Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin

Autor(en): **Hadot, Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **5 (1960)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660830

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

III

PIERRE HADOT

Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin

ETRE, VIE, PENSÉE
CHEZ PLOTIN ET AVANT PLOTIN

Pour le néoplatonisme postérieur à Plotin, la triade de l'être, de la vie et de la pensée représente à la fois une interprétation de la structure de l'être en soi et une explication de la constitution des êtres particuliers. L'être est conçu comme un acte d'autoposition en trois moments: simple position de soi, puis sortie de soi, enfin retour à soi. Mais cette position de soi, c'est l'acte d'être non encore déployé, cette sortie de soi, c'est l'acte de vivre, ce retour à soi, c'est l'acte de se penser; ainsi, l'acte d'être est triple et un, chaque acte plus particulier contenant les autres. Quant aux êtres dérivés de l'être premier, de la vie première, de la pensée première, ils participent plus ou moins de ces trois caractères, suivant leur nature propre.

Dans son beau commentaire sur les *Eléments de Théologie* de Proclus, M. Dodds [1] a fait remarquer que l'on pouvait déceler déjà chez Plotin une tendance à distinguer au sein du νοῦς, au sein de la seconde hypostase, la triade de l'être, de la vie et de la pensée. M. Dodds a énuméré les principaux motifs de cette distinction, notamment l'influence très importante du *Sophiste* (248 *e*) de Platon.

Cette tendance de la pensée plotinienne mérite d'autant plus d'être étudiée pour elle-même que l'abondance et le caractère des passages où on la trouve laissent bien supposer que cette doctrine n'a pas été élaborée par Plotin lui-même, mais qu'il l'a reçue, tout en l'assimilant avec son originalité si particulière. Il peut être intéressant de constater cette continuité des schémas philosophiques scolaires au sein de la transformation radicale de la pensée philosophique provoquée par Plotin.

[1] E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, pp. 252-253.

posséderait véritablement, comme si l'on croyait qu'elles doivent n'être qu'aux degrés inférieurs et postérieurs de la réalité...), si tel est bien l'être, il ne doit être ni un corps ni le substrat des corps. »[1]. Ici apparaît nettement la liaison entre la doctrine de la substantialité de l'incorporel héritée de Numénius et la *définition* de l'être comme vie et comme intelligence héritée du *Sophiste*. Il est très caractéristique que Plotin ne retienne, pour la définition de l'être, que la vie et l'intelligence parmi tous les caractères que Platon, *Sophiste* 248 *e*, énumère: le mouvement, la vie, l'intelligence, l'âme. Il est difficile de ne pas reconnaître que Plotin, recevant la doctrine de la substantialité de l'incorporel, reçoit en même temps une définition, déjà classique, de l'être comme vie et comme intelligence.

On retrouve le même groupement d'idées dans un autre traité de la seconde période, *Que les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence:* pour les Stoïciens, l'intelligence, la vérité sont des êtres, c'est-à-dire sont corporels; au contraire, les intelligibles, les objets de pensée, les énoncés, ne sont que des incorporels et n'existent pas vraiment. Plotin va donc montrer, contre eux, que ces incorporels que sont les intelligibles existent réellement et absolument. Pour affirmer cette réalité, Plotin recourt une fois de plus à la définition de la réalité comme vie et comme intelligence: « Ou bien les intelligibles sont privés de sentiment, de vie et d'intelligence (ἀναίσθητα καὶ ἄμοιρα ζωῆς καὶ νοῦ), ou bien ils possèdent l'intelligence. S'ils possèdent l'intelligence, il y a à la fois en eux les deux choses, la vérité et la première Intelligence; et nous aurons à chercher quelle est ici la manière d'être de cette vérité, de cet intelligible et de cette intelligence: consistent-ils en une même chose et sont-ils à la fois ?... Mais s'ils sont privés d'*intelligence* et de *vie,* pourquoi dire: ils sont des êtres ? »[2].

[1] III 6 (26), 6, 10-32. [2] V 5 (32), 1, 32-38.

Comme le texte précédent le montre assez nettement, en cette seconde période de l'activité littéraire de Plotin, la définition de l'être comme vie et comme intelligence tend à devenir une définition de la vie de l'intelligence elle-même, une description de l'activité intellectuelle première. C'est dans le second traité *Sur les Genres de l'Etre* [1] que l'exégèse plotinienne du *Sophiste* se révèle comme la plus originale. Par une méthode d'analyse réflexive [2], très neuve, Plotin découvre que l'âme est une essence vivante et pensante, qui cherche à se contempler [3], et remontant de l'âme à l'intelligence, il conçoit celle-ci comme l'essence vivante et pensante par excellence. Les genres de l'être du *Sophiste* (254-255): être, mouvement, repos, identité et altérité, apparaissent comme les différents aspects sous lesquels notre intelligence morcelante saisit la vie unique de l'intelligence [4]. Mais c'est bien parce que la réalité intelligible est douée de vie et de pensée que cette multiplicité de points de vue est possible: « Quiconque a vu, d'ensemble, cette puissance à multiples faces, écrit Plotin dans le traité *Sur l'Eternité et le Temps,* contemporain du précédent, l'appelle *substance,* en tant qu'elle est comme un sujet, *mouvement* en tant qu'il voit la *vie* en elle, *repos* en tant qu'elle reste absolument dans le même état, *altérité* et aussi *identité* en tant que toutes ces choses forment ensemble une seule unité. Puis, inversement, il réunit tout cela en une unité, en sorte que l'ensemble soit une *vie* unique; il rassemble l'altérité, l'infinité de l'acte, l'identité sans différence, la *pensée* ou la *vie* qui ne vont pas d'un objet à un autre, en un mot, il considère ce qui reste toujours identique et sans interruption, et voyant tout cela, il voit l'éternité, cette vie qui demeure toujours identique, toujours présente, possédant la totalité. » [5]. L'unité de l'être, de la vie et de

[1] VI 2(43), 6, 1-8, 48. [2] Cf. E. Bréhier, Plotin, *Ennéades*, t. VI, Paris, 1936, p. 37. [3] VI 2 (43), 6, 16: οἷον δὲ θεωρεῖν ἐπιχειροῦν ἑαυτὸ πολλά. [4] VI 2 (43), 7, 1-8, 48. [5] III 7 (45), 3, 11-17.

Comme l'a souligné M. Dodds [1], c'est en premier lieu dans l'exégèse du *Sophiste* 248 *e* que l'on peut reconnaître la présence de la triade être-vie-pensée chez Plotin. On se souvient de ce fameux passage de Platon où celui-ci, reconnaissant que l'être, pour être connu, doit pâtir, donc être en mouvement, n'hésite pas à conclure que l'être n'exclut ni la vie, ni la pensée, ni le mouvement: « Eh quoi, nous laisserons-nous aisément convaincre que ce qui est complètement l'être dans sa totale plénitude et dans son achèvement puisse être sans posséder une intelligence, et possède une intelligence sans avoir la vie, que possédant la vie, il ne puisse avoir une âme... ? » [2]. Mais, alors que Platon défendait la vitalité de l'être contre des idéalistes [3] revendiquant l'immobilité totale de l'être, c'est contre le matérialisme stoïcien que Plotin, dans ses premiers traités surtout, utilise cette formule platonicienne. Définissant la nature divine ou la nature de l'intelligence [4], il reproduit une argumentation traditionnelle dans l'école platonicienne, dont Numénius [5], par sa doctrine de l'incorporel, semble le meilleur témoin avant Plotin. « L'être, écrit Plotin [6], n'est pas un cadavre, comme de la pierre ou du bois, mais il doit être vivant, jouir d'une vie pure, pour autant qu'il subsiste seul et de lui-même. » Ou encore cette formule [7] analogue: « L'être n'est pas un cadavre, car il a la vie et l'intelligence. » L'expression

[1] *Ibid.* [2] J'utilise ici la paraphrase de L. Robin, dans *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* Paris, 1957, p. 107, parce qu'elle me semble insister avec force et clarté sur le sens qu'il faut donner à τὸ παντελῶς ὄν. [3] Cf. L. Robin, *ibid.*, p. 107. [4] Plotin, *Enn.* IV 7 (2), 9, 1: ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι; IV 7 (2), 10, 1: τῇ θειοτέρᾳ φύσει; V 9 (5), 3, 1: ἐπισκεπτέον δὲ ταύτην τὴν νοῦ φύσιν. [5] Cf. p. 109, note 2. [6] *Enn.* IV 7 (2), 9, 23: τοῦτο τοίνυν τὸ ὂν πρώτως καὶ ἀεὶ ὂν οὐχὶ νεκρόν, ὥσπερ λίθον ἢ ξύλον, ἀλλὰ ζῶν εἶναι δεῖ, καὶ ζωῇ καθαρᾷ κεχρῆσθαι, ὅσον ἂν αὐτοῦ μένῃ μόνον. J'ai utilisé généralement les traductions d'E. Bréhier, me réservant le droit de les modifier légèrement, en certains cas. [7] *Enn.* V 4 (7), 2, 44: Τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν. VI 9 (9) 2, 24: ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν οὐ· γὰρ δὴ νεκρόν.

οὐ νέκρον, qui revient trois fois, montre bien qu'il s'agit d'une polémique antistoïcienne. Plus tard, Plotin, dans le premier traité *Sur les Genres de l'Etre* [1], reprochera à la doctrine stoïcienne de prendre, pour premier principe, ce qui est privé de vie et d'intelligence, c'est-à-dire la matière. Numénius affirmait contre les stoïciens que l'être doit être incorporel et que les corps ne sont que des cadavres [2].

Cette utilisation du *Sophiste* dans la polémique antistoïcienne continue d'ailleurs dans les traités de la seconde période de l'activité littéraire de Plotin. Le passage le plus caractéristique à ce sujet se trouve dans le traité *Sur l'Impassibilité des Incorporels* où, pour arriver à la conclusion: l'être n'est ni un corps, ni le substrat des corps, Plotin reprend les expressions du *Sophiste*, décrivant comme doué de vie et d'intelligence l'être qui est complètement être: « L'être qui mérite véritablement le nom d'être, c'est l'être réel, c'est à-dire, ce qui est l'être d'une manière totale [3], ce à quoi il ne manque rien de l'être (τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντη ἐστὶν ὄν· τοῦτο δὲ, ᾧ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι) ... Si nous avons raison, il s'ensuit nécessairement que l'être est en vie et qu'il vit d'une *vie* parfaite... Cet être est *intelligence* et sagesse universelle (τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντη φρόνησις) ... Si donc nous *définissons* l'être par ces caractères (et il le faut bien; sans quoi l'*intelligence et la vie* ne viendraient pas de l'être; elles s'adjoindraient à l'être et proviendraient du non-être; l'être ne posséderait ni vie ni intelligence; le non-être les

[1] VI 1 (42), 27, 1-4: « Il aurait fallu d'ailleurs, si l'on maintient le principe de toutes choses dans un rang honorable, ne pas prendre pour principe, ce qui est sans forme, passif, *privé de vie et d'intelligence* (τὸ ζωῆς ἄμοιρον καὶ ἀνόητον) obscur et indéfini ! Et c'est à cela qu'on donne l'attribut de substance ! » [2] Numénius, fr. 15, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 10, 7; Mras, p. 27, 7: Que personne ne me trouve ridicule si j'ose dire que le nom propre de l'incorporel, c'est l'essence, c'est l'être (οὐσίαν καὶ ὄν); fr. 13, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XV 17, 6; p. 382, 10 Mras: τὰ σώματά ἐστι φύσει τεθνηκότα καὶ νεκρά. [3] On remarquera cette formule qui éclaire la manière dont Plotin comprenait le παντελῶς ὄν.

la pensée procure à l'intelligence l'unité du mouvement et du repos, de l'identité et de l'altérité qui constitue l'éternité.

Ainsi, menée jusqu'à l'affirmation de l'éternité et de l'autonomie de la vie intellectuelle, l'exégèse du *Sophiste* rejoint une autre tradition, issue celle-là du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote. Aristote avait affirmé avec force le caractère vivant de son Intellect suprême: « La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même; cet acte subsiste en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu, un Vivant éternel parfait. » [1].

Plotin fait souvent allusion à la vie parfaite de l'intelligence en des termes aristotéliciens, en des termes qui évoquent ce passage de la *Métaphysique* d'Aristote. Par exemple, dans le traité *Sur le Bien ou sur l'Un*: « La vie de là-bas, c'est l'acte de l'intelligence » [2]. De même, cette formule du traité *Sur ce qui est en Puissance et en Acte*: « Si l'on dit avec raison que cette nature est sans sommeil, qu'elle est une vie et la vie parfaite, c'est là-bas qu'on trouve les plus beaux des actes » [3], rappelle doublement le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote: on y retrouve la ζωὴ ἀρίστη [4] qui, pour Aristote, définit l'activité de l'intelligence; d'autre part, la nature sans sommeil rappelle aussi bien l'expression de ce même livre XII de la *Métaphysique* [5]: « Elle serait comme celui qui dort (si elle ne pensait pas) » que celle de l'*Ethique à Nicomaque* [6]: « Les dieux ne sont pas plongés dans le sommeil comme Endymion. »

[1] *Metaphys.* XII 7; 1072*b* 27, notamment: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή [2] VI 9 (9), 9, 17: τὸ δὲ ἐκεῖ ζῆν, ἐνέργεια μέν νοῦ. [3] II 5 (25), 3, 36: εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ἐκείνη ἡ φύσις ἄγρυπνος εἶναι καὶ ζωὴ καὶ ζωὴ ἀρίστη, αἱ κάλλισται ἂν εἶεν ἐκεῖ ἐνέργειαι. [4] *Metaphys.* XII. 7; 1072*b* 28. [5] *Metaphys.* XII 9; 1074*b* 17: ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων [6] *Eth. Nicom.* X 8; 1178*b* 20, dans un contexte où il s'agit également de l'acte de l'intelligence. Veille et acte sont réunis chez Aristote, cf. *Metaphys.* XII 7; 1072*b* 17 comme chez Plotin, *Enn.* VI 8 (39), 16, 32.

