d'un écart de soi à soi et donc proprement d'une existence qui se fait : c'est le sens trivial, au cœur duquel apparaît la dimension ontologique fondamentale du temps. Nous appellerons âme le principe de ce procès de synthèse. Nous dirions donc que l'âme, c'est le principe d'unification selon l'ordre de la temporalité, alors que l'intelligence est le principe de synthèse selon l'ordre du tout et de la partie ; nous distinguerions ainsi deux "vies" ontologiquement irréductibles l'une à l'autre : la vie de l'intelligence, c'est-à-dire l'éternité, et la vie de l'âme, c'est-à-dire le temps.

Or, la difficulté propre de la pensée plotinienne vient du fait qu'elle ne considère pas cette scission triviale comme évidemment pertinente au niveau ontologique ; en d'autres termes, la difficulté propre de cette pensée est de questionner l'évidence de la pertinence de l'usage du concept de temps comme fondement du degré ontologique spécifique que nous appellerions l'existence : peut-on dire que la dimension ontologique fondamentale de l'existence, c'est la temporalité ?

La réponse que nous allons tenter d'élaborer est une réponse négative. C'est-à-dire que la temporalité n'est pas le principe fondamental et absolu auquel on peut référer l'existence, et qu'elle est elle-même réductible à du "topique", c'est-à-dire à une problématique qui, elle, est fondamentale, celle des lieux. Plus, au fond, que le fait d'être structurée sur le mode de la temporalité, l'existence doit se comprendre comme une structuration topique : être ici ou là, regarder ici ou là. Ce que nous voudrions montrer, c'est que ce qui se dit sur le mode de l'opposition tranchée entre la structure proprement temporelle et la structure éternitaire, peut se dire de façon beaucoup moins tranchée si on le comprend sous sa vraie perspective, qui est une perspective topique. Ce qui est engagé dans une telle problématique, c'est le sens exact du rapport des deux sens du concept de "vie" : si la différence en est principielle ou structurale, l'identité n'en est qu'homonymique, au sens d'Aristote, et ne peut fonder aucun projet philosophique ; si au contraire la différence en est topique, et provient simplement du fait que l'on se situe "ici" ou "là", alors l'unité des deux termes est réelle, et peut fonder un projet philosophique précis : vivre selon l'intelligence, en d'autres termes, être comme des dieux.

En un mot, c'est la consistance théorique de l'intellectualisme de Plotin qui est en question.

2) La nature de l'âme

Il existe un procès : la pensée se fait peu à peu, le corps grandit à son rythme, change, s'actualise. Revenons un instant sur l'actualisation ; l'actualisation n'est en aucun cas passage de la puissance à l'acte, mais forme toujours pleine : l'acte, c'est la forme ; ainsi, l'acte du feu c'est la forme du feu ou son essence, mettons la chaleur ; le procès n'a donc bien entendu aucunement le sens d'une genèse de la forme, la forme est intemporelle et fixe ; le procès ne

peut se concevoir que comme conflit de formes, succession de formes qui se remplacent les unes les autres : ainsi, nous dit Plotin, devenir aveugle n'est pas une modification de forme, ce qui n'aurait aucun sens, même par une privation de forme, c'est simplement une autre forme, celle de la cécité qui prend la place de la première forme.

Si donc il y a un procès, c'est-à-dire une succession de formes, il est bien évident que le principe formel de ce procès est de l'ordre de l'intelligible, puisqu'il est don ou production de formes : lorsque l'artiste informe la matière et produit sa statue, il faut bien que de quelque façon il ait accès aux formes, et donc que quelque chose en lui soit "là-bas", près des formes, même si cette partie de lui les fait venir jusqu'ici. En effet, l'âme, et nous pensons qu'il faut absolument poser cette détermination comme première, est dans l'intelligible, elle est de plain-pied avec lui, en ce sens que c'est là-bas et là-bas seulement que sont les formes, les formes stables qui s'actualisent. Plus profondément, elle est dans l'intelligible, parce qu'elle est elle-même un intelligible, puisqu'elle est forme.

