

# Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin

Autor(en): **Henry, P.**

Objekttyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **03.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660999>

## **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.

X

P. HENRY

Une comparaison  
chez Aristote, Alexandre et Plotin



## UNE COMPARAISON CHEZ ARISTOTE, ALEXANDRE ET PLOTIN

Vous ne m'en voudrez pas d'aborder le problème d'une source de Plotin encore une fois « par le petit bout ». C'est l'expression par laquelle, il y a plus de vingt ans, un critique, d'ailleurs bienveillant, caractérisait une autre *Kleinarbeit* où je cherchais cette fois chez Plotin non pas même les sources d'Augustin, mais les citations textuelles des *Ennéades* qu'il pouvait avoir utilisées.

Je me suis résolu à cette méthode infinitésimale, à ce sujet minuscule pour deux raisons : impuissance et penchant. J'aurais voulu vous ouvrir à pleines pages Alexandre d'Aphrodise, vous montrer en une synthèse tous les thèmes et arguments que Plotin lui avait empruntés, notamment dans sa réfutation des stoïciens, leurs adversaires communs. Après des semaines de lectures et d'études, j'ai dû m'avouer battu. Dans ses admirables « notices » Bréhier avait fait le travail et de façon très complète et très claire. Il signalait que certains arguments de Plotin n'étaient pleinement intelligibles que replacés dans le contexte plus large d'Alexandre. Il signalait aussi que, dans ces textes parallèles d'Alexandre et de Plotin, certainement apparentés, on trouvait des thèmes provenant d'autres sources ou d'autres traditions scolaires que celles recueillies par Alexandre. Bref, un travail bien fait n'était pas à refaire. De plus je ne me sentais pas la compétence suffisante en histoire de la philosophie ancienne pour offrir à votre discussion des thèmes suivis et centrés analogues à ceux que nous avons écoutés, si riches en découvertes précises, si riches aussi par l'éclairage nouveau jeté sur des problèmes anciens ou par les questions majeures ou mineures qu'ils suscitaient. Si j'insistais auprès de notre hôte le Baron de Hardt, pour qu'il nous invite à traiter ici « des sources » de Plotin, c'était avec la conviction que ce thème encore mal

exploré, mais important, était si difficile et si délicat que seule une mise en commun de vos recherches pouvait, peut-être, par ce biais, renouveler notre connaissance de Plotin; c'était aussi avec le sentiment très net que seule ma qualité d'historien et d'éditeur du texte et non celle d'historien des idées m'autorisait à me joindre à vous et que ma contribution personnelle serait minime. Elle ne sera pas autre chose. Du moins la souhaiterais-je solide et précise. Ici intervient ce goût pour les travaux de détail minutieux qui font que depuis un quart de siècle je m'intéresse non seulement aux variantes des manuscrits, mais à leur ponctuation et, comme les héros de *Gaudy Night*, Harriet et Peter Wirnsey, aux esprits du pronom réfléchi αὐτοῦ. J'y trouve sans doute une compensation intérieure, combien précieuse pour l'équilibre de l'âme et de l'esprit, à ces cours et recherches de théologie chrétienne, où par devoir — mon premier devoir —, mais aussi, bien sûr, par inclination profonde, je m'efforce de balbutier sur l'ineffable, à partir sans doute de textes écrits, qui s'appellent même l'Écriture, et dont les principaux ont été rédigés en grec, mais aussi en suivant une tradition tellement longue et complexe qu'essayer de l'exprimer m'entraîne à des synthèses, toujours nécessaires et toujours impossibles, qui m'apparaissent aussi inadéquates que devait apparaître, aux yeux de Plotin, toute description de son Dieu, l'Un.

A ce vaste tableau du milieu d'où surgit Plotin et que vos communications documentées et suggestives ont brossé en traits vigoureux, je n'apporte qu'un coup de pinceau presque imperceptible. Vos critiques pourront, peut-être, le rendre plus précis, si la chose est possible et si elle en vaut la peine. Cette touche n'est même qu'un point, un point minuscule au sujet d'un point.

Notre base de départ est solide: tout un *corpus* d'ouvrages et un témoignage précis. Alexandre d'Aphrodise est un des rares auteurs, parmi les prédécesseurs immédiats de Plotin, dont une partie importante de l'œuvre a survécu et dont nous

savons par Porphyre (*Vita*, 14, 13) qu'il était non seulement une source de Plotin, mais qu'il servait de base aux Entretiens (συνουσίαι) et aux explications du maître, faites avec l'indépendance (ἐξηλλαγμένος) que nous connaissons et que nous « Entretiens de Vandœuvres » ont mis en haut relief.

Suivant une méthode qui m'est chère, je voudrais d'abord établir, sinon avec une absolue certitude, du moins avec une très grande vraisemblance, qu'un passage précis d'Alexandre (*De an.*, pp. 61-63, éd. Bruns = Suppl. Arist. II 1) est ici la source d'un passage précis de Plotin (IV 7 [2], 6, 8-19).

Cela établi, par comparaison avec la source, je voudrais essayer de faire ressortir l'originalité de Plotin, alors même qu'il suit étroitement un modèle, ἀλλ' ἴδιος ἦν (*Vita*, 14, 15).

J'espère montrer aussi que du commentaire qu'il faisait lire en classe il est remonté ici au maître, Aristote (*De an.* Γ 2), que nous sommes en présence de deux sources, d'une sorte d'« imbrication ». Cela nous permettrait de faire revivre quelque chose de sa technique de professeur et éclairerait quelque peu ses procédés, sans doute inconscients, d'assimilation et de transposition.