Tout à l'heure, quand Plotin s'inspirait du *Sophiste*, la vie apparaissait plutôt comme acte de l'être. Maintenant, sous l'influence d'Aristote, elle s'identifie à l'intellection, elle devient l'acte de l'intelligence.

Il y a donc tout un aspect aristotélicien de la doctrine qui lie indissolublement être, vie et pensée. Si l'être est une vie, comme le veut Platon, la pensée est aussi une vie, comme le veut Aristote. Plotin semble conscient de cette rencontre entre le *Sophiste* 248 *e* et le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote. Cette rencontre est le résultat d'un double mouvement, l'un qui part de l'être intelligible, pour reconnaître en lui la *vie* et la *pensée*, l'autre qui part de la pensée, pour reconnaître que, pensée de soi, elle *est* et elle *vit*. On trouve un exemple de ce double mouvement dans le traité *Sur les Hypostases qui connaissent*: « Certes l'intelligible n'est point un être en puissance et sans *vie*, à qui du moins n'appartiendraient qu'une vie et qu'une pensée empruntées, comme s'il était une pierre ou une chose inerte et inanimée; non, l'intelligible, c'est la substance première. Donc il est un *acte*. Or le premier des actes et le plus beau, c'est l'acte *d'intelligence* [1]. » Cela représente le mouvement qui va de l'être à la pensée, en passant par la vie; maintenant, le mouvement inverse, de la pensée à l'être, en passant par l'acte, c'est-à-dire par la vie: « Car cette intelligence n'est pas en puissance, et elle n'est pas différente de l'acte intellectuel. Si donc elle est un acte et si sa substance est son acte, elle ne fait qu'une seule et même chose avec son acte. Or l'être ou l'intelligible était identique à l'acte. Donc tous ces termes, intelligence, acte intellectuel, intelligible ne font qu'un [2] ». Conclusion qui nous ramène à Aristote: « Si donc l'acte de l'intelligence est l'intelligible et si l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera elle-même [3] ».

[1] V 3 (49), 5, 33-37. [2] V 3 (49), 5, 39-43. [3] V 3 (49), 5, 43-44.

Rapport plus net encore entre le *Sophiste* et la *Métaphysique :* Platon et Aristote emploient tous deux le mot σέμνον. [1] On peut même légitimement se demander si, chez Aristote, il n'y a pas là un souvenir de Platon. Alors que Platon avait dit: « Est-ce que l'être, *vénérable* et sacré, sans intelligence, se tient immobile ? » Aristote précise: « Ou bien l'intelligence ne pense rien: qu'a-t-elle alors de *vénérable* ? Elle est comme celui qui dort. Ou bien elle pense ? » Alors que Platon se contentait de dire que l'être « vénérable et sacré », tel que le conçoit Parménide, est inconnaissable, Aristote, pour sa part, refuse d'appeler vénérable et sacré, un être sans vie et sans intelligence.

Nous retrouvons chez Plotin l'écho de cette formule aristotélicienne: « Si l'Un n'est pas intelligent, il n'aura même pas la connaissance de lui-même; et alors qu'a-t-il de *vénérable* ? » [2]. Se faisant ici l'objection aristotélicienne, Plotin y répondra plus tard, dans le traité *Sur l'Origine des Idées*, en pensant toujours à Aristote: « Ceux qui douent le Bien de pensée (= Aristote), n'ayant pas trouvé d'objet plus précieux que la pensée, lui donnent seulement la pensée de lui-même. Comme si le fait de penser le rendait plus *vénérable* ! Comme si la pensée de soi le rendait supérieur à ce qu'il est par lui-même ! Comme si ce n'était pas lui qui rend la pensée *vénérable* ! Qu'est-ce qui fait son prix, sa pensée de soi ou lui-même ? » [3]. Au caractère *vénérable* de l'Intelligence aristotélicienne, Plotin superpose le caractère *vénérable* de l'Un, acceptant ainsi l'effrayante hypothèse, δεινὸς λόγος, qui faisait reculer Platon dans le *Sophiste*: « Quoi, il ne connaîtra ni lui-même, ni les autres choses ! » — Non, répond Plotin, dans ce même traité *Sur l'Origine des Idées*, non, il se tiendra

[1] *Sophiste* 249*a*: σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; *Metaphys.* XII 9; 1074*b* 18: εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν; [2] III 8 (30), 9, 15-16: νοοῦν μὲν οὖν νοῦς, ἀνόητον δὲ ἀγνοήσει καὶ ἑαυτό· ὥστε τί σεμνόν. [3] VI 7 (38), 37, 1-7, notamment la fin: οὐκ αὐτοῦ σεμνύνοντος τὴν νόησιν.

immobile et vénérable. C'est de l'*être* que Platon disait qu'il *pensera*; mais l'être ne restera pas *immobile et vénérable*. C'est que l'être pense; mais c'est ce qui ne pense pas qui reste *immobile et vénérable*. Ces mots « rester immobile » désignent une idée que l'on ne peut traduire autrement; mais il est bien d'opinion que ce qui dépasse la pensée est plus *vénérable* que la pensée, et seul réellement *vénérable* [1]. » Cette exégèse du *Sophiste* n'exclut pas le souvenir et même l'acceptation de la formule aristotélicienne, transformée d'ailleurs, puisque Plotin considère comme *vénérable* l'être doué de vie et d'intelligence: « Qu'aurait l'intelligence de *vénérable*, écrit Plotin, dans le même traité *Sur l'Origine des Idées*, s'il n'y avait en elle aucune différence, si nulle altérité ne l'éveillait à la *vie*, l'intelligence ne serait pas un *acte* ! » [2]. Et dans le traité *Que les Intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intelligence* [3], on retrouve la même conception: « Il faut attribuer tous les intelligibles à l'intelligence véritable... La vérité sera alors en elle... ainsi elle *vivra* et elle *pensera*. C'est tout cela qui doit être en cette nature bienheureuse. Où chercher ailleurs ce qui est précieux et vénérable » (τὸ τίμιον καὶ σεμνόν). Ici la liaison entre être, vie, pensée exprime la présence de la vérité, de la réalité, au sein de l'intelligence; elle s'inscrit donc finalement dans la tradition de la conception aristotélicienne de l'intelligence comme pensée de la pensée.

Mais on sait que si Plotin refuse de faire de l'intelligence aristotélicienne la première hypostase, c'est à cause de la multiplicité qu'implique l'acte d'intelligence. S'il y a chez Plotin, jusqu'à un certain point, identification entre le παντελῶς ὄν de Platon et le νοῦς d'Aristote, il y a aussi chez lui revendication en faveur d'un au-delà de la multiplicité impliquée par l'un comme par l'autre. L'être, justement parce qu'il est vie et pensée, implique multiplicité. Plotin y revient souvent: « Cet être universel possède la *vie* et l'*intel-*

[1] VI 7 (38), 39, 19-20: σεμνὸν ἑστήξεται. VI 7 (38), 39, 28-33. [2] VI 7 (38), 13, 10-12: τί τὸ σεμνόν. [3] V 5 (32), 2, 9-13.

ligence, puisqu'il n'est pas une chose morte; il est donc multiple [1]. » « Donc, en ce qui est, il y a, à la fois *pensée, vie* et *être*. S'il est être, il est pensée et s'il est pensée, il est être; la pensée est inséparable de l'être. Donc penser, c'est être multiple et non pas un [2]. »

Par opposition à cette multiplicité interne de l'Intelligence, constituée par la triplicité de l'acte d'être, de vivre, de penser, l'unité de la première hypostase apparaît comme la source de l'être, de la vie et de la pensée. On trouve des expressions de cette doctrine depuis les premiers traités de Plotin jusqu'aux tout derniers, et la constance de ces formules qui, parfois, font allusion très nettement au *Sophiste* 248 *e*, nous fournit une preuve supplémentaire de l'existence d'une exégèse traditionnelle de ce passage de Platon, allant dans le sens de la définition de l'être plénier, comme être, vie, pensée. Dès le premier traité de Plotin, *Sur le Beau,* nous lisons: « Jusqu'à ce qu'on voie seul à seul... l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée; car il est cause de la *vie,* de l'*intelligence* et de l'*être* [3]. » Et dans un traité de la seconde période: « Il est la puissance productive de la vie sage et intellectuelle; de lui viennent la *vie* et l'*intelligence,* puisqu'il est le principe de l'essence et de l'*être*; et il l'est parce qu'il est un [4]. » Et dans le grand traité *Sur l'Origine des Idées:* « Que produit donc un tel principe ? — Il a produit l'intelligence; il a produit la vie, et par l'intelligence, les âmes et tous les êtres qui participent à la raison et à la vie. Source et principe de tous ces êtres, qui pourrait dire à quel point il est un bien ? — Mais maintenant que fait-il ? — Maintenant ? Il conserve ces êtres; il fait *penser* les êtres intelligents, en leur inspirant l'intelligence; il fait *vivre* les vivants, en leur infusant la vie; et il fait au moins *exister* les êtres qui ne sont pas capables

[1] VI 9 (9), 2, 24-25. [2] V 6 (24), 6, 20-24. [3] I 6 (1), 7, 9-12. [4] V 5 (32), 10, 12-14: ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος δύναμις ὤν, ἀφ' οὗ ζωὴ καὶ νοῦς, ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἕν.

de vivre [1]. » Ici, être, vie, penser apparaissent nettement comme les trois formes de l'existence, l'existence plénière et totale n'étant obtenue que par la possession simultanée des trois. Mais cette existence plénière n'est réalisée que dans la seconde hypostase: « Le Bien doit être supérieur à la *vie* et à l'*intelligence*; ainsi, la seconde hypostase convertira 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; elle convertira vers lui l'*intelligence* qui est en elle, cette intelligence, qui est une image de ce qui est dans le Bien, quel qu'il puisse être [2]. » Plus proches de la lettre du *Sophiste,* mais témoins de la même tradition sont les textes suivants: « Dans cette danse, on contemple la source de la *vie,* la source de l'*intelligence,* le principe de l'*être,* la cause du bien, la racine de l'*âme* [3]. » Ou encore, dans un des tout derniers traités: « De lui viennent l'*intelligence* et l'*être,* l'*âme* et la *vie,* l'activité intellectuelle qu'il donne aux choses [4]. »

Si l'ensemble des textes examinés jusqu'ici s'inscrit nettement dans une tradition issue du *Sophiste* de Platon, le traité *Sur les Nombres* nous met en présence d'une autre tradition et d'une autre conception des rapports entre l'être, la vie et la pensée. Sans doute, la plénitude de la réalité implique toujours, pour Plotin, ces trois formes. Mais, sous l'influence de l'exégèse de *Timée* 39 *e*, elles se hiérarchisent dans un ordre différent de tout ce que nous avons vu précédemment.

L'exégèse de *Timée* 39 *e* est un des points sur lesquels l'évolution de la pensée de Plotin est la plus sensible. On connaît le texte de Platon: « L'intelligence voit les Idées qui sont dans le vivant en soi [5]. » Sous l'influence de Numénius, comme l'a montré M. Dodds [6], Plotin commence par consi-

[1] VI 7 (38), 23, 18-24. [2] V 3 (49), 16, 38-42, et la suite V 3 (49), 17, 1-3: τί οὖν ἐστι κρεῖττον ζωῆς ἐμφρονεστάτου... καὶ νοῦ πάντα ἔχοντος καὶ ζωῆς πάσης καὶ νοῦ πάντος; [3] VI 9 (9), 9, 1. [4] I 8 (51), 2, 5-7: δοὺς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν. [5] *Timée* 39*e*: ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, ... καθορᾷ. [6] Cf. plus haut, p. 1 sq.

dérer le vivant en soi, comme l'intelligible, en quelque sorte antérieur à l'intelligence, comme l'intelligence en repos peut être antérieur à l'intelligence en acte. Dans le traité *Sur les Gnostiques,* il rejettera cette première interprétation [1].

Dans le traité *Sur les Nombres,* ce même texte de Platon sert à introduire une triplicité de plan au sein de l'intelligence, et cette fois le vivant en soi prend la dernière place. Il s'agit de savoir où se trouve le nombre primitif. Dans la nature intelligible et une où il se trouve nécessairement, il y a des degrés : « S'il faut placer au premier rang l'être premier, puis l'intelligence et enfin le vivant qui, semble-t-il, contient tous les vivants, si donc l'intelligence est au deuxième rang, puisqu'elle est l'acte de l'essence, le nombre ne correspond pas au vivant; avant l'animal, il y a une chose et même deux; il ne correspond pas non plus à l'intelligence; avant elle, il y a l'essence qui est à la fois une et multiple [2]. » Considérée du point de vue du nombre, cette hiérarchie s'établit de haut en bas, de la manière suivante : « L'être serait-il le nombre à l'état d'union, les êtres, le nombre à l'état de développement, l'intelligence, le nombre dans son mouvement interne, le vivant en soi, le nombre qui comprend tout ? » [3]. Du point de vue du nombre, le vivant en soi, idée de tous les vivants particuliers, représente une multiplicité plus divisée que l'être ou l'intelligence [4]. C'est ce qui explique sa place dans la hiérarchie. Mais, dans ce traité même où il situe le vivant en soi à la dernière place de la triade, Plotin ne renie pas sa présentation habituelle, et plus qu'ailleurs, insiste sur sa conception triadique de l'être, sur la structure triadique de toute existence : « Disons que l'être total, l'être véritable, celui qui est là-bas est être, intelligence et vivant parfait [5]. » « Contemplez cette *essence* qui pénètre en tous les êtres de là-bas, qui leur donne cette *vie* immobile et incapable

[1] II 9 (33), 6, 14 sq. [2] VI 6 (34), 8, 17-22. [3] VI 6 (34), 9, 29-31.
[4] VI 6 (34), 17, 28 : πάντοτε οὖν σχῆμα ἐν τῷ ὄντι, διεκρίθη δὲ ἤτοι ἐν τῷ ζῴῳ ἢ πρὸ τοῦ ζῴου. [5] VI 6 (34), 15, 1-3.

de changer, ainsi que l'*intelligence,* la sagesse et la science... Près de l'*être,* réside la *vie,* réside l'*intelligence* et les êtres y sont immuables dans l'éternité [1]. » Et, en une formule qui résume admirablement toute la doctrine: « Ce monde-ci ne veut la *vie* et la *sagesse* qu'afin d'*être* [2]. »

Ainsi l'exégèse du *Timée* 39 *e* rejoint finalement celle du *Sophiste* 248 *e*, dans la description de la plénitude de l'être, dans la contemplation du monde intelligible: « Que l'on voie là-bas tous les intelligibles qui ont en ce modèle l'éternité, la *connaissance* interne d'eux-mêmes et la *vie*; que l'on voie la pure intelligence qui est leur chef, et la prodigieuse *sagesse* et la vie, la véritable *vie* sous le règne de Cronos, du Dieu qui est satiété et intelligence [3]. » « L'intelligence ou être constitue le monde véritable ou premier... il réunit en une unité indivisible toute *vie* et toute *intelligence*, si bien que cette unité fait de chaque partie un tout [4]. » La présence totale de l'être implique l'indivisibilité de la triade qui le constitue: « Divisera-t-on sa *vie* ?... Divisera-t-on son *intelligence* ?... Divisera-t-on son *être* ? » [5]. Ainsi, pour Plotin, la plénitude de l'être ne peut se concevoir autrement que comme l'unité multiple de l'être, de la vie et de la pensée [6].