La première question qui se pose au sujet de l'âme est donc celle-ci : en quoi l'âme est-elle différente de l'intelligence ? Si l'intelligence est le principe de contemplation des formes, et si l'âme aussi doit contempler les formes pour pouvoir informer la matière, il apparaît que la différence de ces deux principes est problématique. Nous le voyons clairement en ce qui concerne l'âme du monde : "vivant dans la raison, elle donne au corps une raison qui est une image de ce qu'elle possède ; tout ce qu'elle donne au corps est une image de sa vie ; elle donne au corps toutes les formes dont elle possède les raisons ; or elle possède les raisons des dieux comme de toutes choses ; donc, le monde contient toutes choses" (IV, 3,10). Or il est clair que c'est l'Intelligence qui contient toutes choses, c'est même sa définition. Il semble donc, particulièrement en ce qui concerne le monde, qui contient toutes choses, que le principe ordonnateur, c'est-à-dire le principe recteur de la vie du monde soit l'Intelligence. Pourtant, ce n'est pas ce que dit Plotin, qui donne ce rôle à l'âme, dont il nous dit également qu'elle est une "image de l'Intelligence" (V,2,1).

Nous savons d'autre part que ce n'est pas la production ou l'information qui introduiront une différence ontologique suffisante ; dans son essence en effet, la production est et n'est que contemplation. Il convient donc de se demander en quoi exactement se fonde la différence entre l'Intelligence et l'âme : l'hypothèse qui semble se faire jour est la suivante : puisque l'âme est dans l'intelligence, que d'autre part elle est image de l'intelligence, qu'enfin, si elle produit, c'est en conformité à l'Intelligence et non en se différenciant d'elle, il apparaît, que, contrairement à ce que pose une pensée triviale, entre l'intelligence et l'âme, la différence ontologique est presque nulle, et que c'est dans ce presque rien que se joue le sens fondamental de l'existence humaine : ou il est perçu comme tel, auquel cas l'existence prend son sens authentique de vie intellectuelle, ou il n'est pas perçu, ou plutôt il est perçu comme écart réel, auquel cas l'existence se perd totalement, s'égaré loin de sa vérité. Nous pourrions éventuellement interroger le sens et le fondement de cette trivialité, comme position de l'écart maximum entre l'âme et l'Intelligence, et donc questionner la catégorie ontologique de la bêtise.

Il convient donc de se demander en quoi l'âme, entée sur l'Intelligence, n'est pas l'Intelligence. Les textes ici sont très énigmatiques : il y a, de fait, une déchirure dans la continuité intelligible, il y a une "sortie" hors de l'intelligible, une audace, un désir d'être soi, etc. "La nature curieuse d'action, qui voulait être maîtresse d'elle-même, choisit le parti de rechercher mieux que son état présent" (III,7,11).

Si nous tentons de rendre compte de ce statut de l'âme, nous ne pouvons le comprendre que comme l'existence de fait, au sein même de l'intelligible, d'une ponction, au double sens que l'on peut donner à ce terme : d'une part, d'un prélèvement, d'un arrachement, et d'autre part d'une ponctualité, d'une détermination d'un point particulier à partir duquel se constituera une partition. En effet, qu'est-ce que l'intelligence ? La totalité de

l'être donnée dans un seul et même acte dans sa plénitude ou sa "planitude" sans accroc. L'âme, c'est au contraire la totalité de l'être, mais donnée à partir d'un point, et structurée comme horizon du proche et du lointain. Plotin a une métaphore éclairante à ce niveau : la science, c'est la totalité du savoir, résidant dans des théorèmes, mais telle que cette division en théorèmes soit inessentielle par rapport à la belle totalité du savoir ; l'âme au contraire doit accéder à la science, et pour cela partir d'un théorème et s'élever graduellement à la totalité des théorèmes.

L'âme peut donc être définie à la fois comme le principe de l'arrachement à l'Intelligible et comme le principe d'ancrage dans l'intelligible de l'arraché à l'Intelligible. Comment se fait cet arrachement ? La réponse de Plotin est double : formellement, il est déductible, au sens où un tel degré d'être - l'être séparé - est déductible du processus même de la procession ; l'âme est entièrement dans l'Intelligible, ou il n'y a rien d'intelligible dans le fait de l'âme ; mais dans sa structure ontologique propre, il n'est pas déductible : en effet, l'être propre de l'âme c'est justement l'arrachement à l'intelligible, c'est-à-dire que son être propre consiste en ce fait de ne pas être déductible. Notons à ce niveau que Plotin, outre le fait qu'il inaugure l'analyse de l'existence comme contingence radicale par rapport à l'être intelligible, inaugure également la pratique herméneutique : l'existence, si elle n'est pas déductible, est susceptible d'une description et d'une interprétation.