Dans un résumé saisissant, Harder (I 2, p. 383) caractérise admirablement l'usage que Plotin fait de ses sources lorsqu'il compose son traité *De l'Immortalité de l'Âme* : « Plotin réfute, écrit-il, la doctrine stoïcienne avec des arguments péripatéticiens, les atomistes par les stoïciens, les péripatéticiens par les pré-supposés du platonisme. » La première et, avec une nuance, la troisième de ces remarques me paraissent pouvoir être confirmées et illustrées par une étude de détail. Nous avons affaire à une page d'Aristote, *De an.* Γ 2, qui établit que, pour percevoir la différence entre des sensibles, et surtout entre des sensibles hétérogènes, non comme le noir et blanc, qui relèvent d'un même sens, mais entre des sensibles comme le doux (γλυκύ) et le blanc (λευκόν), qui relèvent l'un de la vue, l'autre du goût, il faut une faculté qu'il

appelle, mais ailleurs (*De me. et remm.* I, 450 a 10) le « sens commun », κοινὴ αἴσθησις.

Les deux idées les plus caractéristiques de Plotin (IV 7, 6, 8-19), celle de deux facultés distinctes comparées à des sujets distincts appelés « moi » et « toi », et celle de l'unité de la faculté qui discerne et juge sont dans le même chapitre 2 d'Aristote, mais aussi l'amorce de la comparaison du point et de la ligne. Voici les textes :

« Il n'est pas possible non plus, écrit Aristote, de juger par des facultés séparées que le doux est différent du blanc : il faut que ce soit une seule faculté qui les perçoive clairement l'un et l'autre. Dans le cas contraire [c'est-à-dire, explique le traducteur Tricot, si deux facultés pouvaient percevoir la différence entre deux sensibles relevant de deux sens distincts], il suffirait en effet que je perçusse l'un et toi l'autre pour faire apparaître leur différence réciproque (εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἴσθοιο, *De an.* 2 426 b 19). Ce qui énonce (λέγει), c'est donc une seule et même faculté. » Aristote prouve ensuite que les deux choses doivent être perçues simultanément : ἄμα ἄρα 426 b 28. Plus loin il écrit : « En réalité, il en est comme de ce que certains philosophes appellent le point, lequel, considéré à volonté comme un ou comme deux, est par la même divisible (ὥσπερ ἦν καλοῦσιν τινες στιγμὴν, ἧ μία ἢ δύο, ταύτη καὶ διαιρετή). Ainsi, en tant qu'indivisible, la faculté qui juge est une et elle juge des deux objets simultanément ; mais en tant que divisible elle n'est plus une, car elle emploie le même point deux fois en même temps. Donc, en tant qu'elle traite la limite (πέρας) comme deux, elle juge de deux choses et de choses séparées, par une faculté en quelque sorte séparée (ὡς κεχωρισμένῳ), mais en tant qu'elle traite la limite comme une elle juge d'une seule chose et saisit le sensible en même temps » (*De an.* Γ 2, 427 a 10-14, trad. Tricot).

Il ne nous appartient pas ici de rechercher qui sont les prédécesseurs d'Aristote qui parlent du point (στιγμή) et

qu'on n'a pas identifiés. On voit bien ce que la comparaison suggère: le point en lui-même est un comme intersection de deux lignes (notez ce « deux »), il est double, πέρας ou limite de chacune des lignes. On pourrait presque traduire en transposant: statiquement il est un, dynamiquement ou comme principe ou terme d'une droite, il est double. Il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il s'agit d'une intersection; on peut songer aussi au point d'une seule droite mais pris comme πέρας des deux segments tirés en sens contraire, car le contexte aristotélicien parle de l'impossibilité pour une seule faculté de recevoir à la fois des contraires, κινήσεις ou πάθη, comme seraient le blanc et le noir. Je note tout de suite certaines similitudes de vocabulaire entre Aristote et Plotin: des deux côtés la faculté est dite ἓν, des deux côtés elle « énonce » (chez Aristote 426 b 27 λέγειν, chez Plotin 6, 10 εἶποι); également pour l'indivisibilité διαριετή ou ἀδιαριετόν chez Aristote 427 a 11, διεστώς (6, 15) ou διαροῖτο (6, 27) chez Plotin; pour la simultanéité ἄμα chez Aristote et ὁμοῦ chez Plotin (6, 8 et 11).

Néanmoins la source immédiate de Plotin est bien Alexandre, *De anima*, p. 61, 1-63, 13 (la discussion complète occupe près de sept pages, pp. 60-66). On y trouve, comme chez Plotin et Aristote, les facultés distinctes comparées à des sujets humains: « S'il y a deux objets sensibles, écrit Alexandre, et que toi tu as la sensation de l'un d'eux et moi de l'autre, chacun de nous doit pouvoir connaître la différence de ce qu'il a senti lui-même et de ce qu'il n'a pas senti lui-même. Car il faut que soit un ce qui dit que ceci est distinct de cela. » (60, 27-61, 3). L'expression ἓν τι δεῖ εἶναι τὸ λέγον revient plusieurs fois chez Alexandre (61, 3 et 61, 14) et réapparaît presque littéralement chez Plotin, 6, 9-10 ἓν τι δεῖ εἶναι... ἢ πῶς ἂν εἶποι.. A la phrase τοῦ μὲν σὺ αἰσθοιο τοῦ δὲ ἐγὼ d'Alexandre correspond ὡσπερ ἂν εἰ ἐγὼ μὲν ἄλλου, σὺ δὲ ἄλλου αἰσθοιο de Plotin 6, 19 qui suit d'ailleurs l'ordre d'Aristote, « moi » d'abord, « toi » ensuite.

Mais la preuve de l'identification de cette source est dans la comparaison du cercle, avec son centre et ses rayons, comparaison qui n'est pas dans Aristote, et qui est à la fois chez Alexandre et Plotin.

