

# Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin

Autor(en): **O'Meara, Dominic J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381405>

## **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.

## LE PROBLÈME DU DISCOURS SUR L'INDICIBLE CHEZ PLOTIN

DOMINIC J. O'MEARA

### *Résumé*

*Cet article propose une étude des raisons qui ont conduit Plotin à affirmer l'ineffabilité de la source ultime des choses, l'Un. Plotin explique la possibilité d'un discours sur l'Un de manière à sauvegarder cette ineffabilité. En effet ce discours se réfère à notre nature et à celle du monde, dont la déficience renvoie au-delà d'elle-même. La place et la fonction du langage dans le cadre du retour de l'âme à l'Un font l'objet de quelques remarques finales.*

Comment peut-il y avoir un discours concernant ce qui est au-delà de tout discours, la source transcendante de toute réalité? La contribution qu'a pu faire Plotin à l'étude de cette question a été reconnue surtout, me semble-t-il, dans la mesure où, au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., il aurait jeté les bases de l'approche des philosophes médiévaux à l'effort d'attribuer des prédicats à la nature divine. Un auteur chrétien du VI<sup>e</sup> siècle influencé indirectement par la philosophie plotinienne, le Pseudo-Denys, a formulé notamment les techniques de l'attribution (ou «théologie») affirmative, négative et superlative dont ont profité, par la suite, les penseurs médiévaux dans leurs tentatives d'élaborer un discours sur Dieu<sup>1</sup>. Je n'ai toutefois pas l'intention de traiter ici du rôle *historique* qu'a pu jouer Plotin dans ce domaine. Je propose plutôt d'examiner, en détail et pour elle-même, la théorie plotinienne du discours sur l'indicible. Il s'agit certes d'un thème bien connu. Il me semble toutefois que certains aspects de la théorie plotinienne méritent un nouvel examen, surtout si nous les plaçons dans le cadre de la «philosophie» du langage que présuppose Plotin.

En guise d'introduction, je proposerai quelques remarques au sujet de la question de l'ineffabilité de Dieu, ou de la cause première, telle qu'elle a été traitée par les prédécesseurs immédiats de Plotin, les Platoniciens du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. que nous appelons les «moyens Platoniciens». J'abor-

<sup>1</sup> Cf. par exemple, M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris 1966, ch. 9; Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste* éd. R. Roques et al., Paris 1970, pp. XXV-XXVII.

derai ensuite quelques traités de Plotin, notamment les *Ennéades* VI 9, V 3 et VI 8, afin de faire ressortir la manière dont Plotin lui-même est arrivé à la conclusion que la cause première de toutes les choses, l'Un, devait être ineffable. Je voudrais identifier les raisons qui l'ont conduit à tirer cette conclusion, ainsi que les éléments principaux de la solution qu'il a proposée au problème consistant dans le fait que l'Un, tout en étant indécible, semble toutefois faire l'objet de nos discours. Ensuite, je proposerai quelques remarques critiques au sujet de la solution plotinienne, avant de terminer avec quelques indications à propos de la place qu'occupe, selon Plotin, le discours par rapport à la pensée et par rapport au monde.

## I

Parmi les philosophes qui, au cours des premiers siècles de notre ère et à travers l'empire romain, se caractérisaient comme Platoniciens, basant leur enseignement sur l'exégèse des dialogues de Platon, l'idée que la cause première, ou Dieu, était inconnaissable et ineffable était chose courante, en fait un lieu commun. Plusieurs textes de Platon autorisaient une telle conception. Le *Timée* (28c) parle de l'artisan divin du monde comme étant difficile à découvrir et impossible (ἀδύνατον) à communiquer à tous les hommes. Dans la *République* (509b) l'Idée du Bien est décrite comme étant au-delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), au-delà donc des Idées qui font l'objet de la connaissance. Le *Parménide* (142a) nous dit qu'il n'y a pas de nom (ὄνομα) pour l'Un, affirmation que les moyens Platoniciens interprétaient d'une manière métaphysique. Enfin, dans la *septième lettre* (341c), Platon nous dit que l'objet de ses recherches n'est pas dicible (ῥητόν) comme le sont d'autres connaissances. Inspirés par de tels textes, les moyens Platoniciens adoptaient comme allant de soi le principe que la cause première de la réalité était inconnaissable et ineffable. Ils exploitaient cette ineffabilité afin de récuser systématiquement l'application de prédicats à la cause première, tout en élaborant simultanément des méthodes permettant l'élaboration d'une conception plus adéquate de la divinité, méthodes basées sur l'analogie, l'abstraction et la *via eminentiae*. Nous voilà donc déjà au début des théories médiévales de la triple voie, à savoir de la prédication affirmative, négative et superlative au sujet de la nature divine. Etant donné que les textes principaux des moyens Platoniciens concernant ce sujet ont été rassemblés, traduits et commentés par A. J. Festugière dans le volume IV de son livre *La Révélation d'Hermès Trismégiste*<sup>2</sup>, je me contenterai de rappeler son travail et de souligner les points suivants.