On remarquera que, dans tous les passages qui ont été cités, Plotin ne prend jamais la peine de justifier sa définition de l'être plénier, comme vie et comme pensée. Jamais il ne considère que ces expressions aient besoin d'une explication. Toutes ces formules donnent l'impression d'être connues, classiques, traditionnelles.

Pourtant on ne les trouve pas en toutes lettres chez Platon et chez Aristote. Elles sont très évidemment le fruit d'une systématisation, qui a été l'œuvre de cette scolastique plato-

[1] VI 6 (34), 18, 29-36. [2] VI 6 (34), 18, 50-51. [3] V 1 (10), 4, 5-10. [4] III 2 (47), 1, 26-32. [5] VI 4 (22), 3, 31-35. [6] On ajoutera encore les textes suivants: II 2 (14), 1, 9-10 (sur la perfection du mouvement circulaire: (συννοητικὴ καὶ ζωτική); VI 7 (38), 36, 12: γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῷον παντελές.

nicienne, dont on s'accorde à déceler les traces dès l'Ancienne Académie [1]. Malheureusement, la disparition de beaucoup de documents et notamment des commentaires platoniciens qui servirent de thèmes, pour les cours de Plotin, nous obligent à reconstruire hypothétiquement cette systématisation progressive de la doctrine platonicienne concernant l'implication mutuelle de l'être, de la vie et de la pensée.

Une chose est certaine: depuis Platon, l'idée de perfection substantielle, de plénitude d'être, est liée à la possession simultanée de ces trois formes de la réalité: l'existence, la vie et l'intelligence. Le monde sensible du Timée, « être vivant, pourvu d'une âme et d'un intellect » [2] est le type aussi bien du ciel aristotélicien [3] que du monde stoïcien [4]: « mundus *animans sapiensque* », comme dira Cicéron [5]. Et, à tous les degrés de la réalité, la même définition de la perfection se retrouve, par exemple, à propos de la semence stoïcienne: « semen, ignis is qui *anima ac mens* » [6], aussi bien qu'à propos de l'ἡγεμονικόν, que Tertullien, à la suite de Soranus, définira: « gradus *vitalis ac sapientalis* » [7]. Et la prière d'Arnobe: « cui *spirans* omnis *intellegensque* natura et habere et agere numquam desinat gratias » [8] reste fidèle à cette tradition.

La hiérarchie des êtres s'établit selon la possession de ces caractères. Déjà Aristote distingue les φυτά, doués seulement de vie, des ζῷα, doués de sensation, et, parmi ces derniers, l'homme, doué de réflexion [9]. Cette hiérarchie devient plus systématique et plus dynamique dans le stoï-

[1] C'est le sens du livre de P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953. On remarquera également la note du Père FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris, 1954, p. 53, n. 5: « Il est possible que, dès l'Ancienne Académie, on ait spéculé sur des passages comme *Soph.* 248*e* 7 ss., où le mouvement et la vie sont attribués au παντελῶς ὄν... » [2] *Timée* 30*b-c*: ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε. [3] Aristote, *de caelo* II 2; 285*a*. [4] Cf. Chrysippe, ap. Diogène Laërce VII 142: ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν. [5] Cicéron, *de natura deorum* II 8, 22. [6] Varron, *de lingua latina* V 59. [7] Tertullien, *de anima* 15, 1; Waszink, p. 18, 28. [8] Arnobe, *adv. nationes* I 31. [9] Aristote, *de iuuent. et senect.* I; 467*b* 23 sq.

cisme, parce qu'elle a, chez lui, un principe unique d'explication: les degrés de tension du *pneuma* qui marquent également les degrés d'autonomie des êtres [1]. A son degré le plus humble, cette tension du *pneuma* n'est que *consistance* (ἕξις), puis, dans les plantes, elle est *croissance* (φύσις), et dans les animaux, elle est âme (ψυχή), quand viennent s'ajouter à la vie, la sensation et l'action [2]. Le quatrième et suprême degré, le *logos*, n'est pas toujours distingué du précédent [3]. Cette hiérarchie dynamique est intégrée par Antiochus d'Ascalon et Posidonius [4] à la doctrine platonicienne des degrés d'être. Au point de vue logique, elle implique évidemment compréhension croissante et extension décroissante. C'est, somme toute, le principe de hiérarchie qui préside au fameux arbre de Porphyre [5].

Mais cette hiérarchie n'exclut pas l'implication réciproque des trois constituants de la réalité plénière, et cela sous une double forme: les degrés inférieurs sont *déjà* les degrés supérieurs, ou bien, par contre, les degrés supérieurs récapitulent les degrés inférieurs. Par exemple, pour la première forme, Tertullien dira que les enfants, comme les plantes elles-mêmes, possèdent depuis le premier moment de leur existence la vie en même temps que la pensée, autrement dit, il revendiquera pour l'âme la perfection substantielle, atteinte dès sa constitution: « inde igitur et *sapiunt* unde *vivunt*, tam vivendi quam sapiendi proprietate, et quidem ab

[1] D'où les caractéristiques de chaque degré, quant à l'origine de son mouvement: ἔξωθεν, ἐξ αὑτῶν, ἀφ' αὑτῶν, δι' αὑτῶν; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II n. 989. [2] Je reprends ici les traductions de L. Robin, *La pensée grecque,* Paris, 1928, pp. 416-417; cf. *Stoic. Vet. Fragm.* II n. 458 et 633. [3] Par exemple, Sextus Empiricus, *adv. math.* IX 81. [4] Pour Antiochus d'Ascalon, cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 54 (citant notamment Sénèque, *epist.* 124, 14: « quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei ») et pour Posidonius, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa,* Göttingen, 1948-1949, t. I, p. 224. [5] Cf. Porphyre, *Isagoge,* Busse, p. 4, 22-25; cet arbre de Porphyre correspond à la suite: substance-corps (= être); corps animé-animal (= vie); animal raisonnable-homme (= pensée).

infantia et ipsae sua »[1]. Quant à la récapitulation de l'inférieur dans le supérieur, on la trouve chez Aristote lui-même, qui définit l'âme humaine, ce principe « par quoi nous vivons, percevons et pensons »[2], et surtout dans la tradition issue du livre XII de la *Métaphysique* qui fait de l'être divin une réalité vivante et pensante[3].

Mais si, dans tous ces exemples, on trouve de fait la triade: existence, vie et pensée, on ne la rencontre pourtant pas dégagée pour elle-même et consciemment mise en valeur. Or chez Plotin, nous l'avons vu, cette même triade apparaît comme un schéma fortement structuré, comme une définition de l'être intelligible que Plotin ne songe pas à mettre en question. Je pense que l'on peut émettre, avec beaucoup de vraisemblance, l'hypothèse selon laquelle les manuels platoniciens auraient introduit la triade en question dans leur présentation scolastique de la doctrine de Platon. Je crois que l'on peut appuyer cette hypothèse sur le caractère tout particulier d'un résumé de la doctrine de Platon que nous trouvons dans le *De civitate dei* de saint Augustin[4].

Sans doute, il est difficile d'assigner la source exacte de ce manuel platonicien. Faut-il penser à la partie philosophique de l'Encyclopédie de Cornelius Celsus ?[5] Faut-il avec M. Courcelle[6], penser à un manuel de Celsinus, gendre de Julien l'Apostat, qui avait pour titre *Opiniones omnium philosophorum*, et qui aurait pu être traduit par Manlius Theodorus ? Mais, même s'il s'agit d'un manuel composé après Plotin, les éléments « antéplotiniens » y sont suffisamment nombreux pour nous permettre de nous faire une idée

[1] Tertullien, *de anima* 19, 4; Waszink, p. 27, 13-14. [2] *De anima* II 2; 414*a* 12-13. [3] *Metaphys.* XII 7; 1072*b* 14-30. [4] *De civ. dei* VIII 4-9. [5] C'est l'opinion de L. Schwabe, *Die Opiniones philosophorum des Celsus,* dans *Hermes,* t. XIX (1884), pp. 385-392 et de A. Dyroff, *Der philosophische Teil der Encyclopädie des Cornelius Celsus,* dans *Rheinisches Museum,* t. LXXXVIII (1939), pp. 7-18, cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore,* Paris, 1943, p. 179. [6] *Ibid.*, pp. 180-181.

concernant le rapport entre la triade être-vie-pensée et l'ensemble de la scolastique platonicienne [1].

Voici le passage essentiel: « Peut-être, en effet, ceux qui ont placé Platon, non sans raison, bien au-dessus de tous les philosophes païens..., ceux que la voix publique célèbre comme ses disciples, ont-ils sur Dieu cette conception qu'on trouve en lui, *la cause qui nous fait subsister, la raison qui nous permet de connaître* et l'*ordre selon lequel nous devons vivre*. De ces trois aspects, l'un se rapporte à la partie *physique* de la philosophie, le second à la partie *logique*, le troisième à la partie *morale*. Car si l'homme a été créé pour toucher par la partie supérieure de son être, ce qui est supérieur à toutes choses, c'est-à-dire, le Dieu *un*, le Dieu *vrai*, le Dieu *bon*, sans qui nulle *nature* ne *subsiste*, nulle *doctrine* n'*instruit*, nul *exercice* ne profite, c'est donc qu'il faut le rechercher là où, pour nous, toutes choses sont suspendues, qu'il faut le contempler là où, pour nous, toutes choses sont assurées, qu'il faut l'aimer, là où toutes choses sont bonnes » [2].

Ainsi ce résumé de la philosophie platonicienne fonde la distinction des trois parties de la philosophie, sur la distinction entre les trois formes fondamentales de la réalité: l'être, la pensée, la vie, les réunit en un tout systématique en faisant de Dieu la cause de cette triade et les associe aux trois éléments constitutifs de la *paideia : natura, doctrina, usus*.

On obtient le schéma suivant:

pars naturalis	*pars rationalis*	*pars moralis*
causa subsistendi	*ratio intellegendi*	*ordo vivendi*
natura	*doctrina*	*usus*

[1] Eléments traditionnels: le platonisme conçu comme synthèse de Socrate et de Pythagore (cf. Apulée, *de Platone et eius dogmate*, n° 187; Goldbacher, Vienne, 1876, p. 65, 20); la répartition des écoles philosophiques et l'allusion aux philosophies barbares (*de civ. dei* VIII 9 que l'on peut comparer avec Diogène Laërce I 1). [2] *de civ. dei* VIII 4; Dombart, t. I, p. 287, 37.

Le principe de ce schéma est évidemment la triade être-pensée-vie. Les trois parties de la philosophie correspondent aux trois aspects de la réalité dont Dieu est la source unique: la physique étudie l'être en lui-même et la causalité qui le rattache à Dieu; la logique étudie la connaissance de l'être et l'illumination qu'elle reçoit de Dieu; l'éthique enfin s'attache au mouvement vital qui ramène l'être vers sa source. Les trois parties de la philosophie correspondent d'ailleurs au progrès spirituel de l'homme, aux étapes de la *paideia* qui révèlent, elles aussi, la structure triadique de la réalité humaine: le fondement ontologique est la *natura*, l'aspect cognitif est la *doctrina*, enfin l'aspect vital correspond à l'exercice, à la pratique, à l'*usus*.

Variant ses expressions, saint Augustin reste fidèle à son schéma dans toute l'étendue de son résumé de la philosophie de Platon: Dieu est *causa naturarum, lumen rationum, finis actionum* [1]; *principium naturae, veritas doctrinae, felicitas vitae* [2]; *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum* [3]; *causa constituendae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis* [4]. Cette « trinité » est utilisée évidemment par Augustin comme image de la Trinité chrétienne [5].

Le caractère fortement systématique de cette division de la philosophie remonte en dernière analyse au « système » stoïcien qui insistait tout particulièrement sur l'implication

[1] *Ibid.* VIII 4; p. 287, 21-23. [2] *Ibid.* VIII 9; p. 294, 31. [3] *Ibid.* VIII 10; p. 296, 14. [4] *Ibid.* VIII 10; p. 296, 30. [5] *Ibid.* XI 26; p. 439, 20-440, 34: Il y a trois parties de la philosophie, la physique, la logique, la morale. Platon est le premier auteur de cette division, parce qu'il lui est apparu que Dieu seul pouvait être l'auteur de toutes les *natures*, le donateur de l'*intelligence* et l'inspirateur de l'amour qui rend la *vie* heureuse. Dans la pratique de tout art, il faut considérer trois choses: la *nature*, la *doctrine*, l'*exercice*. Pour atteindre la vie bienheureuse, les philosophes ont donc inventé la science physique qui s'applique à la nature, la science logique, qui s'applique à la doctrine, la science éthique, qui s'applique à l'exercice. Si notre *nature* venait de nous-mêmes, science et amour viendraient de nous, mais ayant reçu notre être de Dieu, nous devons recevoir le reste

réciproque des trois parties de la philosophie [1]. Cette implication réciproque n'était d'ailleurs, pour les Stoïciens, qu'un cas particulier de l'implication réciproque des vertus entre elles: « Les vertus sont pénétrables les unes aux autres et forment par leur mutuelle union et sympathie un tout indissoluble: il est impossible d'agir suivant une vertu sans agir suivant les autres » [2].