Parmi les nombreuses références à Alexandre citées par Bréhier dans ses introductions et dans ses notes, c'est un des trois seuls textes où M. Schwyzer (*Realenzykl.* XXI, 1951, 574), dont nous admirons tous la *Sachlichkeit* et le sûr jugement, a reconnu une citation quasi littérale d'Alexandre. Voici ce qu'écrit Alexandre, en une traduction qui coupe en trois phrases une seule longue période. « C'est comme dans le cercle les multiples « rayons » [il est curieux que le substantif γραμμαί ne soit pas exprimé] qui viennent de la circonférence pour s'y rendre sont, à la limite, les mêmes (κατὰ τὸ πέρασ εἰσὶν αἱ αὐταί) du fait que leurs limites coïncident (ἐφαρμόζειν) avec le centre du cercle et que cette limite est une et multiple (ἓν καὶ πολλά). Dans la mesure où elle est la limite de rayons multiples et distincts, la limite est multiple (πολλά), dans la mesure où tous les éléments coïncident les uns avec les autres, la limite est une (ἓν). Ainsi faut-il accepter que le sens commun (τὴν κοινὴν αἴσθησιν) possède le fait d'être un et plusieurs (ἔχειν ... τὸ ἓν καὶ πολλά). » Plotin écrit (p. 63, 8-13): « Et si une impression arrive par les yeux (δι' ὀμμάτων) et l'autre par l'ouïe (τὸ δὲ δι' ἀκοῆς)<sup>1</sup> il faut une chose unique où elles arrivent toutes deux. Comment énoncerait-elle [la faculté; Bréhier: « dirait-on »; Harder: *der Mensch*] que ces impressions sensibles sont différentes (ἕτερα), si elles n'arrivaient pas ensemble en une même chose? Il faut donc que cette chose soit comme un centre et que les sensations venant de partout se terminent à elle comme des rayons tirés de la circonférence; tel est le principe percevant

<sup>1</sup> Alexandre ne parle pas que du « blanc » et du « doux », il écrit aussi, mais dans un contexte « préliminaire » négligé par Plotin: οὐ γὰρ ἄλλη τις κριτικὴ τῶν ἐν χρώμασι διαφορῶν παρὰ τὴν ὄψιν, οὐδ' ἄλλη τῶν ἐν ψόφοις παρὰ τὴν ἀκοήν (p. 60, 17-18).

véritablement un (τὸ ἀντιλαμβανόμενον ἐν ὄν ὄντως). » Puisque j'ai décidé d'être minutieux, je n'aime pas trop « l'être percevant » de Bréhier, et encore moins « das Wahrnehmungsorgan », de Harder; Plotin en effet a grand soin d'éviter de parler du πρῶτον αἰσθητήριον d'Aristote et d'Alexandre, p. 60, 6, siège du « sens commun ». Il s'agit de ce principe ultime de perception qui n'est autre que l'âme et qui est sans organe ni corps.

Nous pouvons être raisonnablement assurés que la source de Plotin est Alexandre. Sans doute tous les éléments sont chez Aristote, mais à l'exception du plus caractéristique, la comparaison du cercle qu'on croirait plotinienne et qui est déjà chez Alexandre. Sur ce point de dépendance directe il me semble qu'il s'est établi une sorte de *consensus*. Le prudent Schwyzer n'hésite pas à mettre ces textes en colonnes parallèles (*Realencyclop.* XXI, 1951, 574). Harder aussi renvoie à Alexandre pour l'expression « moi-toi », pourtant chez Aristote. Bréhier surtout, qui a multiplié, dans sa notice de IV 7, comme il l'a fait avec une extraordinaire acuité et acribie pour II 7, *Du Mélange total* (comparé avec Alex., *Quaest.* II 12) et tant d'autres traités (IV 3-5), a d'ailleurs fait remarquer que, jusque dans l'introduction même des deux traités, on peut déceler une filiation autour du thème transposé du γνῶθι σεαυτόν : « La connaissance de soi, dit Alexandre (p. 2, 1) est dans la connaissance de l'homme en tant qu'il est en lui-même (ἐν τῇ γνώσει τῇ καθ' ἐστὶν αὐτός); or, c'est selon l'âme que l'homme est homme (κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος). » Et Bréhier de conclure (p. 183 :) « C'est là le thème, ce sont là les expressions mêmes de Plotin. » Il suffit de rappeler les derniers mots de IV 7, 1, à la ligne 24: ἐκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός, essai de concordance entre Aristote et Platon qui m'a toujours paru surprenant et qui nous ramène au problème de l'αὐτός et de l'ἡμεῖς auxquels ont récemment fait allusion MM. Schwyzer, Dodds et Armstrong. Harder (I 2, p. 387), faisant écho à

Bréhier (p. 179), déclare que le vrai titre devait être « De l'immortalité de l'homme » (et non de l'âme). Pour ma part, je suis ici particulièrement prêt à accepter le titre de Porphyre, pour trois raisons : d'abord parce que, comme nous le savons par Eusèbe, il l'a emprunté à une édition antérieure ; ensuite parce que ce traité, peut-être le premier qu'écrivit Plotin (on ne peut être vraiment sûr de la place de I 6 [1], cf. *Vita*, 26, 25), est en quelque sorte une réplique, mais combien scolaire dans sa première partie, du *Phédon* de Platon ; enfin, parce que, comme Plotin vient de nous le dire, « l'âme c'est l'homme lui-même », même, selon lui, dans la ligne de la tradition aristotélicienne.

Mais revenons au point en question — c'est le cas de le dire — cette *στιγμή* d'Aristote et de sa mystérieuse source, devenu *κέντρον* chez Alexandre et Plotin, et qui prouve, je crois, que ces six pages d'Alexandre ont été lues par Plotin. Notons d'ailleurs, ce que Bréhier je crois ne fait pas, qu'il y a cinq autres pages d'Alexandre, dans les *Quaestiones* III 9 (pp. 94-98, éd. Bruns, Suppl. Arist. II 2) qui sont un commentaire proprement dit de notre passage fondamental d'Aristote, *De an.* Γ 2. Il n'est pas impossible que Plotin ait lu l'un et l'autre texte.