<sup>2</sup> Paris 1954, ch. 6. Cf. aussi J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, articles nos. IX-XIII.

L'idée de l'incognoscibilité et de l'ineffabilité de la cause première apparaît dans le moyen platonisme, je viens de l'indiquer, comme une sorte de lieu commun. Mais quel est le sens, au juste, de cette idée? Veut-on indiquer par là tout simplement la transcendance de la cause première par rapport au monde naturel et la difficulté d'atteindre cette cause? Cette cause première est-elle de nature intelligible et donc en principe connaissable? Ou faut-il penser que cette cause se situe au-delà de toute connaissance possible et donc au-delà de tout discours? Aucune prise de position claire et cohérente concernant le statut métaphysique précis de la cause première ne s'impose chez les moyens Platoniciens. Cette cause est décrite à la fois comme Intellect divin, donc comme une réalité en principe intelligible, et comme réalité supérieure au niveau intelligible<sup>3</sup>. De cette ambiguïté, de cette confusion métaphysique découle un discours également confus, dans lequel la cause première se voit attribuer à la fois une série d'attributs positifs et un statut d'incognoscibilité et d'ineffabilité<sup>4</sup>. On ne peut guère parler d'une conception philosophique satisfaisante de l'ineffabilité de la cause première parmi les moyens Platoniciens qui nous sont connus.

## II

Si nous nous tournons par contre vers les *Ennéades* de Plotin, nous y trouvons une discussion claire et raisonnée du problème du statut métaphysique de la cause première de la réalité, ainsi qu'une conception cohérente du sens philosophique que comporte l'affirmation de l'incognoscibilité et de l'ineffabilité de l'Un. Lisons les premiers chapitres du traité VI 9 [9], un des premiers traités rédigés par Plotin et dans lequel se trouve déjà l'essentiel de sa pensée concernant le problème que constitue le discours sur l'indicible.

Plotin s'efforce de démontrer, aux chapitres 1 et 2, que les choses sont ce qu'elles sont grâce aux types d'unité qu'elles composent<sup>5</sup>. Une maison, une plante ou un animal, par exemple, n'est que l'unité d'un ensemble d'éléments. C'est l'unité qui constitue l'être de la chose. Quel est le principe responsable de l'organisation des choses comme unités? Pour Plotin, l'âme, principe de la vie individuelle et cosmique, donne au monde son

<sup>3</sup> Cf., par exemple, Albinus, *Didaskalikos* ch. 10, p. 164, 22-28, p. 165, 4-14 Hermann (pp. 57-61 dans l'édition de P. Louis, *Albinos Epitomé*, Paris 1945); J. Whittaker, «Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας», *Vigiliae Christianae* 23 (1969), pp. 103-104 (= *Studies*, article no. XIII).

<sup>4</sup> Cf. Festugière, *op. cit.*, pp. 95, 137-139.