Dès lors, l'arrachement peut se décrire à la fois comme parcellarisation et comme éloignement. L'âme contient toutes les raisons, mais pas toutes également développées ; elle est unité, tentation de l'unité, mais non unité vraie, c'est-à-dire unité de la totalité : elle se constitue comme unité séquentielle, comme unité fragmentaire procédant d'une raison dominante. En ce sens, elle est plus loin du principe : autrement dit, elle doit accéder au principe, et n'est pas de plain-pied avec lui. Tenter de penser l'existence, pour Plotin, c'est tenter de penser cet éloignement ; c'est là une entreprise excessivement difficile.

Partons du fait de l'être de l'âme : l'âme se présente comme une puissance qui se tourne vers le dehors, décide d'être soi, c'est-à-dire unité et totalité. Une telle proposition ne peut absolument pas être entendue comme une attraction ou un vertige dû à la matière : l'âme n'est en rien matérielle, et la structure âme n'est en rien due à la présence de la matière : "pour nous, nous pensons que la cause productrice du monde n'est pas que l'âme s'incline vers la matière, c'est plutôt qu'elle ne s'incline pas ; car s'incliner, c'est évidemment oublier les intelligibles ; et si elle les avait oubliés, comment façonnerait-elle le monde ?" (II,9,4). Donc, la liaison avec la matière n'est en rien l'explication de l'acte propre de l'âme. D'autre part, toute explication de type psychophysiologique est définitivement rejetée par Plotin : qu'il y ait de la matière animée est d'une part quelque chose qui n'est absolument pas évident et qu'il faudrait établir ; d'autre part, à supposer que nous l'établissions (ce qui, au passage, est très problématique et pose d'énormes difficultés théoriques : c'est le sens de la question "qu'est-ce que l'animal ?"), l'existence de l'animé ne fonde en rien une théorie de l'âme : c'est parce qu'il existe de l'âme qu'il peut éventuellement y avoir de l'animé, et non l'inverse, qui serait une pétition de principe. Enfin, on pourrait très bien concevoir un monde vivant de purs esprits, de pures âmes sans corps.

Donc, la matière n'explique en rien l'âme, et la "sortie hors de l'intelligible" ne peut s'entendre comme une chute vers ou dans la matière : non pas une raison externe, mais une raison interne : "chaque chose se cherche elle-même, et non pas une autre ; les allées et venues hors de soi sont dues à la vanité, ou imposées par la nécessité ; être davantage, pour une chose, ce n'est pas devenir multiple ou grandir, c'est être à soi-même ; or, elle est à elle-même quand elle se concentre en elle-même" (VI,6,1). Or quelle est la chose qui essentiellement est en elle-même ? C'est l'Intelligence, c'est-à-dire la pensée de soi-même dans la totalité et comme totalité. Ainsi, ce que l'on doit entendre par cette sortie, c'est l'adjonction, ou la substitution au point de vue de l'intelligible d'un autre point de vue. Quel

est le point de vue intelligible ? C'est celui du primat de la totalité : l'acte (par exemple la pensée est acte de penser la totalité au cœur de laquelle se dessine, avec une infinie fluence et mouvance une infinité de découpages sans rigidité ni fixité). Certes, cet acte total est bien composé d'actes particuliers, les essences et les consécutives ou les rapports, mais ils n'existent et ne prennent sens que comme moments de cette totalité dont ils ne sont bien entendu que des constituants idéaux.