Il est intéressant de noter qu'Alexandre a trouvé la *λέξις* citée par Aristote « très obscure et très concise » (*ἥτις λέξις σφόδρα ἀσαφῶς καὶ βραχέως εἰπομένη*, p. 96, 11), par où s'explique et l'étendue de ses analyses et le fait qu'il y soit revenu par deux fois ; pour des raisons que je ne veux pas développer, tant elles sont ténues, je crois que c'est ce second texte, celui des *Quaestiones*, qu'il a écrit le premier. Je n'en traduis qu'une phrase : « Les lignes droites, écrit-il, tirées depuis la périphérie du cercle jusqu'au centre, ont toutes pour limite le centre du cercle, un point unique (*ἐν σημείον*) lequel point est, en quelque sorte, tout en étant un, multiple (*ἐν ὄν καὶ πολλὰ πῶς ἐστίν*) lorsqu'on le considère comme la limite de chacune des lignes tirées jusqu'à lui. » (*Quaest.*

III 9, p. 96, 14-18). La difficulté que soulève Alexandre est fort curieuse, car elle montre qu'il prenait la comparaison au sérieux. Etant donné, dit-il, que le dernier organe sensible est un corps (σῶμα γὰρ ἔσχατον αἰσθητήριον, p. 96, 31), il est impossible d'appliquer au corps l'image du point centre et des rayons dont le centre est la limite (ἐπὶ μὲν τοῦ σώματος ἀδύνατον λαβεῖν τι ὅμοιον τῇ εἰκόνι τῇ τοῦ σημείου τε καὶ τῶν γραμμῶν ὧν πέρασ τὸ σημεῖον, p. 97, 7-8). Sa solution, introduite par un prudent ἴσως, est d'appliquer cette comparaison non pas au « dernier organe sensible » mais à la δύναμις ou puissance active, faculté, laquelle serait « dans son unité comme la limite du corps dont elle est la puissance » (ἡ γὰρ δύναμις αὕτη μία οὔσα καὶ ὥσπερ πέρασ τοῦ σώματος τούτου οὗ δύναμις ἐστίν, p. 97, 12-13). Un autre principe de solution, lié au premier, est que si le corps, le πρῶτον ou ἔσχατον αἰσθητήριον, étant corps et passif, ne peut recevoir à la fois des impressions continues, car les contraires ne peuvent subsister ensemble dans un même sujet (ἀσυνύπαρκτα δὲ τὰ ἐναντία, p. 97, 28), l'acte de perception et de discrimination (κρίνειν) est une activité, non une passion, et relève de la δύναμις qui, bien que non séparée, est cependant incorporelle (ὄν ἀσώματον, p. 98, 4). Si je cite cette solution, c'est pour deux motifs: elle a été reprise et synthétisée en un raccourci parfait dans le *De anima*, p. 60, 6-8: τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον, ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις τῆς ψυχῆς, σῶμα μὲν ἐστίν, οὐ μὴν καθὸ σῶμα αἰσθητικόν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει. Mais surtout, ces considérations sur l'activité de la puissance, opposée à la passivité des organes corporels, tout en étant, si j'ose dire, dans la ligne de la pensée plotinienne, n'ont pas été reprises par lui, sans doute parce que, dans sa source, elles restaient liées à des catégories aristotéliciennes. Il est curieux de voir qu'il ne parle pas ici de κρίνειν ou d'ἐνεργεῖν, pas plus d'ailleurs qu'il ne fait mention de la κοινὴ αἴσθησις (expression d'ailleurs qu'il n'emploie qu'une seule fois dans toute son œuvre en I 1 [54], 9, 12). Je revien-

drai à ceci dans ma seconde partie qui sera *très* courte et qui, sur la base de ces données minimales mais que j'espère positives, essayera de caractériser « l'herméneutique propre de notre homme » (τοῦ ἀνδρός τὴν συνήθη ἐρμηνείαν, *Vita* 20, 7).

\* \* \*

Avant d'en arriver là je voudrais vous proposer une minuscule hypothèse, à titre d'hypothèse, à savoir que Plotin n'a pas seulement lu ou fait lire le *De anima* d'Alexandre, mais qu'on peut le voir en classe, devant ce passage difficile, se lever et lire ou faire lire la source originale, le *De anima* d'Aristote. Lisons en effet la phrase qui suit la comparaison du cercle: « Si l'ἀντιλαμβανόμενον était divisé et si des sensations s'y appliquaient aux deux bouts d'une ligne (οἷον γραμμῆς ἐπ' ἄμφω τὰ πέρατα), ou bien elles se rejoindraient en un seul et même point tel que le milieu, ou bien chaque bout différent aurait la sensation d'une des deux choses comme si moi je sentais l'une et toi l'autre » (IV 7, 6, 15-19). Ce n'est plus la comparaison du cercle et du centre, c'est celle de la ligne droite et de son centre. Le κέντρον d'Alexandre est redevenu la στιγμή d'Aristote, appelé ici μέσον. On se demande pourquoi cette espèce de « correction », qui trouble plutôt qu'elle n'éclaire. C'est d'abord que Plotin aime combiner deux images (car chez lui ce sont deux images introduites par ὡσπερ et οἷον) pour les corriger l'une par l'autre. C'est aussi, je crois, qu'il s'est fait relire la source de sa source, Aristote. Bréhier écrit en note: « la comparaison de la ligne peut avoir été suggérée à Plotin par la lecture du traité d'Alexandre, *De anima* », et il cite, p. 63, 23, ἧ δὲ πάντα τὰ πέρατα ἓν τέ ἐστι καὶ ταυτόν, qui n'est absolument pas *ad rem*, qui dans le contexte d'Alexandre se rapporte à la comparaison du cercle et qui signifie tout autre chose que ce qu'y voit Bréhier. C'est que si Aristote ignore ici le cercle,

Alexandre ignore ici, et dans les dix pages de ses commentaires, la ligne droite. Or, si nous ouvrons Simplicius au passage correspondant (pp. 200-201, éd. Hayduck) nous voyons que celui-ci, sans cependant ignorer tout à fait le cercle (sans doute sous l'influence d'Alexandre), interprète principalement l'*auctoritas* d'Aristote et donc Aristote lui-même, d'une particularité non pas de deux lignes qui se croisent, mais d'une seule ligne dont un point milieu (μέσον de Plotin) est à la fois la fin d'un segment et le début d'un autre segment, peut-être aussi de deux lignes parallèles qui se touchent <sup>1</sup>.