<sup>5</sup> Dans les lignes qui suivent, je ne propose qu'une esquisse de ce qui me semble être l'essentiel du raisonnement de Plotin.

ordre. L'âme est alors la cause responsable de l'unité et donc de l'être des choses dans le monde. Toutefois, l'âme n'est pas la cause ultime de l'unité des choses, car elle est elle-même une multiplicité unifiée de pensées, de sentiments, de désirs. Selon le système métaphysique plotinien, l'âme en tant que principe organisateur du monde dépend à son tour d'un être au-delà et indépendant du monde, un Intellect divin, le Νοῦς, qui évoque pour nous à bien des égards le dieu-penseur d'Aristote, mais dont l'objet de pensée est identifié par Plotin, comme par ses prédécesseurs platoniciens, avec les Idées ou les Formes transcendantes que Platon qualifie d'être véritable. L'âme dépend donc de cet Intellect divin comme cause de son unité propre. Peut-on alors considérer l'Intellect divin comme la cause ultime de l'unité et de l'être des choses? Cet Intellect fonctionne chez Aristote comme cause première. Tel n'est pas l'avis de Plotin. L'identification de l'objet de pensée de l'Intellect divin avec les Idées de Platon implique que, même si les Idées composent avec l'Intellect une unité très étroite, cette unité demeure l'unité d'une pluralité. Nous sommes obligés ainsi, dans notre recherche de la cause première de l'unité, de postuler l'existence, au-delà de l'Intellect divin, d'une cause qui doit être absolument *non composée*, cause que Plotin appelle souvent «l'Un».

Après avoir précisé le statut métaphysique de la cause première comme étant au-delà de l'Intellect divin, donc de l'intelligible et de l'être, Plotin fait ressortir, aux chapitres 3 et 4 du traité VI 9, la manière dont tout cela implique l'incognoscibilité et l'ineffabilité de cette cause. L'Un n'est pas connaissable, car la connaissance (γνώσις) se rapporte à des objets ayant des formes déterminées, tandis que l'Un, étant au-delà de toute forme, se pose comme au-delà de toute détermination. Pour connaître une chose, il faut pouvoir la définir, en délimiter la nature par l'identification des attributs particuliers qui la caractérisent, attributs qui se rapportent à des catégories particulières. Comment opérer de cette manière au sujet d'une réalité qui transcende toute détermination?

Ajoutons le fait que la pensée, selon Plotin, est un processus d'information, au sens littéral (τυποῦσθαι). Comment une réalité sans nature déterminée pourrait-elle «in-former» la pensée? Il ne peut donc y avoir de pensée et de connaissance d'un objet qui s'avère être au-delà de toute détermination. Et si le discours doit être considéré, comme il l'est chez Plotin, comme l'expression de la pensée<sup>6</sup>, l'Un possède un statut métaphysique qui le situe à la fois au-delà de la pensée et du discours. Dans ce sens, et pour cette raison, l'Un est ineffable.

<sup>6</sup> Cf. *infra*, p. 154.

Il ne me semble pas que l'indétermination transcendante soit la seule raison pour laquelle Plotin a affirmé l'ineffabilité de l'Un. L'ébauche d'un autre raisonnement conduisant à cette même affirmation se trouve dans un écrit postérieur, le traité V 3 [49], où Plotin, dans le cadre d'un argument contre l'attribution de la connaissance de soi à l'Un, revient, aux chapitres 13 et 14, à la question de l'ineffabilité. Il cite le *Parménide* (142a) afin d'étayer sa thèse qu'il n'y a pas de nom (ὄνομα) pour l'Un, car rien ne peut être prédiqué de lui (13, 4-6). Cette affirmation se rapproche, me semble-t-il, de la théorie utilisée par Platon dans le *Théétète* (201d, ss.) et associée chez Aristote (*Mét.* VIII, 3) avec Antisthène, selon laquelle le discours (λόγος), étant composé, ne peut être tenu qu'au sujet d'objets composés. Il ne peut y avoir de discours concernant les éléments simples constitutifs des objets composés. Car on ne peut même pas dire d'un élément simple qu'«il est», sans faire de lui un être composé. Ainsi, selon ce que rapporte Aristote, aucun élément ne peut faire l'objet d'un discours qui affirmerait quelque chose de cet élément. La simplicité de l'objet exclut le discours à cause de la complexité qui y est impliquée. De manière semblable, l'Un chez Plotin ne se prête pas au discours comme objet possible, car le discours, en affirmant quelque chose d'un objet, suppose la complexité, tandis que l'Un est absolument simple<sup>7</sup>.