Or cette doctrine de l'implication mutuelle des vertus est reprise dans le manuel platonicien d'Apulée. Bien plus, elle y est liée avec l'idée de l'implication mutuelle des étapes de la *paideia*, ce qui nous met bien sur le chemin du résumé platonicien de saint Augustin: « Platon pense que les vertus parfaites ne peuvent se séparer les unes des autres et qu'elles sont étroitement liées entre elles, pour cette raison principale que celui qui possède un *naturel* excellent, s'il y ajoute le travail, l'*exercice* et une *science* dont la raison elle-même, guide de ses actes, aura été le fondement, ne laissera rien échapper de lui-même à l'ordre de la vertu » [3].

Avec Plutarque et Philon d'Alexandrie, le type d'implication représenté par la triade de la *paideia* se précise encore. Au début du *de liberis educandis* [4], Plutarque insiste sur l'insé-

de lui. Cf. également, *de trinitate* VI 10, 12 où l'on trouve un triple parallèle:

unitas	*species*	*ordo*
naturae corporum	*qualitates corporum*	*pondera corporum*
ingenia animarum	*doctrinae animarum*	*amores animarum*

à propos de la formule trinitaire de saint Hilaire: « infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere ». [1] Sur cette implication et sur le caractère systématique de la pensée stoïcienne, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* Paris, 1953, pp. 60-67. [2] E. BRÉHIER, *Chrysippe,* Paris, 1951, p. 242. [3] Apulée, *De Platone et eius dogmate,* n° 228; Goldbacher, p. 84, 26-85, 3: « eas vero quae perfectae sunt, individuas sibi et inter se connexas esse, ideo maxime arbitratur, quod ei, cui sit egregium *ingenium,* si accedat *industria,* usus etiam et *disciplina,* quam dux rerum ratio fundaverit, nihil relinquetur quod non virtus administret ». [4] Plutarque, *de liberis educandis 2a-3b*; Paton, Leipzig, 1925, p. 2, 22-5, 4 spécialement, p. 3, 1-3. Sur ce texte, cf. W. JAEGER, *Paideia* I, Berlin, 1934, p. 394 sq.

parabilité de ces trois moments : « Sans la doctrine, la nature est aveugle ; sans la nature, la doctrine est défectueuse ; sans les deux autres, l'exercice est imparfait ». Et Plutarque affirme que les âmes des trois plus grands philosophes : Pythagore, Socrate, Platon réunissaient chacune en elles, en une unique « conspiration », ces trois éléments indivisibles de la *paideia* [1]. Le résumé platonicien d'Augustin qui, lui aussi, réunit tout spécialement Pythagore, Socrate, Platon [2], définit lui aussi la perfection philosophique par la réunion de la nature, de la doctrine et de l'exercice : « *ingeniosi* et *docti* et in his *exercitati* homines » [3]. Philon d'Alexandrie ne nous parle plus de Pythagore, Socrate et Platon, mais d'Abraham, Isaac et Jacob [4]. Chacun des trois patriarches devient le type d'une des étapes de la *paideia*. Pourtant, aucune des étapes n'est séparée des autres : leur distinction ne s'oppose pas à leur implication réciproque ; elle provient seulement de la prédominance d'un des aspects sur les deux autres : « Le premier, surnommé Abraham, est le symbole de la vertu *didactique* ; le second, Isaac, de la vertu *naturelle*, le troisième, Jacob, de la vertu *ascétique*. Il ne faut pas ignorer que chacun prétendait également aux trois puissances, mais chacun a reçu son nom de la puissance *qui surabondait en lui par prédominance* (ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν) ; impossible en effet que la doctrine n'atteigne la perfection sans la nature ou l'exercice ou que la nature ne parvienne à son terme sans la doctrine ou l'exercice ou qu'enfin l'exercice lui-même ne s'achève s'il n'a pour fondement la nature ou la doctrine » [5].

Le type d'implication ici décrit est très caractéristique et très précis. C'est exactement le type d'implication que le néoplatonisme postérieur reconnaîtra dans la triade être-vie-pensée. On trouve par exemple chez Marius Victorinus qui écrit aux environs de 360, une formule tout à fait analogue :

[1] Plutarque, *ibid.*, p. 3, 9. [2] *De civ. dei* VIII 4 ; p. 287, 9-15. [3] *De civ. dei* VIII 6 ; p. 292, 2. [4] Philon, *de Abrahamo*, 11, 52-54. [5] *Ibid.* 11, 53. La suite du texte assimile ces trois vertus aux trois Grâces.

« Ces puissances (existence, vie, intelligence) doivent, prises chacune à part, être considérées comme étant les trois à la fois, mais de telle sorte pourtant qu'on leur donne leur nom et qu'on définisse leur être propre, *par l'aspect où elles prédominent*. En effet, aucun de ces trois qui ne soient les trois. Car cet être-là n'est être que s'il vit, c'est-à-dire s'il est en vie. Quant au vivre lui-même: ce n'est pas vivre que ne pas avoir la connaissance de son acte de vivre »[1]. On trouve chez Philon et chez Victorinus, la même structure, le même type d'implication. Et cette identité de structure est d'autant plus intéressante qu'elle se réalise entre deux triades que le résumé platonicien de saint Augustin rapprochait étroitement: la triade de la *paideia*, nature, doctrine, exercice, et la triade de l'être plénier: existence, vie, pensée. Nous sommes assurés d'un fait: le schéma selon lequel le néoplatonisme postérieur concevait la triade: être, vie, pensée, était déjà appliqué avant Plotin, à une triade parente de celle-ci, la triade de la *paideia*: nature, doctrine, exercice. Et ce schéma, que nous avons rencontré chez Philon, était une élaboration et un développement du schéma stoïcien de l'implication mutuelle des vertus, qui assurait le caractère systématique des trois parties de la philosophie. Non exprimé dans le résumé platonicien d'Augustin, ce type d'implication est sous-entendu par le rapprochement que le résumé établit entre les trois parties de la philosophie, les trois étapes de la *paideia*, les trois moments de l'être plénier. Dans cette triple triade, il s'agit toujours de termes qui s'impliquent et se supposent mutuellement, et qui ne se distinguent que par la prédominance en chacun, d'un aspect sur les autres.

[1] Marius Victorinus, *adv. Arium* IV 5; P. L. 10, 1116*d* 4: « Haec tria accipienda ut singula, sed ita ut qua suo plurimo sunt, hoc nominentur et esse dicantur. Nam nihil horum quod non tria sit; esse enim, hoc est esse, si vivat, hoc est in vita sit. Ipsum vero vivere, non est vivere quod vivat intellegentiam non habere. »

Peut-on situer historiquement cette théorie de la dénomination par prédominance, qui caractérise l'implication entre être, vie et pensée ou entre les étapes de la *paideia* ? Ses origines lointaines se trouvent certainement chez Anaxagore [1]. Mais il semble bien que ce soit dans les théories morales d'Antiochus d'Ascalon [2] que le principe de dénomination par prédominance commence à jouer un rôle qui annonce la brillante carrière qu'il aura dans le néoplatonisme, et déjà chez Numénius, le précurseur immédiat de Plotin [3]. Son emploi chez Philon montre, en tout cas, comment ce principe a pu servir à concevoir ce type tout particulier de réalité que peuvent être des unités multiples, formées par la compénétration mutuelle et totale de leurs parties, et dont la triade être-vie-pensée constitue un des meilleurs exemples.

Je crois que l'on peut donc émettre l'hypothèse suivante: les manuels ou résumés de la doctrine de Platon avaient, dès avant Plotin, fait une place spéciale à la triade être-vie-pensée, en la rapprochant de la division des trois parties de la philosophie et de la distinction entre les trois étapes de la *paideia*. Si le manuel platonicien utilisé par Augustin n'est peut-être pas antérieur à Plotin, du moins certains de ces éléments fondamentaux se reconnaissent, nous l'avons vu, dans des doctrines antérieures à Plotin. Il y a d'ailleurs une assez profonde signification philosophique dans le parallélisme, instauré par ce résumé, entre physique, logique, éthique, d'une part, nature, doctrine, exercice, d'autre part, et enfin avec être, intelligence et vie. Ce parallélisme signifie en effet que le mouvement de l'homme vers sa perfection coïncide avec le mouvement universel de l'être qui ne s'achève que par la pensée et la vie. La *nature* de l'homme ne s'achève que par la *connaissance* et la *pratique* de ce qui est conforme à la *nature*. Mais cette *nature* ne s'achève qu'en se

[1] Anaxagore, ap. Aristote, *Phys.* I 4; 187*b* 1 sq.: ὅτου δὲ πλεῖστον ἔχει.
[2] Cicéron, *Tuscul.* V 9, 22: « ex maiore parte plerasque res nominari ».
[3] Cf. l'exposé de M. Doods, plus haut, p. 1 sq.

connaissant et en *vivant* comme un effet de Dieu. Remarquons d'ailleurs que ce progrès spirituel peut se concevoir comme une conversion, théorie et pratique, intelligence et vie ayant alors pour seul rôle de ramener à la pureté de l'être. C'est semble-t-il le sens de ce passage de Marius Victorinus [1]: « Bien que l'âme soit parfaite, son regard est comme emprisonné et enseveli par l'épais vêtement du corps; il arrive ainsi qu'elle éprouve une sorte d'oubli de soi. Mais lorsque l'ascèse et la connaissance *(studio ac disciplina)* commencent en quelque sorte à dévêtir [2] et dénuder l'âme, à ce moment là, l'état de l'âme est retourné et ramené au mode originel de sa *nature* propre *(in naturae suae modum)* » [3].

On dira peut-être que le résumé platonicien utilisé par Augustin nous met en présence d'une triade être-intelligence-vie, et non d'une triade être-vie-intelligence. Mais cette constatation confirme simplement le parallélisme qui s'était institué entre cette triade, et celle des parties de la philosophie: physique, logique, morale. On trouve par exemple chez Plotin, dans son traité *De la Dialectique* [4], une prédominance de celle-ci sur la physique et l'éthique; il en résulte que la perfection du philosophe réside dans la connaissance. Par contre le schéma du résumé platonicien d'Augustin peut se comparer avec la trinité telle qu'Origène la concevait, le Père étant la source de l'*être*, le Fils, source de la *rationalité*, l'Esprit-Saint, source de la *sainteté*: « Cum ergo primo, *ut sint*, habeant ex deo patre, secundo, ut *rationabilia* sint, habeant ex verbo, tertio, ut sint *sancta*, habeant ex

[1] Marius Victorinus, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam,* Halm, Leipzig, 1863, p. 155, 31-156, 2. [2] Th. Stangl, *Pseudo-Boethiana,* dans *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, 127 (1883), p. 205, propose de lire *detergeri* au lieu de *detegi*. Mais il semble bien que la phrase, dans son ensemble, suppose la métaphore du vêtement. [3] On remarquera qu'Origène, *de principiis* I 4, 1 explique de la même manière, l'éloignement de Dieu: de même que le géomètre ou le médecin, par défaut d'exercice, finit par oublier son art, de même le défaut de pratique de la vertu fait perdre la science de Dieu. [4] *Enn.* I 3 (20), 6, 1-7.

spiritu sancto »[1]. La sainteté dont l'Esprit-Saint est la source, correspond en effet à la vie, à l'action, à l'exercice de la vertu. L'achèvement de la perfection est alors le bon usage de la liberté, la pratique morale.

Un certain nombre d'indices convergents nous permettent donc de supposer qu'avant Plotin, la tradition platonicienne avait lié en un tout systématique, les trois étapes de la *paideia*, les trois parties de la philosophie, et les trois éléments constituants de la réalité plénière: l'être, la vie, la pensée, en définissant l'implication réciproque de ces moments, par le principe de dénomination par prédominance.

Si Plotin emploie d'une manière aussi fréquente et aussi naturelle la triade être-vie-pensée, c'est très probablement sous l'influence de ce schéma qui lui imposait en quelque sorte une définition de l'être plénier. Mais, nous l'avons vu, les principaux textes où l'on rencontre cette triade, chez Plotin, gardent le souvenir du *Sophiste* ou de la *Métaphysique* d'Aristote et trahissent peut-être ainsi l'influence des commentaires de Platon et d'Aristote que Plotin a utilisés.

Mais, pour Plotin, il ne s'agit plus de l'être, de la vie, de la pensée chez les êtres particuliers, il s'agit de l'être en soi, de la vie en soi, de la pensée en soi. La triade se situe au plan de la seconde hypostase, de ce monde intelligible qu'est l'Intelligence. La triade être-vie-pensée définit en quelque sorte l'Intelligence, révèle sa structure et sa genèse.