Or, la sortie de l'intelligible, consiste à poser une unité partielle, une synthèse partielle : un acte particulier, ou une séquence d'acte, non plus dans son rapport idéal et constitutif à la totalité des actes, mais en quelque sorte comme une entité autonome. Cette autonomisation consiste d'abord en une séparation, puis en une actualisation de cette séparation. Par exemple, telle figure du monde, tel animal, tel homme. L'âme, c'est donc le principe qui explique que prenne densité ou sens cette séparation, que la rupture avec l'intelligible ne soit pas seulement une fiction intellectuelle, mais une réalité irréductible. Cette rupture a d'abord la figure d'un estompement de la totalité, d'une accentuation d'un aspect fragmentaire de la totalité intelligible, de la constitution d'une série à partir d'un point de démarrage aléatoire : semblable à la raison séminale, qui contient, plus puissamment active, la raison d'être de telle série de développement biologique, bien qu'elle contienne aussi, atténuées, toutes les autres raisons, l'âme prélève et accentue une partie de la rationalité intelligible à laquelle elle participe, et, en quelque sorte, la prend en charge. C'est là véritablement la passion constitutive de l'âme : on sait en effet que Plotin définit la passion comme un regard détourné par rapport à la rationalité systématique. L'âme est donc le principe par lequel des moments purement abstraits de la totalité rationnelle se scindent, se groupent, prennent une densité et en quelque sorte une unité : très précisément, l'âme est conçue sur le mode de l'opérateur mathématique de la partition. Que par exemple l'homme ait une âme, ou qu'il y ait une âme de l'homme, ceci signifie que l'homme n'est pas un découpage abstrait et sans réalité dans une totalité intelligible dans laquelle il est intégré, comme le serait, par exemple, le 'moins rouge' ou le 'tiers', mais que ce découpage atteint une totale autonomie. Exister, en un premier sens, c'est donc ne pas être coextensif à l'Intelligence totale, n'être coextensif qu'à une portion fragmentaire de l'Intelligence. L'âme est donc le principe qui explique qu'il y ait du fragmentaire ou du séquentiel, en un mot du fini.

Notons donc en ce sens que la première dimension constitutive de l'âme n'est pas la temporalité, qui sera la dimension seconde et déduite. La dimension fondamentale de l'âme est cette partition, cet exil en quelque sorte, sa constitution comme espace de chute, dimension dont sera déduite sa temporalité. Mais premièrement, ce qui en est déductible, c'est que tout accès pour elle à la totalité est médiat : les deux médiations fondamentales sont le raisonnement et le langage (IV,3,18). C'est là sans doute le point le plus difficile de la doctrine de Plotin.

Partons de l'âme du monde. Quelle est la différence entre l'âme du monde et l'Intelligence ? C'est, si l'on veut, la différence entre une formule constituée d'un nombre fini de variables libres et la même formule constituée d'un nombre fini de variables déterminées. En ce sens, l'âme du monde, qui est dans l'Intelligible, contient bien tous les êtres ; mais son acte propre consiste non pas à circuler indéfiniment dans cette totalité, mais en quelque sorte à figer, à faire prendre une partie de cette totalité : l'âme du monde contient, en ce lieu où elle est, telles et telles déterminations et pas plus. Si l'on veut, nous pouvons le dire sur le mode de la temporalité : l'âme du monde contient à chaque moment l'état présent du monde, elle fournit les raisons de cet état présent, et non de l'état passé ou futur. De même mon âme est soit douleur, soit joie, soit enfant soit adulte, mais pas tout en même temps. Une telle métaphore temporelle toutefois n'explique rien, et doit au contraire elle-même être expliquée.

Pour permettre de comprendre la distinction de la finitude et de la temporalité, qui n'est que l'effet de la finitude, et non la structure même de la finitude, nous partirons d'un texte très étrange et très riche : IV,4,6,7,8.

Il dit en substance la chose suivante : que les âmes des astres, qui ont un mouvement absolument régulier et circulaire, n'ont pas de mémoire, ni de futur, donc plus généralement pas de temporalité, parce qu'elles n'ont pas de souci d'autre chose qu'elles-mêmes, qu'elles sont absorbées tout entières dans leur acte qui est toujours parfait. Que donc cet acte ne peut pas être compris comme se déroulant dans le temps. Et qu'inversement, elles n'auraient la dimension de la temporalité qu'à deux conditions, qui sont d'une part de passer devant des objets différents d'elles, en particulier les différents signes du zodiaque, ce qui au fond n'a pas véritablement lieu, et secondement, d'y prêter attention.