Ce raisonnement en faveur de l'ineffabilité de l'Un, dans la mesure où il est indépendant de l'argument basé sur l'indétermination transcendante de l'Un et s'applique à tout objet absolument non composé, ne me semble guère convaincant. L'argument semble présupposer notamment une assimilation entre le discours et le monde, telle que le fait de parler de quelque chose revient à dire en quelque sorte (λέγειν) la chose elle-même. Ainsi le discours du simple doit être lui-même simple, ce qui est impossible. On pourrait objecter que, quand nous parlons d'une chose, nous ne «disons» pas la chose elle-même. Le discours ne représente point les choses de manière à revêtir une structure identique à celle de l'objet dont il est question.

Enfin j'ajouterai ici un troisième raisonnement, plus persuasif cette fois, qui sert chez Plotin à étayer la thèse de l'ineffabilité de l'Un. Ce raisonnement se trouve dans l'Ennéade VI 8 [39], traité qui concerne le problème de l'attribution de la liberté ou de la nécessité à l'Un. Au chapitre 8, Plotin se prononce contre l'attribution de la liberté à l'Un, car le mot «liberté» (τὸ αὐτεξουσίον)

<sup>7</sup> Dans le passage du *Théétète*, la possibilité de nommer un élément simple est distinguée de l'impossibilité d'en prédiquer des attributs, tandis que dans V 3, 13, 4-6, Plotin semble envisager l'acte de nommer comme une sorte de prédication. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de nom pour l'Un.

[énonce] un acte relatif à un objet différent, puisqu'[il] implique des objets différents de l'être libre, et sur lesquels il agit sans obstacle<sup>8</sup>.

En d'autres termes, le mot «liberté» est utilisé dans un cadre particulier, celui notamment de l'acte d'une chose qui fait partie d'un ensemble complexe. Le sens du mot le rend donc inapte à l'application à une réalité qui se pose au-delà de tout ensemble, de toute pluralité organisée. Plotin traite par la suite d'autres expressions dont le sens les lie à une certaine sorte d'objet, notamment les objets que nous connaissons et dont nous parlons habituellement, avec lesquels l'Un ne se confond nullement. Nous pourrions dire ainsi, en généralisant l'argument de Plotin, que les mots et les expressions que nous utilisons pour signifier la réalité que nous connaissons ne peuvent en aucune manière signifier une chose absolument différente de cette réalité. Ainsi l'Un s'avère être ineffable, indicible.

### III

Les textes tirés des *Enn.* VI 9, V 3 et VI 8 que je viens de présenter montrent bien, me semble-t-il, que l'ineffabilité de l'Un n'est pas, pour Plotin, un simple lieu commun, une idée reçue. Plotin réfléchit sur les raisons qui conduisent à l'affirmation de l'ineffabilité de l'Un; il déduit cette affirmation principalement du statut métaphysique de l'Un qui le place au-delà du niveau de l'être déterminé, intelligible, connaissable. La conscience du sens que comporte l'affirmation de l'ineffabilité implique, à son tour, la découverte qu'une telle affirmation entraîne un paradoxe, un dilemme, même l'impression d'une contradiction. Car l'affirmation de l'ineffabilité de l'Un fait partie d'un discours où il est beaucoup question de l'Un, y compris la désignation de cet objet comme «Un». Comment justifier donc ce discours sur l'Un, étant donné l'indicibilité de l'Un? Plotin mentionne, à la fin du ch. 3 du traité VI 9, les dilemmes (ἀπορίαι) qui entourent l'effort pour connaître et parler de l'Un, et, au ch. 14 du traité V 3, il formule le problème d'une manière explicite:

Comment alors parler de lui? – Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. – Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même? C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes

<sup>8</sup> Traduction de E. Bréhier, *Plotin Ennéades VI<sup>2</sup>*, Paris 1963, p. 143 (j'utilise aussi dans la suite la traduction de Bréhier, parfois légèrement modifiée).

pas tout à fait sans le saisir; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même<sup>9</sup>.

Plotin résume dans les lignes suivantes la solution du dilemme, dont l'essentiel se trouve déjà dans le traité VI 9. Je vais donc revenir au traité VI 9 et ainsi à la première présentation de la théorie plotinienne du discours sur l'indicible.