L'image de Plotin, il faut le noter, ne paraît pas absolument identique à celle de Simplicius, qui d'ailleurs est hésitant (ὀποσσοῦν) et développe lui aussi son image. Pourquoi Plotin parle-t-il des deux bouts de la ligne ? Probablement parce qu'il songe à la doctrine de ses adversaires qui, faisant de l'âme une grandeur, la faisaient coextensive pour ainsi dire à l'objet perçu par elle dans la sensation. Il faut en tout cas noter que Simplicius, comme ici Plotin (6, 15-19), comme Aristote, parle avant tout de l'opposition de « un » et de « deux », tandis qu'Alexandre va tout de suite à l'opposition plus générale de ἓν et de πολλά <sup>2</sup>. C'est une question d'accent, mais nettement perceptible quand on lit les quatre textes parallèles dans leur entièreté. J'ai déjà dit qu'Aristote et Plotin disent « moi-toi », tandis qu'Alexandre dit, plus poliment, « toi-moi », mais c'est là, je le reconnais, pousser l'analyse un peu loin.

<sup>1</sup> ἡ στιγμή δὲ ἀμέριστος ἢ καὶ θέσιν ἔχουσα, γραμμῆς οὐσα πέρασ καὶ τῆ τε πεπερασμένη συμπεριλαμβανομένη γραμμῆ, τῆ πηχυαία φέρει ἢ ὀποσσοῦν, καὶ καθ' αὐτὴν ἴδιόν τι εἶναι εἰσάγουσα τὸ πέρασ εἶναι καὶ ἀρχή, ποτὲ μὲν ἄλλης οὐσα πέρασ ἄλλης δὲ ἀρχή, πολλάκις δὲ δύο ἢ καὶ πλείονων οὐσα ἀρχή τε καὶ πέρασ, ὡς τὸ τοῦ κύκλου κέντρον πασῶν τῶν πρὸς τὴν περιφέρειαν ἐξ αὐτοῦ γραφομένων (p. 200, 21-26). <sup>2</sup> Alex. *de an.* p. 63, 13; équivalentement p. 63, 17 et 19; 20 et 23; p. 64, 20 et 24. *Quaest.* III 9, p. 96, 19 et 20; 24 et 26; équivalentement de la δύναμις, p. 97, 15; p. 97, 18; p. 98, 8.

Bref, je suis porté à croire, sans être trop affirmatif, qu'on peut voir ici Plotin remonter d'Alexandre à Aristote. Le texte devait être connu pour sa difficulté; à preuve l'embarras confessé chez Alexandre et discrètement voilé chez Simplicius. De plus, le texte devait intriguer par le mystère même de la source, que mentionne Aristote. Voilà donc la chaîne de la « tradition » qui, remontant de Plotin, par Alexandre, jusqu'à Aristote, va se perdre dans les τινές inconnus et la nuit des débuts de la pensée grecque. Je vous ai sans doute retenu trop longtemps sur ce point qui n'est qu'une hypothèse. Si elle vous agréait nous aurions un indice du sérieux avec lequel Plotin faisait ses classes.

\* \* \*

Pour finir je voudrais, en quatre ou cinq paragraphes, signaler comment se révèle ici la manière propre de Plotin, pout tout dire son originalité et son indépendance vis-à-vis de ses sources quand nous pouvons l'« attraper » au travail.

1. Inutile de souligner avec Bréhier (p. 182) « son goût caractéristique des raccourcis ». Pour dix pages d'Alexandre, dix lignes de Plotin... et d'Aristote. Déjà Porphyre louait « son style concis, plein, bref, ses écrits surabondant de pensées plutôt que de mots » (ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσιν, *Vita* 14, 1-2). Venons-en « à ses spéculations propres et originales » (ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ, *Vita* 14, 15).

2. Je note tout d'abord que ni Alexandre ni Aristote ni bien sûr Simplicius n'utilisent cet argument du « centre percevant » contre stoïciens ou matérialistes. Le contexte est entièrement plotinien. C'est un de ces cas, admirablement synthétisé par Harder dans le « chapeau » de son commentaire, où Plotin « réfute les stoïciens avec des arguments aristotéliens ».

3. Bréhier (p. 182) nous dit que Plotin nous « présente les objections sous la forme la plus nue et la plus abstraite que possible ». Pour ma part je trouve Plotin ici plus concret et plus vivant qu'Aristote et qu'Alexandre. Ceux-ci nous parlent *ad nauseam* du « blanc » et du « doux ». Plotin, lui, nous parle par deux fois d'un visage, d'une physionomie, πρόσωπον (6, 7 et 20). Pour illustrer la perception des différences des sensations hétérogènes, au lieu des deux sens de la vue et du toucher nous avons, ce qui n'est pas le cas chez Alexandre, la vue et l'ouïe auxquelles correspondent, dans l'objet, la multiplicité vivante (ποικίλον) d'un visage et de sa voix, le timbre de sa voix. On trouve d'ailleurs plus loin chez Alexandre (*De an.* 65, 12-24) une description de la ποικιλία de l'objet perçu par la vue qui donne un contenu concret au καθ' ἑνὸς ποικίλον οἶον πρόσωπον qui précède immédiatement notre passage: « La vue est mue, dit Alexandre, par la couleur »; c'est bien aristotélicien, et il continue χρώματος ὄντος μετὰ μεγέθους, μετὰ σχήματος, μετὰ ἡρεμίας ἢ κινήσεως, μετὰ ἀριθμοῦ, μετὰ ἀποστήματος, que j'oserais traduire en style moderne, mais non infidèle « en situation avec sa grandeur, sa figure, son repos ou son mouvement, son nombre et sa distance » de celui qui le perçoit. Je crois qu'il faut illustrer la ποικιλία du πρόσωπον par ce texte d'Alexandre qui, je le répète, ne cite pas le πρόσωπον, tandis que c'est l'exemple préféré de Plotin. Bref, je préfère au morceau de sucre — peut-être — d'Alexandre, le « visage vivant » de Plotin faisant face aux visages vivants de ses auditeurs. Je perçois, là, à tort peut-être, un rien de cette poésie plotinienne qu'a chantée l'autre jour notre poète Cilento.