Sa structure: Plotin retrouve ici le vœu profond de Platon dans ce passage du *Sophiste* 248 *e*, qui est à l'origine de toute la tradition sur l'être-vie-pensée; « l'intelligible ne doit pas être du sensible appauvri; il faut donc que, par sa constitution synthétique, par son unité multiple, il en garde la richesse, que, par le mouvement de sa hiérarchie, il en conserve la vie »[2]. Si tel était bien ce que Platon revendi-

[1] Origène, *de princ.* I 3, 8; p. 61, 5-7 Koetschau; P. G. 11, 154*c*.
[2] L. Robin, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957, p. 101.

quait, en affirmant que l'être plénier n'est pas dépourvu de mouvement, de vie et de pensée, tel est bien aussi le sens des affirmations de Plotin concernant la présence du mouvement et de l'altérité au sein de l'Intelligence. La *vie* est en quelque sorte à la fois le lieu du mouvement et le mouvement lui-même qui va de la *pensée* à l'*être*. Cette *vie* assure ainsi à l'Intelligence cette sortie de soi qui lui permet d'être l'intelligence de l'être: « Nous pouvons dire d'où part ce mouvement (de l'intelligence) et quel est son terme: mais l'*entre-deux* tout entier est-il comme une ligne ou comme un autre corps, homéomère et sans variété ? Mais alors qu'aurait-il de vénérable [1] (τί τὸ σεμνόν) ? S'il n'avait en lui aucune différence, si nulle altérité ne l'éveillait à la *vie*, ce ne serait pas un acte [2]... Mais il n'est pas possible qu'il y ait des êtres, si l'intelligence n'est pas en acte; en acte, l'intelligence produit sans cesse une chose après une autre, en parcourant en quelque sorte sa course universelle, et en la parcourant en elle-même; c'est une course telle qu'il est naturel à l'intelligence véritable de la parcourir en soi-même; il est naturel à l'intelligence de parcourir cette course, dans les essences, et les essences elles-mêmes accompagnent les courses de l'intelligence. Mais l'intelligence est partout; sa course est donc aussi une station. Et cette course a lieu dans la « plaine de la vérité », dont elle ne sort pas. L'intelligence la possède en la comprenant toute entière et elle s'en fait comme un lieu pour son mouvement; mais *le lieu n'est pas différent de ce dont il est le lieu.* Elle est variée, cette plaine de la vérité, afin d'offrir une carrière à parcourir; si elle n'était totalement et toujours variée, l'intelligence s'arrêterait, dans la mesure même où il n'y aurait plus de variété. Et si elle s'arrêtait, l'intelligence ne penserait plus; en sorte qu'une fois immobile, elle aurait fini de penser; et s'il en était ainsi, elle ne serait plus intelligence. Elle est donc acte

[1] Cf. plus haut, p. 115, note 2. [2] VI 7 (38), 13, 8-13.

de pensée: le mouvement universel remplit l'essence universelle, et l'*essence* universelle est une *pensée* universelle embrassant la *vie* universelle »[1]. Cette description, presque hégélienne, du mouvement des déterminations montre bien que Plotin utilise la triade être-vie-pensée, pour découvrir une sorte de dialectique nécessaire au sein de l'Intelligence. Au point de vue des Idées, c'est-à-dire de l'Etre ou de l'Intelligible, la vie correspond au mouvement de division intérieure de l'être qui l'organise en une hiérarchie de genres et d'espèces. Au point de vue de l'Intelligence, la vie correspond à l'activité de la pensée qui exige sans cesse un passage de l'identité à l'altérité et un retour à l'identité. C'est ce double et unique mouvement de l'être et de la pensée, de l'Idée et de l'Intelligence, qu'exprime Plotin, dans son deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*: « L'idée (c'est-à-dire l'Intelligible, donc l'être) est la limite en repos de l'Intelligence, mais l'Intelligence est le mouvement de l'idée (traduisons: la *vie* de l'être), en sorte que mouvement et repos, tout est un; ce sont des genres qui se pénètrent totalement »[2]. C'est le mouvement, c'est l'acte de la vie qui effectue l'identité entre l'être et la pensée, entre l'objet et le sujet. Autrement dit, l'Intelligence plotinienne est douée d'un mouvement intérieur qui n'est autre que la vie.

Donc la triade être-vie-pensée révèle la structure de l'Intelligence. Mais aussi sa genèse. Libre et autonome, l'Intelligence reçoit pourtant cette liberté et cette autonomie du Créateur de la liberté et de l'autonomie. Son mouvement, spontané sans doute, vient pourtant de l'Un et y retourne. Mais, pour rendre compte de la naissance de l'Intelligence, Plotin utilise encore les trois termes: être, vie, pensée. Ici encore, la vie joue un rôle tout particulier par

[1] VI 7 (38), 13, 28-42. [2] VI 2 (43), 8, 23-25: ἔτι δὲ ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὖσα νοῦ, ὁ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις, ὥστε ἓν πάντα, καὶ κίνησις καὶ στάσις, καὶ δι' ὅλων ὄντα γένη.

rapport à la dyade être-pensée, c'est à dire à l'unité de l'Intelligible et de l'Intelligence. Ici encore, la vie représente le mouvement, mais cette fois, il ne s'agit plus du mouvement intérieur de l'Intelligence, il s'agit d'un mouvement d'autodétermination dont l'Être-Intelligence représente le terme. La vie sort immédiatement de l'Un et c'est à partir d'elle que l'Intelligence se constitue. Inversement, « le déploiement des nombres et des idées », dans l'Intelligence, est « pour la vie, la seule façon de médiatiser son contact avec l'Un » [1]. « La vie, nous dit Plotin, est l'acte du Bien, ou plutôt un acte dérivé du Bien; l'Intelligence est cet acte même quand il a reçu une limite » [2]. Ou encore: « La vie qui a reçu une limite, c'est l'Intelligence » [3]. Et dans le même traité *Sur l'Origine des Idées*, d'où les deux citations précédentes sont déjà extraites, Plotin, décrivant les phases de la naissance de l'Intelligence, distingue d'abord la sortie de la vie, à partir de l'Un, puis une conversion de cette vie, qui correspond à une vision encore confuse, enfin l'achèvement de cette conversion qui correspond à la constitution de l'Intelligence comme connaissance proprement intellectuelle. On comparera ce premier texte: « Au moment où la *vie* dirigeait vers lui ses regards, elle était encore illimitée; une fois qu'elle l'a *vu*, elle a été limitée, sans que l'Un lui-même n'ait aucune limite... La vie qui a reçu une limite, c'est l'*Intelligence* » [4] avec cet autre texte du même traité: « Mais elle n'est pas encore Intelligence, quand elle le regarde et sa vision n'est pas une pensée intellectuelle. Ou plutôt, il ne faut pas dire qu'elle *voit*; elle *vivait* vers lui, elle était suspendue à lui, et elle était tournée vers lui; le mouvement de l'Intelligence ayant été achevé par le fait de se mouvoir vers l'Un et autour de l'Un, a achevé l'*Intelligence* elle-même;

[1] J. Trouillard, *Vie et pensée selon Plotin,* dans *La vie, la pensée, Actes du VIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Grenoble 12-16 septembre 1954)*, Paris, 1954, p. 354. [2] *Enn.* VI 7 (38), 21, 4-6. [3] VI 7 (38), 17, 25: ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς. [4] VI 7 (38), 17, 14-25.

ce n'est plus un simple mouvement; c'est un mouvement achevé et complet »[1].

Peut-on préciser l'idée que Plotin se fait de cette *vie* préintellectuelle, de cet état d'indétermination de la pensée qui est une phase nécessaire de la genèse de l'Intelligence ? Je pense que l'on peut utiliser pour cela les textes plotiniens concernant la naissance de la Matière intelligible. Plotin admet une sorte de surabondance de l'Infinité de l'Un[2] qui engendre une indétermination, une illimitation. « Dans les intelligibles, la matière aussi est l'illimité. Il est engendré de l'illimitation de l'Un ou de sa puissance ou de son éternité; mais cette illimitation de la matière intelligible n'est pas dans l'Un, mais il la produit[3]. » Mais cet indéfini issu de l'Un est aussi bien mouvement illimité: « Le principe de la matière intelligible, c'est l'altérité et le mouvement premier; c'est pourquoi on appelle altérité, ce mouvement; car mouvement et altérité sont nés ensemble. Le mouvement et l'altérité, qui viennent de l'Un, sont indéfinis et ont besoin de lui pour être déterminés; ils sont définis quand ils se tournent vers lui »[4]. Il y a donc une première phase de mouvement aveugle, d'altérité pure, de pur éloignement. Puis, ce mouvement — et c'est là tout son mystère — peut se convertir vers l'Un et se définir. Il est difficile de ne pas rapprocher ces deux phases, avec les deux phases rencontrées plus haut: illimitation de la vie, puis conversion de la vie qui s'achèvera dans la constitution plénière de l'Intelligence. La vie issue de l'Un, et de soi illimitée, se convertit vers l'Un et se convertissant, devient l'Intelligence, dans la mesure où elle est définie dans sa conversion. La vie représente donc un mouvement d'autodétermination, d'autoactualisation de l'être; elle est le mouvement de la matière intelligible qui se donne à elle-même forme et détermination, en se tournant vers l'Un. L'*être* et

[1] VI 7 (38), 16, 13-19. [2] V 2 (11), 1, 8. [3] II 4 (12), 15, 17-20.
[4] II 4 (12), 5, 29-34.

la *pensée*, dont l'unité constitue l'Intelligence, apparaissent alors comme le produit de l'autodétermination de la *vie*.

Que ce soit dans la structure interne de l'Intelligence, ou dans sa genèse à partir de l'Un, la vie représente donc, au sein de la triade être-vie-pensée, le moment de sortie, de déploiement qui permet la conversion, le mouvement vers l'extérieur qui *déjà* est mouvement vers l'intérieur. On entrevoit dans ce schéma plotinien le futur schéma du néoplatonisme postérieur: repos, procession, conversion, intimement lié à la triade être-vie-pensée. Mais le rôle que Plotin assigne à la vie dans cette triade suppose une conception dynamique de l'être qui a ses antécédents historiques. Elle correspond à une transposition platonicienne, c'est-à-dire à une élévation au plan métaphysique de la conception stoïcienne du mouvement alternatif constitutif de l'être, mouvement appelé par les stoïciens τονικὴ κίνησις [1].

Le mouvement tonique qui assure la consistance du *pneuma* est dirigé alternativement vers l'extérieur et vers l'intérieur. Le mouvement dirigé vers l'extérieur produit la grandeur et les qualités des individus. Le mouvement dirigé vers l'intérieur produit leur unité et leur substance. Ce qui importe ici, l'aspect essentiel qui a pu être transporté du plan physique au plan métaphysique, c'est que l'unité et la substance des êtres sont, dans cette conception, le résultat d'un *mouvement converti*, d'un mouvement qui subit l'attraction d'une sorte de centre vital, principe de l'expansion comme du retour à soi de l'être vivant. La substance apparaît comme le résultat d'un mouvement de concentration difficilement concevable sans une expansion préalable.

Je crois que l'on peut reconnaître une trace d'une spiritualisation de cette notion stoïcienne dans le mouvement de sortie et de retour accordé par certaines théologies du

[1] Cf. Simplicius, *in categ.*, Kalbfleisch, p. 269, 14-16; Némésius, *de natura hominis* 2; P. G. 40, 540*a* 9. Philon est déjà un témoin de la spiritualisation de la notion, *de sacrif. Abel et Cain* 68; Cohn, t. I, p. 230, 5.

IIe siècle après Jésus-Christ, à leur second Dieu. Ce second Dieu, chez Numénius par exemple, est doué d'un double mouvement: se tournant vers la matière, il répand la *vie*; se retournant vers le premier Dieu, il jouit ensuite de la vie bienheureuse de la *contemplation* [1]. Ou encore, il produit spontanément sa propre forme et le monde; puis il devient totalement contemplatif, après son activité démiurgique [2]. Ces deux formes de l'activité du second Dieu s'opposent bien comme un mouvement vers l'extérieur et un mouvement vers l'intérieur, le second étant le résultat d'une conversion. De même, entre autres formules des Pères de l'Eglise, on retiendra ce texte de Novatien, contemporain de Plotin, qui laisse concevoir une sorte de circulation de la substance divine: « Unus deus ostenditur verus et aeternus pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium *tradita* et *directa*, rursum *per substantiae communionem ad patrem revolvitur* » [3].

Le mouvement de l'Intelligence plotinienne qui se fait *être* et *pensée*, en convertissant et en définissant l'indétermination de la *vie*, semble donc s'inscrire dans cette tradition. Mais l'Intelligence plotinienne reste pure de tout contact avec la matière, sa vie ne sort pas du monde intelligible. Dans cet ordre purement intelligible, elle semble bien douée d'une sorte de mouvement « tonique », c'est-à-dire d'expansion et de retour, à partir de ce centre transcendant qu'est l'Un, et vers lui.

L'unité, la continuité de ce mouvement de l'Intelligence impliquent que *la vie est déjà pensée*, qu'il y a une sorte d'unité

[1] Numénius, fr. 21, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 18, 10: βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεσθαι... μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ... τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. [2] Numénius, fr. 25, Leemans, ap. Eusèbe, *praep. ev.* XI 22, 4. Si l'on accepte la correction textuelle proposée par M. Dodds, plus haut, p. 48 sq. mon interprétation de ce texte devrait être abandonnée. [3] Novatien, *de trinitate* c. 31; P. L. 3, 952*a*.

préintellectuelle dont l'Intelligence n'est que le développement. L'unité multiple de l'*être* et la connaissance définie de la *pensée* intellectuelle sont préformées dans le dynamisme de la *vie*. L'étude de la triade être-vie-pensée chez Plotin semble bien nous conduire à conclure que l'intuition centrale de Plotin est celle d'une vie qui utilise la détermination intellectuelle pour essayer de rejoindre sa source [1]. On pourrait voir là une transposition de l'expérience familière à tout homme, celle du désir d'expression. La volonté d'expression devient en nous d'abord sens, puis phrase exprimée, sans que la phrase exprimée puisse jamais rendre adéquatement ce qui voulait s'exprimer. Certaines expressions de Plotin, par exemple celles par lesquelles il représente le rapport de l'âme à l'intelligence, comme analogue à celui du *logos* proféré au *logos* intérieur [2], pourraient justifier cette interprétation. En tout cas, je dirais volontiers avec E. Bréhier: « Dans le cadre plotinien, c'est la vie qui forme les extrêmes et la conscience réfléchie est l'intermédiaire entre la vie supérieure à la conscience et qui sourd de l'Un et une vie inférieure. Mais c'est la vie inférieure qui, beaucoup plus que la conscience, nous donne les moyens de concevoir la vie supérieure » [3].