Ce texte nous éclaire sur un certain nombre de points : d'une part, l'âme est un acte, c'est-à-dire la puissance d'une raison ; plus précisément, elle a son acte propre, qui est " l'actualisation " de la séquence formelle dont elle s'est chargée : ainsi, un astre a son acte propre, qui est son mouvement ; en ce sens, elle doit donc se comprendre comme parcellarisation de la raison totale, c'est-à-dire de l'intelligence ; ainsi, l'acte de tel astre est une fragmentation, un découpage sur le mouvement total de l'univers, c'est-à-dire du ciel entier.

En second lieu, cette raison ne se développe que par rapport à elle-même ; ce qui signifie que, au regard du principe d'identité, donc au regard de la nécessité logique, une telle âme est son essence de toute éternité ; en troisième lieu, au regard de son rapport avec les autres essences, son essence apparaît comme mouvement, ce qui ne signifie pas qu'elle ne l'est pas en soi : elle est en soi mouvement spirituel ; mais qu'elle n'apparaît comme développement spatial et temporel que dans sa relation aux autres : précisément, le mouvement consiste à être en face ou ne plus être en face de l'autre ; enfin, ce mouvement ne fait apparaître la mémoire que s'il est décentré, et se perçoit non comme réalisation de l'essence, mais comme instauration de successivités relationnelles dans la réalisation réciproque des essences : ainsi le temps n'est la vie de l'âme que parce que l'âme vit inessentiellement son acte propre et essentiellement sa relation à l'altérité, par exemple celle du corps ou des autres âmes. Aussi Plotin peut-il dire qu'une âme détachée du sensible n'emporte avec elle presque pas de souvenirs, c'est-à-dire, pas d'autres souvenirs que ceux liés à sa propre limitation.

C'est à partir de cette potentialité de se détourner de la totalité, donc de se détourner de soi, que s'instaure la possibilité de l'information de la matière et de la constitution des mises en ordre du sensible. Au fond, au sens strict, il n'y a pas d'information de la matière : toutes les raisons contenues dans l'intelligence, reprises fragmentairement par les âmes, et en ce sens, présentes dans leur versant extérieur, rencontrent la matière sur laquelle elles rebondissent, comme des reflets dans un miroir.

Mais l'âme peut être fascinée par ce reflet comme par un sortilège : c'est le sens du " second regard " dont nous parle III,9,3. Le sens concret de l'inattention à son propre acte et du positionnement par rapport à un autre lieu est le souci : souci d'un corps, dont le mouvement n'est ni assuré ni régulier ; précisément, l'âme adjoint sa raison en quelque sorte supplémentaire à la raison ténébreuse du corps ; le corps en effet a sa raison : hors de lui, dans l'ordre du monde auquel il appartient, dans le pattern rationnel global que l'âme du monde constitue en constituant le monde : mais en ce sens, il n'est pas vivant, c'est-à-dire pas repris dans une synthèse propre : corps mondain, il est livré au train de la vie élémentaire ; il y a donc bien une légitimité de la biologie, mais c'est la légitimité de l'objectif, non du vital ; aussi le corps ne peut-il accéder à l'unité synthétique de la vie, être un, c'est-à-dire vivant, que s'il colle à l'âme, que si l'âme prend soin de lui : puissante analyse de Plotin, qui voit la vie comme transfiguration du simple 'là' de l'organique en une synthèse intentionnelle

qui est essentiellement un projet : l'âme investit le corps, lui donne son unité, c'est-à-dire constitue à partir de ce simple fragment biologique une ligne intensive de développement d'une séquence rationnelle, autrement dit un projet existentiel ; aussi peut-on dire que l'âme a le corps qui lui convient, ce qui signifie que le point de vue de l'intentionnalité englobe et donne sens au fait organique dans son ensemble : c'est au fond parce qu'il y a l'âme de l'homme, dotée des puissances qu'elle a, que le corps de l'homme vient à l'existence comme unité spécifique.

On comprend en ce sens la hiérarchie aussi bien que le nombre des âmes : il y en a autant que de sections possibles dans la totalité, ils sont tous deux liés à leur puissance interne de coïncidence avec la totalité. Nous appellerons âme du monde celle qui réussit à embrasser en elle la presque totalité du contenu intelligible ; elle est malgré tout sérielle et fragmentaire, et en ce sens elle est liée au mouvement ; mais elle n'est pas véritablement temporelle, en ce sens que sa temporalité est la plus proche possible de l'éternité.