4. Un autre point, déjà plus essentiel, est que Plotin, comme je l'ai dit, ignore totalement la « problématique » du πρῶτον αἰσθητήριον, avec son cortège de contraires ἀσυνύπαρκτα, de πάθη et de κινήσεις et, par conséquent aussi, bien que ceci il eût pu l'accepter, la δύναμις active et le κρίνειν. D'une façon sans doute inconsciente (car j'aurais

horreur de disséquer cette vitalité plotinienne qui va à l'essentiel), il évite ces termes aristotéliens. Pour une raison qui m'est fort claire, il ne parle pas non plus du « sens commun », κοινή αἴσθησις; il va droit à l'ἀντιλαμβανόμενον qui peut tout aussi bien être l'âme qu'une de ses facultés. Vu sa « problématique », qui est de réfuter le matérialisme stoïcien, il passe des αἰσθήματα sensibles à l'unité du sujet sentant qui est, en quelque sorte, indistinctement « le principe dirigeant » de l'âme. S'il évite avec soin le mot διάδοσις, qui revient plusieurs fois dans ces pages d'Alexandre, et contre lequel il s'élèvera en IV 7, 7, il accepte pourtant τὸ ἡγεμονοῦν, l'ἡγεμονικόν de ses adversaires mêmes.

5. J'en viens au dernier point, le plus important, où encore une fois sans doute vous me trouverez trop subtil. Si j'essaye de lire simultanément, en louchant, οἶον ἐπιφανείας, notre table, ἐπ' ἄμφω τὰ μέρητα, l'Alexandre de l'Académie de Berlin et le Plotin de la collection Budé, de Paris, je suis frappé par le fait que ce qui est constamment répété par Alexandre au sujet du point, ἐν καὶ πολλά, est comme sublimé par Plotin dans un ἐν ὄντως, dont l'expression très forte m'apparaît même comme une critique d'Alexandre. C'est d'autant plus frappant que, suivant la psychologie plotinienne, l'âme, surtout quand elle est en contact avec le sensible, est éminemment ἐν καὶ πολλά (cf. IV 2 [4], 2, 41-53 et V 1 [10], 8, 26 = Parm. 155 e 5). Ici Plotin, malgré ses propres comparaisons, ne veut retenir que le ἐν τι δεῖ εἶναι (9), que le ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πάλιν (17) que le ἐν ὄντως. Pourquoi cet ὄντως, si ce n'est pour souligner exclusivement l'unité du sujet percevant et par conséquent son immatérialité. Ceci était d'ailleurs préparé par la fin du morceau d'Aristote où nous trouvons ὡς χωρισμένῳ<sup>1</sup> et que Tricot traduit « par une faculté en quelque sorte séparée », ce qui

<sup>1</sup> Confirmé par ἢ δὲ ἐν, ἐνὶ καὶ ἅμα avec trois manuscrits, Alexandre, Simplicius et Tricot... contre Diehl, Apelt qui lisent ἢ δ' ἐνὶ καὶ ἅμα avec les autres témoins du texte.

en rigueur de termes n'est pas plus aristotélicien que le ἐν ὄν ὄντως n'est ici plotinien. Il y a ici une curieuse fusion entre le péripatétisme et le plotinisme des maîtres qui se rapprochent, par l'extrême délicatesse de leur vocabulaire. Je vois presque Plotin se lever en classe (ἀνίστατο, *Vita* 14, 18) pour serrer la main à Aristote, en oubliant Alexandre.

De cet infléchissement platonicien qui retrouve un Aristote lui aussi infléchi vers Platon je vois deux confirmations dans le passage de Plotin qui suit immédiatement. Je prends la seconde d'abord. Plotin fait appel au principe de la totalité de l'âme. Bréhier traduit: « C'est que ce principe tout entier ne fait qu'un (ἀλλὰ γὰρ ἓν ἐστι τὸ πᾶν 6, 25-26). » Au fond l'ἡγεμονοῦν c'est la ψυχὴ comme la ψυχὴ c'est l'αὐτός, la personne profonde. Il y a ici une sorte de raccourcissement, de perspective, de coïncidence de plans, due à l'immatérialité de l'âme, qu'on n'aperçoit pas chez Alexandre et qui est tout à fait dans le style de la pensée plotinienne. Ce passage à la limite, suggéré, annoncé par les comparaisons mêmes, nous prépare à l'affirmation finale et capitale: « il faut aller jusqu'à dire (ἔτι μᾶλλον) que les impressions (αἰσθήματα) en entrant dans le principe dirigeant, deviennent comme des pensées indivisibles (ὥστε ἔτι μᾶλλον εἰς τὸ ἡγεμονοῦν ἰόντα οἷον ἀμερῆ νοήματα) ». De nouveau, en dépit de la note déplacée de Bréhier qui réfère à Aristote, *De anima* A 3, 407 a 18-19, je ne trouve rien de pareil ni chez Aristote ni chez Alexandre. Harder notait que Plotin « réfutait les péripatéticiens par les présupposés du platonisme ». Je dirais que, dans les arguments aristotéliciens mêmes qui doivent réfuter leur ennemi commun, les stoïciens, il injecte tout l'« idéalisme » des platoniciens. Harder a très exactement rapproché ces ἀμερῆ νοήματα de IV 3 [27], 26, 31, situés également dans un contexte passablement aristotélicien et nettement anti-stoïcien. Après avoir mentionné nombre de termes techniques de ses adversaires, ἐνσφραγήσεις, ἀντερείσεις, τυπώσεις, ὠθισμός, Plotin affirme qu'en réalité ce processus

(d'impressions dans l'âme) est une espèce d'intellection, même dans le cas des choses sensibles (ἀλλ' ὁ τρόπος οἶον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν) », ce qui s'accorde avec la fameuse λέξις de Plotin affirmant que « les sensations d'ici-bas sont des pensées obscures et les pensées de là-haut, des sensations claires (τὰς αἰσθήσεις τὰύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις VI 7 [38], 7, 30) ». Je vous laisse dans cette pénombre plotinienne, pourtant si lumineuse, où les niveaux de l'esprit et de ses démarches se fondent dans l'unité de l'ἡγεμονοῦν, de la ψυχὴ et de l'αὐτός.