Ce primat de la vie sur la conscience réfléchie se traduit de plusieurs manières. Tout d'abord, Plotin affirme que la vie inconsciente a plus d'intensité que la vie consciente: « La conscience risque d'affaiblir les actes qu'elle accompagne. Tout seuls, ces actes ont plus de pureté, plus d'acte, plus de vie; oui, dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble au même point » [4]. Ce texte concerne la conscience sensible; mais il trahit déjà par lui-même une tendance du plotinisme. Plus profondé-

[1] La pensée n'est qu'une βοήθεια, *Enn.* VI 7 (38), 41, 1. [2] V 1 (10) 3, 7-10. [3] E. Bréhier, *Plotin, Ennéades,* t. V, Paris, 1931, p. 80, n° 1 à propos de V 4 (7), 1, 26 sq. [4] *Enn.* I 4 (46), 10, 28-33.

ment, l'image des raisons séminales permet à Plotin d'exprimer le mode d'activité propre à l'Intelligence, parce qu'elles témoignent de l'unité concrète de la vie et de l'intelligence. D'un bout à l'autre de son œuvre, Plotin y revient. Dès le traité *Sur l'Intelligence, les Idées et l'Etre,* les raisons séminales servaient à faire comprendre la multiplicité intérieure de l'Intelligence [1]. Dans le traité *Sur la Beauté intelligible,* elles servent à faire admettre par analogie que le monde intelligible contient une sagesse substantielle [2]. Et c'est la même conclusion qui se dégage du deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*: « On dirait que l'être a produit une intelligence douée de réflexion toute faite. C'est la même chose que dans les raisons séminales qui produisent les êtres vivants; tout ce que la raison la plus pénétrante pourrait trouver de mieux, l'être vivant l'a dans ses raisons séminales qui existent pourtant avant toute réflexion. Que faudrait-il alors attendre dans les réalités plus hautes encore que la nature et que les raisons qui sont en elles ? Comme, en elles, *l'essence n'est pas autre chose que l'intelligence*, et comme elles n'ont pas une intelligence ni un être d'emprunt, elles atteignent sans effort la perfection » [3]. On pourrait ajouter, en liaison avec la doctrine de l'être-vie-pensée que nous avons rencontré jusqu'ici chez Plotin, que « l'essence n'est pas autre chose que l'intelligence », lorsque toutes deux sont identiques à la vie. C'est la vie qui est l'unité concrète de l'être et de la pensée. Impossible de ne pas reconnaître une parenté entre ces affirmations et une philosophie de la vie qui considérerait le vital comme une sagesse supérieure à la réflexion. Bergson dira: « La nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main » [4]. La vie ne réalise pas un plan préétabli par une intelligence; loin de copier des idées pré-existantes, c'est elle qui crée les formes intel-

[1] V 9 (5), 6, 10-24. [2] V 8 (31), 5, 8-15. [3] VI 2 (43), 21, 34-41.
[4] *Evolution créatrice,* Paris, 1927, p. 100.

ligibles. Ainsi le danseur: c'est en son activité même que réside sa fin [1].

Cette intelligence immanente à la vie est pour Plotin une contemplation; le sens du magnifique traité *Sur la Contemplation*, c'est justement l'identification du regard et de la vie: « Je contemple, dit la Nature, et les lignes des corps se réalisent comme si elles sortaient de moi » [2]. Si la vie la plus inférieure est regard contemplatif, la vie supérieure à l'Intelligence est elle aussi, et à plus forte raison, regard vers l'Un. Ce regard est conversion, et cette conversion de la vie vers l'Un reproduit le regard et la conversion de l'Un vers lui-même: « Comment existe-t-il ? C'est comme s'il s'appuyait sur lui-même et s'il jetait un regard sur lui-même. Ce qui correspond à l'être en lui, c'est ce regard. Tout se passe comme s'il se produisait lui-même » [3]. La *vie* se convertissant en *intelligence* et en *essence* déterminée mime donc par son autoposition et son autodétermination, l'autoproduction de l'Un.

Ainsi la pensée plotinienne exige en quelque sorte que, dans la triade être-vie-pensée, la vie précède, de quelque manière, les deux autres termes, être et pensée apparaissant ainsi comme l'aboutissement d'un processus par lequel la matière intelligible se donne à elle-même sa forme en se tournant vers l'Un. S'il y a une sorte de préexistence de l'être et de la pensée au sein de la vie, il y a aussi un déploiement de la vie au sein de l'Intelligence constituée, au sein de l'Essence délimitée. Cette « puissance universelle » [4] qu'est la vie préintellectuelle, qui porte en elle toute la surabondance issue de l'Un, devient dans l'Intelligence constituée, ce mouvement perpétuel, cette « course vagabonde » [5] de l'Intelligence en elle-même qui assure la richesse et la variété du monde intelligible. La vie, finalement, n'est rien d'autre

[1] *Enn.* III 2 (47), 16, 23-28. Sur cette image stoïcienne, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien*, p. 150. [2] III 8 (30), 4, 9. [3] VI 8 (39), 16, 19-21. [4] VI 7 (38), 17, 32. [5] VI 7 (38), 13, 30.

que cette continuité de mouvement qui, sortant de l'Un, tend à revenir vers lui, pour « revivre sa propre genèse » [1].

Au fond de cette conception des rapports entre l'être, la vie et la pensée, il y a une intuition fondamentalement anti-aristotélicienne: celle de la supériorité de la puissance sur l'acte: la forme intelligible, l'acte intellectuel ne parviennent jamais à épuiser l'infinité de la puissance qu'ils cherchent à exprimer. La vie est l'image la moins imparfaite de l'Un, parce qu'elle est un mouvement qui garde en lui-même cette infinité de la puissance.

Ici encore, Plotin est l'héritier de la tradition stoïcienne [2], bien qu'il en rejette la lettre, dans ses réflexions sur les catégories [3]. En concevant l'être, la vie et la pensée comme un procès unique, comme un mouvement d'autoconstitution, Plotin est obligé de transposer dans le monde intelligible, la conception stoïcienne du dynamisme de l'être.

Ainsi le rôle important joué dans la pensée plotinienne par la triade être-vie-pensée révèle certains éléments de la tradition platonicienne dont Plotin a subi l'influence: 1° la systématisation qui a abouti à faire de l'être, de la vie, de la pensée, trois éléments nécessaires et suffisants à la plénitude de l'être et qui a conçu ces trois éléments, comme s'impliquant mutuellement au sein d'une unité multiple analogue aux trois parties de la philosophie ou aux trois moments de la *paideia*; 2° la transposition du stoïcisme, du physique au métaphysique, qui a permis d'utiliser la triade être-vie-pensée pour exprimer le dynamisme de l'être intelligible, et l'autodétermination que le caractérise; 3° l'exégèse de Platon et d'Aristote qui a ramené la doctrine de l'être-vie-pensée à ses véritables sources, en lui faisant retrouver le souci de sauver toute la richesse du sensible dans la pureté de

[1] H. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 209. [2] Sur cette supériorité de la puissance sur l'acte, dans le stoïcisme, cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*, p. 154 qui montre le rapport qui existe sur ce point entre Plotin et les stoïciens. [3] *Enn.* VI 1 (42), 26, 3.

l'intelligible. Héritier de cette tradition, Plotin l'a assimilé d'une manière particulièrement originale, et proprement unique, en conservant plus que tout autre philosophe antique, le souci de la transcendance divine et de la liberté de la vie spirituelle. Après Plotin, le néoplatonisme apparaîtra plutôt comme un continuateur de la scolastique platonicienne antérieure à Plotin.

DISCUSSION

P. Henry: Ce qui m'a intéressé plus particulièrement dans votre exposé, c'est l'idée que l'Un est une sorte de synthèse supérieure de ces mouvements. Je me demande si l'on ne pourrait pas ajouter à votre documentation deux textes, l'un qui se trouve en VI 8, 15, 30, où dans cette description, toujours imparfaite de l'Un, il est dit explicitement: ὑπόστασις δὲ πρώτη οὐκ ἐν ἀψύχῳ οὐδ' ἐν ζωῇ ἀλόγῳ. C'est une expression très remarquable, par l'intensité de vie qui est attribuée à l'Un. Quant à la Vie qui descend de l'Un — votre thèse que la Vie est tout à fait première — je crois qu'il faudrait se souvenir du texte de V 2, 2, 27, que Bréhier traduit: « Toutes choses sont donc comme une vie qui s'étend en ligne droite » : Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα.

M. Hadot: Au point de vue de l'image géométrique, cette Vie qui s'étend en ligne droite, sans s'arrêter, représente une nuance différente de celle que j'ai voulu souligner dans mon exposé. Plotin veut exprimer avant tout la continuité de la Vie. La métaphore de l'arbre a le même but.

P. Henry: Reste aussi le texte qui me séduit toujours, V 4, 2, 12-19, texte technique, dans lequel la Vie est attribuée à l'Un, en particulier: « πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ (c'est une correction pour διακριτὸν) ζωὴ ἐν αὐτῷ ». Je sais bien que ceci n'est pas directement dans votre thème triadique.

M. Hadot: Il y a là la ζωή et la συναίσθησις. Mais je crois cependant que Plotin n'affirme pas vraiment que la vie et la conscience soient dans l'Un. Il y a là plutôt une sorte d'asymptote, de tendance indéfinie. Ou plutôt il pense par analogie: puisque dans l'être que nous pouvons analyser, on trouve ces trois aspects, il doit y avoir quelque chose dans l'Un qui y correspond. L'ἑτέρως est très important.

P. Henry: Comme vous le savez, depuis longtemps j'ai orienté mes recherches vers le problème de la conscience de l'Un. Je

vois ici que les mêmes textes qui affirment la conscience de l'Un d'une manière technique ou non technique, lui attribuent également à ce propos la « Vie ». Les deux vont de pair. Je n'oserais pas dire s'il y a priorité de l'une sur l'autre.

M. Hadot: En tout cas, il y a affirmation de l'unité concrète des deux.

P. Henry: Ce qui m'intrigue, c'est l'objet de la conscience, le νοητόν. Il est objet intelligible non pour soi-même, mais pour l'hypostase suivante. Dans le traité V 6 [24] 2, 4, la distinction est fort marquée. Le Premier peut être νοητόν sans être νοοῦν. Il est même très rare que Plotin parle de l'Un comme νοητόν pour autrui. Je ne vois que ces deux traités.

M. Hadot: Il reste que ce nom de νοητόν est identifié en III 9 [13] 1, 16 avec le νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ si bien que dans V 4 [7], traité encore ancien, il y a une trace de cette mentalité. Ceci est intéressant du point de vue des rapports avec Numénius signalés par M. Dodds dans sa conférence à propos de III 9, 1.

M. Dodds: I should like first to say how deeply I was impressed by the originality and subtlety of this paper. One question, however, remains in my mind: is the scholastic formulation of this triad really pre-Plotinian ? Unfortunately, almost everything seems to turn on the passage in Augustine, *de civitate dei* VIII, 4, and we do not know whether Augustine got this from a pre-Plotinian Celsus or from a post-Plotinian Celsinus — perhaps Hadot will tell us what the evidence is ? I am troubled also by the strange equation drawn in this passage between the triad being-life-mind and certain other triads which are not obviously similar. Is there any trace of such equations either in Plotinus or in Middle Platonism ? If not, the antiquity of the triad *natura-doctrina-usus*, to which Philo bears witness, is hardly relevant. Again, the passage which Hadot quotes from Cicero, *Tusculans* V, 22, proves only that the general principle of naming by predominance is as old as Antiochus. This is important, but it does not establish that it was applied before the Neoplatonists to the triad ὄν — ζωή — νοῦς. — Incidentally,

is it true that, as Hadot says, this principle « joue un rôle quasi inexistant chez Plotin » ? I thought it was recognised, for example, at V 8, 4, 10, where he says ἐξέχει δ' ἐν ἑκάστῳ ἄλλο, ἐμφαίνει δὲ καὶ πάντα.

M. Hadot: Voyons d'abord le problème du résumé augustinien selon les données fournies par M. Courcelle dans ses *Lettres grecques en Occident*, p. 179-181. Le problème tient au fait que dans son *de haeresibus* (prol.), saint Augustin rapporte à un *quidam Celsus*, un manuel intitulé *Opiniones omnium philosophorum*, qui pourrait à première vue être identifié avec la partie philosophique de l'encyclopédie latine de Cornelius Celsus, tandis qu'ailleurs et justement dans *de civitate dei* VIII 1 et sq., il utilise encore un manuel intitulé *Opiniones omnium philosophorum* par lequel cette fois il semble connaître Plotin, Porphyre et Jamblique, donc, qui ne pourrait être de Celsus. M. Courcelle croit pouvoir identifier le *quidam Celsus* du *de haeresibus* avec ce *quidam Celsinus* du *Contra Academicos* (II 2, 5) qui avait dit que les livres de Plotin étaient des livres « substantiels », *libri quidam pleni*. Ce Celsinus est donc nécessairement postplotinien. Peut-être faut-il l'identifier (P. Courcelle, p. 181 n. 2) avec le gendre de Julien l'Apostat qui porte ce nom.

A mon avis, même si l'auteur est postplotinien, le contenu du manuel est archaïque. J'ai signalé certains traits de cet archaïsme dans mon exposé. Le rapprochement entre la triade des parties de la philosophie, la triade de la *paideia* et la triade être-vie-pensée, que nous trouvons si nettement chez Augustin, m'a semblé d'autant plus intéressant que l'on retrouve chez Philon, chez Victorinus, chez Proclus, une identité de structure (dénomination par prédominance) entre les triades considérées isolément par ces auteurs. Je reconnais que cette identité de structure n'est soulignée explicitement nulle part, mais elle est reconnaissable et trahit une systématisation scolastique. Je reconnais également que le principe de dénomination par prédominance n'est pas appliqué avant Victorinus à la triade être-vie-pensée, et donc que son emploi par Antiochus signale simplement une date possible pour le développement de la doctrine.

M. Armstrong: One might say that that particular principle of naming by predominance goes back to Anaxagoras. He also taught that the things were characterized by the predominance of one particular elementary substance. In fact, it must have been a familiar doxographic tag.

M. Hadot: En tout cas, *Enn.* V 8, 4, 10 cité par M. Dodds est un texte intéressant, mais semble bien confirmer, par son caractère isolé, le fait que la doctrine de la dénomination par prédominance n'est pas un thème plotinien très développé et qu'il s'agit, là encore, d'une doctrine reçue par Plotin, d'un élément de la tradition scolastique platonicienne.