Cette puissance maximale de l'âme du monde est corrélative du fait que la seule altérité à laquelle elle se mesure est l'altérité infinie de l'Intelligence.

En revanche, les autres âmes ont des puissances limitées, relatives au degré de fragmentation du rationnel qu'elles supposent ; ceci se traduit par le type de corps auquel elles sont liées : corps au mouvement spécifique, rectiligne vers le bas, et donc source de distraction autant que de fascination ; l'âme doit prendre soin de ce corps, c'est-à-dire modifier son mouvement propre, ou l'interpréter en fonction de ce mouvement autre qu'est celui du corps ; aussi Plotin nous dit-il qu'il y a deux désirs en nous : le désir propre du corps, et celui de l'âme qui s'entrelace et se combine à celui du corps ; il s'agit là simplement d'un problème d'orientation de l'attention : ce que veut nous dire Plotin, c'est que l'incarnation n'est pas en soi un statut ontologique, elle ne porte pas en elle-même son propre sens. Elle doit être reprise dans un mouvement spirituel, qui la dessine soit comme réalité ultime, réalité - butoir (ainsi la philosophie épicurienne), soit comme simple accident qui n'affecte en rien le devenir de l'âme.

En ce sens, le problème qui se pose est fondamentalement celui de l'individuation. L'âme n'est individuée que pour autant qu'elle se détourne d'elle-même, c'est-à-dire de ses raisons internes, et qu'elle se tourne vers l'autre. Partons de cette proposition que l'âme tourne autour de l'Un, du Bien. Ceci ne signifie pas plus tout d'abord que le fait que l'âme, comme l'Intelligence, n'est pas coextensive au Bien, c'est-à-dire au tout indifférencié, et qu'elle se trouve d'abord confrontée à sa propre limitation. L'identification au bien suppose donc une adjonction, au sens où l'âme de l'homme par exemple, si elle veut se comprendre dans sa vérité, qui est parcellaire, doit se joindre l'âme des animaux et du monde pour comprendre la totalité de ce qu'est l'âme, et se comprendre du même coup comme partie, chute. Le mouvement circulaire autour du bien, en effet, n'est pas un mouvement local, mais un mouvement spirituel, qui fonctionne comme adjonctions d'actes : tel acte, plus tel acte font le mouvement de l'âme. En ce sens, la vérité de l'âme consiste en une communauté avec toutes les autres âmes : " Toutes ne font qu'une " (III,7,13), communauté qui nous permet de dépasser aisément la distraction ou l'arrachement second qu'est la liaison au corps ; en d'autres termes, il n'existe qu'une structure temporelle unique, qui est compréhensible à partir de la révolution du ciel, c'est-à-dire à partir du mouvement de l'âme autour du bien, mouvement qui " imite l'intelligence " (II,2,1).

En ce sens, se comprend la dimension exacte de l'individualité : au sens second (le " second regard "), elle est particularisation, collusion de l'âme et du corps, constitution d'un mouvement résultant du mouvement linéaire du corps et de celui de l'âme, qui " a une puissance qui tourne autour d'un centre " (II,2,2). Mais la tâche proprement philosophique consiste à se dégager de ce " second regard ", et donc ne plus se concevoir comme partie, particulier, peut-être même plus comme " un tout particulier " (II,2,2), ce qui est la définition

de l'homme, mais à se fondre dans l'âme universelle, c'est-à-dire à lier son mouvement à ce mouvement total qui imite l'Intelligence.

Il conviendrait à partir de là, d'analyser les formes variables du dégagement et de les hiérarchiser : vertu politique au plus bas degré, expérience de l'amour et de la beauté ensuite, comme accès à la perception de la trace de l'Un, dialectique, comme mouvement d'instauration d'une autre temporalité que la temporalité corporelle rectiligne, face à face avec l'Un enfin, comme moment ultime de l'échappée à soi.

Pour citer cet article

Pierre Géraud, « De la méthode : la rationalité chez Plotin », (1997), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.