Si ce n'eût été quelque peu prétentieux pour cet essai de « philologue » plus que de « philosophe » ou d'historien des idées, je l'aurais volontiers intitulé: « Plotin au travail, dans un de ses Entretiens, sur une de ses *sources*, ou plutôt deux, mais de la même *tradition*. »

## DISCUSSION

*M. Dodds*: Father Henry has described his paper as an investigation of a tiny question, but I believe myself that it is only by the patient, detailed and thorough examination of such questions that we can come to a better understanding of Plotinus' method of working and method of thinking; and I thought that this small-scale illustration of how Plotinus used his sources was most valuable and convincing.

*M. Theiler*: Ich bin nicht in der Lage, die sehr pünktlichen Überlegungen von Pater Henry wirklich zu ergänzen, aber es scheint mir ebenfalls sehr wichtig zu sein, dass wir Plotin am Anfang seiner Veröffentlichungen in der Weise an einem Text bauen sehen, dass er Alexander zuzieht und sicher auch auf Aristoteles selber blickt. Wir hatten ja nun durch die Fügung unserer *Entretiens* nicht eine eigentliche Darstellung des aristotelischen Einflusses, aber gleichsam in diesem kleinen so zentralen Punkte ist er vorgeführt worden. Beziehungen zu Alexander hat auch die Schrift I 4 über die Glückseligkeit. Das ist nun gerade eine sehr späte Schrift, sodass wir von der Meinung abkommen müssen, dass sich nur der Anfänger Plotin an eine Interpretation des Alexanders gehalten hat. Ich glaube zu I 4, 5 mit der Frage, ob die Glückseligkeit nicht etwas Gewünschtes, βουλητόν, sein müsse, bietet auch wieder Alexanders Schrift über die Seele Parallelen, 159, 18; 162, 4 habe ich mir notiert. Damit würde das Resultat von Pater Henry noch gestützt werden, und es freut mich prinzipiell, dass wir am Schluss der *Entretiens*, die manchmal etwas grosso modo wichtige Probleme aufgreifen mussten, auf den Text bis auf die kleinsten Feinheiten gewiesen worden sind und so diese Seite der Plotinbetrachtung zu Recht gekommen ist.

*M. Schaerer*: Si j'ai bien compris, le visage pour Plotin représente quelque chose de ποικίλος. Cette notion de la ποικιλία du visage, un peu surprenante pour un moderne, puisque pour nous

le visage représente plutôt une unité charnelle et spirituelle, est, je crois, assez ancienne. Bruno Snell, dans son livre *Die Entdeckung des Geistes*, n'a-t-il pas des pages assez curieuses sur cette façon qu'ont les Grecs de considérer les parties du corps, un peu comme les enfants, qui dessinent un œil, une bouche, une tête, en séparant ce que nous réunissons ? Un passage de Platon m'est revenu à l'esprit. C'est dans le *Protagoras*. Platon demande à son interlocuteur : « Est-ce que la vertu ou la science est une ou multiple ? » Et Protagoras répond : « Est-elle multiple à la manière d'un lingot d'or dont les parties sont identiques entre elles et identiques au tout qu'elles constituent, ou bien est-elle multiple à la manière du visage formé de parties distinctes les unes des autres et distinctes du tout ? ». Protagoras répond : « Bien sûr, la science est multiple à la manière du visage ». Il y a là une indication très précise de la *ποικιλία* du visage.

*P. Henry* : Il est précieux de savoir que ce thème est platonicien. Si la source est platonicienne, à plus forte raison faut-il dire que Plotin a injecté le platonisme dans un passage aristotélicien.

*M. Schaerer* : Ce qui me frappe en outre, c'est ce jeu très curieux dans la pensée grecque des images linéaires et circulaires. Au fond toute la pensée grecque, d'Homère jusqu'à Plotin, est dominée par deux systèmes d'images : l'image du cercle, et l'image de la ligne. On trouve cela déjà dans Homère, on le trouve dans Hésiode, bien entendu chez des philosophes comme Parménide avec la sphère et Empédocle avec le monde qui est sphérique : l'Amour est logé au centre, l'Amour rayonne, et puis ensuite la Haine reprend le dessus, ramène l'Amour au centre. L'imagination du Grec n'a jamais pu se défaire de ce schéma fini, soit linéaire, soit concentrique de nature extrêmement géométrique, avec toujours priorité du centre sur la périphérie. Je crois que la nôtre encore est dominée par cela, mais dans une perspective rendue différente par l'influence chrétienne.

Plotin, chaque fois que l'on y revient paraît plus admirable aux philosophes comme aux philologues. La thèse de la sensation qui est une pensée obscure et d'une pensée qui est sensation pure,

n'est-ce pas déjà Leibniz ? Précurseur de Leibniz, mais aussi de Spinoza, voire de Bergson, Plotin se place au premier rang des tout grands philosophes.

*M. Armstrong:* Like everyone, I think, I have been deeply impressed with the precision and delicacy of Père Henry's study and I agree very much with Dodds that it is only by such accurate examination of small points, precise points, that we can arrive at a real idea how Plotinus' mind worked. I do not feel able to discuss Père Henry's paper in detail without studying it long and carefully, with the relevant texts. But it has raised in my mind one rather curious general question. Could we find any parallel passage in the *Enneads* where Plotinus studies a Platonic text with the same kind of delicate accurate refinement and precision, the same sort of care to refer back from the later Platonist commentator to the *Dialogues* where he finds the later Platonist difficult or unsatisfactory? I have the impression, it is only a general impression, that it is usually, if not always, a peripatetic text or idea that provokes this kind of precise discussion in Plotinus.