M. Schaerer: Lorsque Plotin lit le *Sophiste*, étudie les genres, est-ce que le mot *genre* dans son esprit, a la même valeur qu'il devait avoir pour Platon, ou surtout pour Aristote ? Dans la perspective platonicienne, les genres, les espèces sont inclus les uns dans les autres. Il y a une différence d'extension. Ce qui a le moins d'étendue est inclus dans ce qui en a davantage. Il y a une construction logique assez moderne des choses. A l'époque de Plotin et déjà avant lui, les stoïciens avaient rompu avec cette conception de l'extension des genres. Le syllogisme stoïcien est un syllogisme qui ne reconnaît plus de grand terme et de moyen terme. Tout est singulier. C'est un syllogisme très différent du syllogisme d'Aristote, et précisément en ce qui concerne la question du genre, est-ce que Plotin a une théorie du genre en tant que tel ? La notion de genre est-elle compatible avec une philosophie qui attribue la réalité fondamentale aux choses singulières ? Même les idées sont des singuliers, ainsi l'αὐτοσωκράτης. Peut-il avoir une théorie du genre ? Jean Trouillard, dans ses beaux livres sur *La purification plotinienne* et *La procession plotinienne* (Paris, 1955) a démontré, je crois, que ce qu'il y a de mathématique chez Platon se retrouve sous une forme esthétique chez Plotin. Le mot γένος est-il compris chez Plotin dans une acception analogue à celle de Platon ?

M. Hadot: Plotin s'est tout à fait posé la question. Dans le traité *Sur les Genres de l'Etre*, VI 2 surtout. Il est pris par sa double

formation platonicienne et aristotélicienne entre deux tendances doctrinales: la doctrine platonicienne, ou issue d'une réflexion sur le platonisme qui considère l'Etre comme le genre suprême (c'est la contamination avec le stoïcisme que l'on trouve dans la *Lettre* 58 de Sénèque) et la doctrine aristotélicienne de la distinction irréductible entre les genres de l'Etre, leur hétérogénéité totale. Il se refuse nettement en VI 2, 3 à interpréter sa théorie des hypostases comme une hiérarchie de genres. L'Un n'est pas un genre suprême, ni l'Intelligence, un genre déterminé. On pourrait sans doute trouver certaines tendances dans ce sens, par exemple le texte du traité *Sur les Nombres* (VI 6) que je citais tout à l'heure à propos du Vivant considéré comme plus déterminé que l'Intelligence et que l'Etre. En tout cas, dans le traité *Sur les Genres de l'Etre*, il refuse cette conception. Et en VI 2, 6-8, il y a ce texte cité dans mon exposé sur l'âme vivante et pensante, et sur l'Intelligence vivante et pensante. Les genres de l'Etre correspondent aux ἐπίνοιαι que l'on retrouve chez Origène: ils deviennent des points de vue différents par rapport à une réalité unique. E. Bréhier l'explique très bien dans sa notice d'introduction aux traités *Sur les Genres de l'Etre* (p. 37): c'est une analyse réflexive « qui éclaire divers aspects inséparables d'un même tout, pour employer une expression de Leibniz ». Je crois que le problème que vous venez de poser mériterait d'être étudié pour lui-même.

M. Schaerer: La philosophie de Plotin est une philosophie de points de vue ?

M. Hadot: Oui, je le crois. On a même cherché à interpréter la théorie des hypostases comme une philosophie non pas tellement de points de vue, que d'états psychologiques, l'âme étant une première étape, l'Intelligence une intériorité plus grande, et l'Un l'intériorité totale.

M. Puech: A vrai dire, nous hésitons à employer un langage moderne, de peur de commettre des anachronismes. Cet emploi est cependant, en bien des cas, légitime et instructif. Vous parliez des ἐπίνοιαι d'Origène: ce sont exactement des « points de

vue» sur le Fils, par exemple, mais qui ne supposent pas une multiplicité d'hypostases ou de personnes. Ces « points de vue » sont liés aux états progressifs de la contemplation du Fils. Si on le considère comme Sophia ou Logos, on est au-delà de la perception du Fils comme Juge, Médecin, etc. Les ἐπίνοιαι correspondent aux étapes successives d'un progrès spirituel, aux divers aspects d'un même objet saisi à chaque fois dans une perspective différente, selon la capacité ou la situation du sujet qui le contemple. A chacune d'elles — Origène insiste là-dessus contre les gnostiques — ne répond pas un Eon distinct, une Hypostase ou une Entité indépendante: le Fils — qu'il soit Juge, Médecin, Verbe, Sagesse — demeure une seule Personne, un ὑποκείμενον unique.

En ce qui concerne la *Sophia* comme substance vivante, il y a aussi, dans le *De principiis* (1, 2, 3) un endroit où Origène appelle le Logos « animal vivant» *(Verbum animal vivens)*. Il emploie, du reste, ailleurs l'expression de « Sagesse vivante» (ἔμψυχος σοφία: *in Joh.* I 19 (22) § 115; ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον... τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ: *in Joh.* I 34 (38) § 244).

M. Dörrie: Ihr Referat hat das Thema, das gestern Herr Theiler ausführte, in einem Punkt weitergeführt. Im lehrreichen Vergleich mit dem, was wir gestern gelernt haben, haben wir wieder gesehen, wie vom stoischen Ausgangspunkt her ein Gedanke Plotins lebendig wird, und dieser Ausgangspunkt ist ja zweifellos jene Begriffsreihe ἕξις, φύσις, ψυχή. Diese Begriffsreihe war in der älteren Stoa wahrscheinlich parataktisch gemeint, es war eine διαίρεσις um die verschiedenen Arten der ὄντα zu gliedern. Nun gibt es bei Sextus Empiricus (*adv. math.* 9, 81) eine Stelle, an der man sieht, wie Poseidonios sich dieser drei Begriffe bedient und sie stuft, um festzustellen, in welcher Weise die Welt als Ganzes ein Wesen ist. Er muss es ablehnen, dass die Welt ein Wesen auf Grund der ἕξις oder der φύσις sein könne. Sie kann nur ein ἔμψυχον sein, und damit kündigt sich zum ersten Mal eine Wertung an. Wir geraten also auch jetzt wieder in die

Nähe des Poseidonios insofern, als er die ursprüngliche Parataxe in eine Stufung verwandelt hat. Zudem kann man auf einen typischen Zug hinweisen, wie stoische Gedanken in das plotinische Denken eingegliedert werden. Es erfolgt jedes Mal eine Umsetzung, sie müssen des ursprünglich materialistischen Charakters entkleidet werden und oft können sie nur auf grossen Umweg und sehr häufig auch nur subsidiär für Plotins transzendentale Fragestellung nutzbar gemacht werden. Nun wäre es natürlich banal, wenn wir sagen wollten, dass Plotins Transzendental-Philosophie auf Platon basiert ist, das steht ja sowieso fest. Aber ich möchte es unterstreichen, beim Einbauen und beim Umsetzen stoischer Elemente wird eine Technik angewendet, eine Technik, die nachmals Porphyrios geradezu souverain beherrscht, und es wäre der Mühe wert, die Elemente dieser Technik im Einzelnen festzulegen. Natürlich liegt es an der Unvollkommenheit der Art, wie wir uns einander mitteilen, dass wir Elemente sondern müssen, da wir eigentlich eine Synthese bezeichnen wollen. Für Plotin stand ja gewiss im Vordergrund, dass er die Harmonie auffinden und darstellen wollte, die zwischen allem bisher Gelehrten, zwischen dem schon säkular gewordenen Platon und der noch immer aktuellen, wenigstens die Fachsprache beherrschenden, Stoa bestand. Aber darüber kann eigentlich kein Zweifel sein: Was man aus Platon entnimmt, das kann sogleich auf der betreffenden Ebene, auf der es bei Platon beginnt, diskutiert und eingefügt werden. Aber eine aus der Stoa stammende Gedankenreihe muss immer erst auf die Ebene transzendierender Betrachtung emporgehoben werden, und dabei erfährt sie gewöhnlich ganz substantielle Veränderungen.

M. Schwyzer: Herr Hadot hat gegen den Schluss seines Vortrages das Problem des Bewusstseins gestreift und einen Text zitiert (I 4, 10, 28), wo gesagt wird, dass das Bewusstsein die Handlungen, die es begleitet, hindert. Neben dieser geringen Einschätzung des Bewusstseins gibt es aber auch Stellen, wo es durchaus als positiver Wert in Erscheinung tritt. Darauf werde ich meinem eigenen Referat noch zu sprechen kommen. Zwischen

der Stelle III 9, 1, wo innerhalb der Trias ὄν, ζωή, νοῦς der Primat der ζωή eingeräumt wird, und der Stelle VI 6, 8, 18, wo es heisst: πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῷον, hat Herr Hadot mit Recht einen Widerspruch festgestellt. Es mag interessieren, dass dieser Widerspruch schon von Proklos *in Tim.* p. 130 B aufgedeckt worden ist.

M. Hadot: Oui, Plotin n'est pas toujours systématique. Je crois qu'il y a une tendance très nette de la pensée de Plotin à mettre la Vie (non plus dans son unité, mais du point de vue de la multiplicité des vivants) à la suite du νοῦς. C'est la tendance même qui fait de l'âme une troisième hypostase.

P. Henry: Voyez-vous un développement dans la pensée de Plotin, du point de vue de cette place du « Vivant » ?

M. Hadot: Je crois qu'il y a une évolution dans l'interprétation du Vivant en soi du *Timée*. En III 9 [13], 1 τὸ ζῷον c'est le νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ. En II 9 [33], il y a une certaine hostilité à cette tendance. Quand on arrive à VI 6 [34], il place le Vivant en soi au troisième rang, sur le plan de l'Intelligence; et il y a encore un autre texte à la fin du deuxième traité *Sur les Genres de l'Etre*, VI 2, 22, et surtout VI 2 [43] 21, 57; c'est la même idée que dans VI 6: « l'intelligence qui contient tous les êtres, c'est l'*animal total* ».

P. Henry: Mais vous aviez insisté sur la priorité de la « Vie ».

M. Hadot: Il y a deux tendances de Plotin. On peut concevoir la vie sous deux aspects: d'abord comme une multiplicité de formes qui se manifestent dans le monde, les arbres, les animaux, etc., et d'autre part, comme Vie infinie, qui est la source unique. Et je trouve qu'E. Bréhier a parfaitement raison quand il dit que, pour Plotin, il y a une vie supérieure à la conscience, et une vie inférieure. Et la vie inférieure, c'est elle qui est l'Ame, le Vivant en soi, etc., inférieure à la pensée pure. La vie inférieure, finalement, est le meilleur analogue de la vie supérieure, et même de l'Un. La conscience n'est qu'une île au milieu d'un fleuve de vie.

P. Henry: Ce que je voudrais marquer à ce propos, c'est qu'il redevient intéressant de considérer la possibilité d'un développement de la pensée de Plotin, dans les quelques années qu'il a passées à écrire. C'est la seconde fois nettement que dans ces *Entretiens* nous constatons un développement entre les premiers traités et les derniers.

M. Puech: Surtout, il y a changement, modification de l'expression des thèses en fonction des adversaires. Pour la théorie de la matière, c'est très net. Tant qu'il y avait accord apparent avec les gnostiques, Plotin usait d'un langage et d'images assez dualistes. Mais, après la rupture, il développe le thème de la matière-miroir.

M. Schaerer: Léon Robin, dans son dernier ouvrage, posthume: *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon,* 1957, tend à démontrer que Platon introduit de plus en plus la vie dans le monde des Idées. Il aboutirait ainsi à une sorte de vitalisme, ce qui confirmerait ce que vous disiez de l'interprétation plotinienne des derniers dialogues de Platon.

M. Hadot: Personnellement, j'ai été convaincu par la démonstration de Robin. Mais je n'ose trop m'aventurer dans ce domaine. C'est le problème de l'interprétation de ce fameux passage du *Sophiste*: est-ce que, oui ou non, pour reprendre la question de Mlle de Vogel, Platon a introduit le mouvement dans son monde des idées ? Certains ont tendance à voir dans ce texte du *Sophiste* un moyen pour Platon de sauvegarder tout simplement le mouvement sensible. Dans ce texte du *Sophiste*, l'Ame joue un grand rôle: le mouvement et la pensée sont localisés en elle. On trouve des traces littérales du passage du *Sophiste*, aussi avec la mention de l'âme, chez Plotin, par exemple VI 9 [9] 9, 2. Tout le problème, c'est la traduction de παντελῶς ὄν, est-ce la somme des formes de l'être ou est-ce l'être plénier ? Je crois que Plotin est favorable à la deuxième traduction: la plénitude de l'être.

M. Puech: Si l'on reprend les idées et le vocabulaire de l'époque, le παντελῶς ὄν de Plotin, c'est évidemment le « plérôme », le πλήρωμα.