*M. Dörrie:* Ich glaube, dass man Herrn Armstrong's Frage wird bejahen dürfen. Pater Henry, dessen Ausführungen mich überzeugt haben, hat an einer kleinen, aber wichtigen Stelle Plotins Arbeitsweise angeschnitten. Wir sondern ja gerne und stellen interpretierend fest, dass Plotin den einen Strang, der ihm vorliegenden und ihm als verbindlich geltenden Überlieferung, in diesem Falle Alexander von Aphrodisias, mit Aristoteles konfrontiert und doch das Ergebnis aus beiden nun in seinem so bezeichnend platonischen Sinne auswertet. Ich sage: *wir* sondern das; die Hörer Plotins hatten wahrscheinlich den Eindruck, dass alle drei Quellen, Platon, Aristoteles und der Aristoteles-Kommentator dasselbe sagten. Man darf an mehreren Stellen, wo Plotin die Gedankenreihen und die Ausdruckweise des Albinos streift, etwas Ähnliches vermuten. Es hat immer ein wenig irritiert, dass Plotin keiner seiner Quellen in unmittelbarer und analytisch fassbarer Benutzung folgt. Es liegt wohl daran, dass immer eine

Quelle aus der anderen leicht korrigiert wird, und eine solche leichte Korrektur ist uns ja gerade vorgeführt worden. Ich möchte also aus dem Gesamteindruck sagen: da wo Albinos gestreift wird, ist oft zugleich eine Korrektur entweder aus Platon selbst oder aus anderer platonischer Überlieferung zu konstatieren oder zumindest anzunehmen. Das ist auch der Grund, warum Pater Henry's Ausführung weit über die eine Stelle hinaus auf ein Gesamtverständnis, — zumindest der Arbeitsweise Plotins weist.

*P. Henry*: Je voudrais poser la question qui me tourmente depuis que j'ai lu le traité IV 7 de Plotin. De quel droit attribue-t-il non à Platon, mais à Aristote, la pensée que l'âme c'est l'homme-même, ἡ ψυχὴ αὐτός? C'est un peu la question de l'ἡμεῖς traitée l'autre jour. J'ai cherché en vain des textes; le premier que je trouve est chez Alexandre d'Aphrodise, *De an.* p. 2, 1 Bruns: ἡ δ' ἑαυτοῦ γνῶσις ἐν τῇ γνώσει τῇ καθ' ὃ ἐστὶν αὐτός, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος, thème dont la similarité avec celui de Plotin au début de IV 7 avait déjà été notée par Bréhier, t. IV, p. 183, mais le raccourci de Plotin en IV 7, 1, 24 me paraît encore plus saisissant que les expressions d'Alexandre. L'âme, c'est le fond de l'homme, le fond de la personnalité. Je vois dans le mot αὐτός, employé par Plotin l'expression de la personne en grec. Le mot « personne », j'ai relevé cela en d'autres circonstances, n'existe pas en grec et je crois que ce qui en approche le plus pour exprimer le « moi », c'est le pronom αὐτός tel qu'il est employé ici. Ce que je voudrais savoir c'est si Aristote ou des aristotéliens ont exprimé avant Plotin que le « moi » ou la « personne » est identique à l'âme et non pas au συναμφοτέρον. Vous y aviez fait allusion il y a deux jours, M. Dodds.

*M. Dodds*: Yes, I don't know any Aristotelian text which states this and I should be a little surprised, I think, if I found one. The first source of all this is, of course, the famous passage in the *First Alcibiades* (128 e-130 c).

*M. Theiler*: Bei Aristoteles kann man erinnern an *Eth. Nic.* 1178 a 2 ff.; 1166 a 17; 1168 b 35; *Metaph.* 1037 a 7; 1043 a 34.

*P. Henry* : Puisqu'il faut conclure la discussion, j'avouerais être content que ma démonstration vous ait paru, à première vue, convaincante. Je ne serais pas étonné que revoyant les textes à loisir vous ne la trouviez un peu subtile. Je suis parti d'une base admise par d'autres, telle page d'Alexandre source précise de tel texte de Plotin, et à partir de là j'ai essayé d'analyser la manière de travailler de Plotin, avec le danger que comportent ces sortes de reconstruction, quand il s'agit avant tout de relever une différence d'accent et d'esprit. Je ne crois pas que ce soit facile en beaucoup d'autres cas. Il est peut-être possible, et il serait en tout cas souhaitable, qu'on puisse le faire aussi pour les textes platoniciens qui demeurent la source principale de sa pensée.

*M. Dodds* : Before we separate you would, I am sure, wish me not only to thank Father Henry for this morning's very delicate and penetrating paper but also to thank him in another capacity. It was with him, I believe, that the idea originated of assembling the united Plotinians of the world to meet, argue and learn to know each other; and I think you will agree that the idea has been eminently fruitful. You would also, I know, wish me to thank Mr. le Baron de Hardt very warmly for making our meeting possible, for his unvarying kindness and hospitality throughout our stay here, and for the ideal conditions that he has provided for a discussion of this kind. When Plato spoke of ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ in the *Phaedo*, that magical land which is raised high above the fogs and mists of the sea-level, there is no doubt at all I think that he had in mind Switzerland: Switzerland which lies at the heart of Europe, which is in some sense Europe's cultural centre where all the nations can meet and are understood, because one of the great gifts of the Swiss is that they understand all languages. This has been an ideal meeting-place, and it has been, I think, for all of us an extremely happy meeting.

*Baron de Hardt* : Je vous remercie tous encore une fois de tout cœur d'être venus. J'ai eu grand plaisir à vous voir passer chez moi une semaine de recherches et de fructueuses discussions.