M. Theiler: Ich will hier nicht eingreifen bei dieser interessanten Frage von Herrn Schaerer, die uns weit in Plato hineinführen würde. Ich will nur sagen, dass wir einen sehr gelehrten Vortrag gehört haben. Die Hauptfrage, woher die Triade bei Plotin kommt, liess sich im Ganzen nicht aus vorangehenden Versuchen lösen, es sei denn aus der Stelle des platonischen Sophisten, die Herr Hadot richtig an den Anfang gestellt hat. Dazu kommt, das parmenideische τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, ferner, wie ebenfalls richtig betont wurde, die aristotelische Formulierung aus der Metaphysik ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. Damit haben wir die drei Glieder, wenn auch nicht voll zu einer festen Triade gestaltet. Anderes ist zwar interessant, aber führt nicht an das Ziel. Der Ausgangspunkt von Augustin ist die traditionnelle Einteilung in Physik, Logik und Ethik. Davon ausgehend hat er die Begriffe des Seins, des Logos und also auch des Lebens (ordinatio vitae) sehr geschickt verwandt. Ich glaube die nächste Stelle, die es für diesen Ternar gibt, ist Clemens von Alexandrien *strom.* 4, 162, 5 ὁ θεός ... ᾗ ... ἐστιν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ τόπου· καθ' ὅσον ἐστὶν τἀγαθόν, τοῦ ἠθικοῦ· ᾗ δ' αὖ ἐστι νοῦς, τοῦ λογικοῦ τόπου. Mit der Stoa kommen wir wohl nicht weiter, weder die τόνος-Lehre, die tatsächlich wichtig ist, um die Einheit der Substanz zu erklären, führt zu unserem Ternar, noch auch die Oikeiosislehre, obgleich es richtig ist: zuerst gibt es eine Zuwendung zum Leben und nachher die Aneignung des Logos. Und auch die psychologische Überlegung der παρακολούθησις (in der Schrift über die Glückseligkeit, *Enn.* I 4) hilft nicht fort. Das Thema ist alt; wenn ein Mensch wegen Verrücktheit oder Trunkenheit nicht mehr die Dinge der Aussenwelt aufnehmen kann, ist er da nicht unglücklich ? Nun, da bringt ganz hübsch Plotin die Auffassung hinein, dass eigentlich das Bewusstwerden eine Abschwächung der reinen natürlichen Lebenskraft sei. Auch das schöne Bild vom Tänzer, der ohne Bewusstheit die Figurationen tanzt, gehört dazu; oder ein Musiker findet ohne weiteres die komplizierten Griffe, ohne sich dessen bewusst zu sein; eben wäre es ihm bewusst, könnte er sie nicht so rasch finden. Am

ehesten ist vielleicht noch von Belang die stoische Dreiheit in *Apostelgeschichte* 17, 28. Die grossartige Auffassung, dass das « Leben » Grundlage des νοῦς ist, also ihm voransteht, dass der νοῦς ὁρισθεῖσα ζωή ist, ist auch zu trennen vom Ternar. Ich glaube es gibt zwei ganz verschiedene Linien; die Ternar-Linie, die primär mit dem *Sophistes* zusammenhängt, und diese andere Linie vom Leben, das zum Nous geformt wird. Ich würde nicht ungeneigt sein, in der ἀόριστος δυάς einen bestimmten Vertreter des Begriffes Leben im zuletzt genannten Sinne zu sehen. Die Dyas ist ja tatsächlich eine Ausdruck für die dumpfe Variabilität, die durch das ἕν dann Bestimmtheit, Geschiedenheit, usw. bekommt. Ich will aber noch einmal sagen, wie ausserordentlich förderlich der Vortrag war, weil er alle Möglichkeiten durchprobierte.

M. Hadot : Je remercie beaucoup M. Theiler pour cette mise au point, notamment pour le texte de Clément d'Alexandrie qui montre bien que le résumé platonicien rapporté par Augustin, *civ. dei* VIII 4 nous fait connaître probablement un *compendium* antérieur à Plotin. En tout cas, la fréquence des allusions de Plotin à la triade être-vie-pensée m'a donné l'impression que cette triade était chez Plotin, quelque chose de *reçu*, qu'elle représentait un des schémas tout faits que Plotin a pu rencontrer et à partir desquels il a élaboré sa réflexion originale. D'autre part, la conception dynamiste de l'être que suppose une telle triade ne peut s'expliquer pour moi que par la présence chez Plotin d'une philosophie qui donne à la vie, le primat sur les autres moments de la triade, ou encore, qui identifie mouvement, vie et acte. Je pense qu'il y a là une transposition du dynamisme stoïcien et de l'ontologie stoïcienne. Mes allusions à la doctrine du τόνος stoïcien s'expliquent par là, comme recherche du schéma ontologique qui rend possible la conception plotinienne de la triade être-vie-pensée.

P. Cilento : Di fronte ai numerosi testi nei quali M. Hadot ha trovato la triade « essere-vita-pensiero » il dubbio ch'io affaccio non lascerà il pungiglione. A me sembra di interpretare i testi che riguardano lo Spirito come se ponessero sempre una

diade essenziale « essere-pensiero ». Solo Essere e Pensare mi sembrano, in questo grado dell'unica realtà spirituale, i costitutivi categoriali. Se la vita è categoria lo è solo nel grado inferiore, nella terza Ipostasi, nell'Anima e con l'Anima, la « grande viaggiatrice del paese metafisico » (Inge). È l'anima ch'è la vita. La ζωή è legata alla daimonia. Certo, lo Spirito è vivente. Anche l'Uno è vita (altrimenti non sarebbe « venerabile » σεμνόν). Ma all'anima la vita è tutta propia per οἰκείωσις. Nei gradi superiori la vita s'addice per pura *communicatio idiomatum*. A questa interpretazione mi fa persuaso la lettura dello splendido trattato περὶ εὐδαιμονίας (I 4) in cui, p. es., è detto: πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης (I 4, 3, 18). Il termine « vita » è usato in molteplici sensi... Il vivere è un termine che importa pura identità di nome: ὁμωνύμως τοῦ ζῆν λεγομένου (ivi). Insomma, a me sembra che Plotino veda, a partire dall'Uno e ad arrivare allo zero metafisico della materia, una vita spirituale unica, quella che Bréhier chiama (p. 47) « la vie spirituelle hypostasiée ». E vita è beatitudine. Più che categoria, da inserirsi in una triade, la vita è slancio, è moto, è δαίμων. Solo in Proclo è quella aritmologia triadica che piacerà ad Hegel. In Plotino la difesa della triade, nel preludio di II 9, stabilisce solo la necessità delle tre Ipostasi: non più non meno. In definitiva mi è nuova, in Plotino, la sutura necessaria, sine qua non, tra être, vie, pensée, nella seconda Ipostasi. Un testo che potrebbe dar luce è in VI 7, 17, 13-14: καὶ ἦν ἡ ζωὴ ἴχνος τι ἐκείνου, οὐκ ἐκείνου ζωή.

M. Hadot: Je suis pleinement d'accord avec le Père Cilento sur le fait que Plotin ne fait jamais de la vie une catégorie, mais j'en dirais tout autant de l'être et de la pensée, qu'il entend d'une manière tout aussi analogique que la vie. D'autre part, j'admets aussi parfaitement que être, vie, pensée ne constituent pas chez Plotin une triade au sens de Proclus. Mais, sans « arithmologie », il y a quand même un groupement caractéristique de ces trois concepts chez Plotin. Ce groupement introduit dans la pensée plotinienne des considérations étrangères à la seule doctrine des trois hypostases.

M. Puech: Tout cela renforce en moi une impression. Ne pourrait-on pas se demander pourquoi Plotin attache une grande importance au concept de Ζωή ? N'y aurait-il pas à cela deux raisons ? D'une part, Plotin est amené à accorder à la « Vie » une place particulière par son exégèse des textes platoniciens relatifs à l'αὐτοζῷον, à la structure du monde intelligible ou transcendant. D'autre part, il n'a pu que subir ici l'influence de son temps: exigences sotériologiques et intérêt porté au terme et à la notion de « Vie » (de la vraie Vie, de la Vie authentique et plénière) vont de pair à son époque, se confondent même. « Vie », en sémitique et dans des religions « orientales », est le synonyme de « Salut ». Les « Vivants », ce sont les êtres sauvés, qui ont atteint à la plénitude du « Repos » ou — comme le diraient plutôt les Grecs — de la « Béatitude ». Ces deux facteurs ne jouent pas sur le même plan. Dans le premier cas, Ζωή intervient sur le plan intellectuel, comme rouage d'un système spéculatif, comme pièce d'une construction ontologique; dans le second cas, le même terme prend un sens affectif, a des résonances émouvantes et une valeur mystique, religieuse. Disons, en simplifiant beaucoup, que l'un des facteurs est purement hellénique, l'autre d'origine sémitique ou « orientale ».

P. Henry: Croyez-vous que Plotin s'intéressait à la vie-salut ?

M. Puech: Non pas, sans doute, expressément et au premier chef, mais il serait difficile que Plotin eût échappé, ou fût resté entièrement étranger aux tendances et aux préoccupations de son temps.

P. Henry: Evidemment, dans l'ambiance religieuse de l'époque, on tendait à considérer la vie comme identique au salut. J'hésite à croire que Plotin tendait à faire du « bonheur » un terme très important, bien qu'il ait écrit vers la fin de sa vie le traité I 4 [46].

M. Puech: Ce que je voudrais caractériser, c'est la problématique de Plotin, telle qu'ont pu la déterminer les circonstances historiques. Nous avons reconnu, semble-t-il, qu'il n'y a pas avant Plotin, de doctrines où Ζωή intervienne. Il est donc légitime de se demander pourquoi on s'est alors si vivement inté-

ressé à la notion de « Vie » chez les chrétiens, chez les gnostiques, chez les philosophes eux-mêmes qui — il n'est que de songer aux néoplatoniciens postérieurs — feront, dans leurs systèmes, une place de plus en plus grande à un tel concept. Il faut bien qu'une cause extérieure, contingente, si je puis dire, ait joué, et avant Plotin, provoquant une question qui n'a pas dû laisser celui-ci indifférent.

M. Hadot : D'ailleurs, dans l'interprétation même de Platon, il y a des textes du *Phédon* qui s'intéressent avant tout à la destinée de l'âme, et des textes comme le *Timée* ou même certains passages du *Phèdre*, dans lesquels l'intérêt est ontologique. Plotin, systématisant des notions tirées du *Phédon*, du *Phèdre* ou du *Sophiste*, effectue une contamination entre des notions tenant au problème du salut et des notions ontologiques.

M. Puech : A cette époque, cela se rejoint. Ζωή en son sens religieux, affectif, etc. c'est la plénitude de vie que donne le Christ, l'ἀνάπαυσις, le repos de la plénitude de l'être.

P. Henry : Voilà le problème. Est-ce que Plotin donne à ζωή un sens religieux, sotériologique ? Personnellement je répondrais non.

M. Puech : Je suis d'accord avec vous. Mais je veux dire que Plotin est en présence d'une notion que son époque avait colorée d'une certaine façon, ce qui expliquerait peut-être la place — autrement inexplicable — qu'il accorde à la « Vie ». Ce qui n'exclut pas qu'il y ait eu, auparavant, des tentatives analogues à la sienne, qui la préparent. M. Hadot a raison d'indiquer que certaines traditions scolastiques ou scolaires étaient de nature à la favoriser. Mais nous ne pouvons préciser si, dans quelque école antérieure, existait déjà la triade ὄν, ζωή, νοῦς.

M. Hadot : M. Dodds avait noté, à propos de la triade être-vie-pensée dans le néoplatonisme postérieur, la possibilité d'une influence de la ζωή, comme Αἰών.

M. Puech : Oui. Les néoplatoniciens postérieurs sont beaucoup plus préoccupés du problème du salut, et ils se placent sur un autre plan que Plotin.

M. Schaerer: Ne croyez-vous pas qu'il y a aussi ce fait que le christianisme a érigé la Vie par elle-même en valeur ? Pour Platon, par exemple, la Vie n'est pas une valeur en elle-même. Il y a des textes où il montre un médecin se demandant, avant de sauver un moribond: est-ce utile de prolonger cette vie ?

M. Puech: Mais il faudrait distinguer, avec le vocabulaire grec de l'époque, βίος et ζωή. Le βίος, c'est l'existence terrestre, historique, contingente; la ζωή, c'est tout autre chose: la vie accomplie et stabilisée en sa plénitude, l'épanouissement en liberté et en totalité de notre être.

Si vous le permettez, je reviens sur un petit détail: c'est au sujet de Philon. Vous avez cité le développement philonien relatif aux trois patriarches et aux trois voies d'accès à la connaissance de Dieu qu'ils représentent respectivement. Vous dites qu'il faut voir dans pareille théorie plutôt le résultat d'une tendance à découvrir non pas tant des degrés hiérarchisés que des unités multiples. Il me semble, au contraire, que c'est bien une hiérarchie de degrés que Philon entend signifier par là. Abraham, Isaac, Jacob, typifient trois modes de vie, trois étapes de la progression spirituelle par quoi la créature s'approche de plus en plus de Dieu. Trois degrés de connaissance donc, mais successifs et hiérarchisés, et qui correspondent à trois classes de catégories d'hommes: ceux qui n'ont encore qu'une connaissance inférieure, purement empirique ou pratique; les « progressants », peu ou prou semblables aux « psychiques » du gnosticisme, les « spirituels », mystiques ou extatiques qui sont des « voyants », parviennent — comme est censé le signifier le nom d'Israël — à une vision de Dieu.

M. Hadot: Nous revenons au problème posé par M. Schaerer à propos des genres de l'Etre. Il y a évolution de la notion d'ἐπίνοιαι: Origène les conçoit comme des vues progressives; Plotin conçoit ces mêmes ἐπίνοιαι, qui permettent la distinction entre les cinq genres, non plus comme un progrès, mais comme une multiplicité simultanée de points de vue. Dans ce texte de Philon, nous trouvons une ébauche du passage de la notion de

degrés à la notion d'unité multiple, parce que Philon dit: « Chacun est nommé d'après ce qui prédomine en lui ». Donc, chacun a en lui une annonce, une amorce de ce que les autres possèdent.

M. Puech: Oui, mais chez Philon, il y a cette vue grandiose; la succession des patriarches, le déroulement de l'histoire d'Israël représente une progression réalisée à travers des types. Tout n'est donc pas simultanément accompli dans chacun de ces types. Il ne s'agit pas, bien entendu, de classes d'êtres éternellement séparées, déterminées par nature et en soi, substantiellement distinctes comme chez les gnostiques. Mais, chez Philon, Abraham, Isaac et Jacob sont les jalons d'un développement, d'un processus historique. L'histoire est interprétée en fonction de cette ascension graduelle vers Dieu qui s'accomplit à travers les patriarches et dont chacun de ceux-ci symbolise exemplairement une étape spéciale, distincte.

M. Hadot: Je crois qu'il y a deux formes de pensée logique, dont Philon et Plotin seraient, respectivement, les types: une pensée qui consiste à analyser des puissances qui coexistent entre elles, et une pensée qui consiste à dépasser des étapes, en abolissant les moments précédents.

M. Puech: C'est pour cela que je serais un peu sceptique sur la signification que vous attribuez à ce texte de Philon. Sans doute, il est intéressant d'y voir une amorce de la théorie qui nous occupe. Je ne sais pas pourtant si vous n'insistez pas trop sur la division *natura, doctrina, usus*. De même pour ἕξις, φύσις, ψυχή.