Après avoir nié au ch. 3 l'applicabilité des catégories à l'Un, Plotin dit (II. 49-54):

Nous disons, il est vrai, qu'il [c.à.d. l'Un] est cause; mais c'est là attribuer un accident *non pas à lui, mais à nous*; c'est dire que nous tenons quelque chose de lui, tandis qu'il reste en lui-même. Si l'on parle avec exactitude, il ne faut en dire ni ceci ni cela, mais ce sont nos propres sentiments (πάθη) que nous essayons d'énoncer.

En d'autres termes, le discours sur l'Un est en fait un discours sur nous-mêmes. En disant que l'Un est cause, nous disons que nous sommes contingents du point de vue de la causalité et nous disons ce que nous ressentons dans cet état de contingence. Il ne me semble pas qu'on ait vraiment tenu compte de la manière originale dont Plotin réduit le discours sur l'Un à un discours sur ce qui est postérieur à l'Un. J'aimerais donc présenter quelques exemples de discours sur l'Un et de leur réduction.

Au ch. 5 du traité VI 9 Plotin discute de la description de l'Un comme «Un». Il critique l'usage du mot «Un» par rapport à l'Un (31ss.). Si nous parlons de l'Un, nous parlons en fait de ce qui est postérieur, contingent, des pluralités unifiées; et nous essayons par là d'atteindre, dans nos âmes, une conception plus unifiée<sup>10</sup>. Pareillement, au ch. 6, 38ss, Plotin rejette la description de l'Un comme étant bien en soi, car ce qui est bien l'est par rapport à une chose qui est déficiente. Si nous parlons donc de l'Un comme 'bien', nous parlons des choses contingentes, déficientes, et de leur besoin d'une autre réalité, cause du bien pour elles.

Plotin revient, au ch. 14 du traité V 3, à la solution qu'il donne au problème du discours sur l'Un. Dans la suite du passage cité plus haut, il dit:

Nous le saisissons assez pour parler de lui (περὶ αὐτοῦ) mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est. Nous parlons de lui (περὶ αὐτοῦ λέγομεν) à partir des choses qui lui sont inférieures. Pourtant rien n'empêche que nous le saisissons, sans l'exprimer par des paroles. De

<sup>9</sup> Cf. aussi V 5 [32], 6, 23-26: καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ; W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt 1985, p. 103 n. 84.

<sup>10</sup> Cf. aussi V 5, 6, 24ss.



même les inspirés et les possédés voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux; ils ne voient pas ce que c'est; mais de leurs mouvements et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause en soit très différente.

Dans ce texte, Plotin laisse entrevoir une distinction entre un discours *de* l'Un et un discours *sur* l'Un (περὶ αὐτοῦ)<sup>11</sup>. S'il nous est impossible de parler de l'Un, de le dire, nous pouvons par contre parler sur l'Un, dans le sens que nous pouvons parler de nous-mêmes et de notre condition de dépendance causale qui renvoie au-delà d'elle-même. En parlant sur l'Un, nous parlons en fait du statut métaphysique qui nous caractérise en tant qu'êtres contingents. Cette dépendance causale dont nous parlons est la présence en nous de l'Un. C'est ainsi que nous élaborons un discours sur l'ineffable en parlant d'une présence en nous qui, elle, est dicible<sup>12</sup>.

La qualité dynamique de notre statut de dépendance causale, qui rend possible un discours qui est à la fois du dicible et sur l'indicible, implique aussi la finalité de tout discours sur l'Un, une finalité soulignée déjà au ch. 4 (14ss.) du traité VI 9. L'objectif du discours sur l'Un, du discours écrit aussi bien que du discours oral, est anagogique: nous ramener à une meilleure connaissance de notre propre nature, préparant ainsi le dépassement de soi auquel conduit la connaissance de soi, ce dépassement permettant à son tour l'union ultime avec l'Un. Ainsi, le discours sur l'Un, si abondant dans les écrits de Plotin, n'a rien d'un projet d'élaborer dans l'abstrait un langage spécial concernant l'Un. Ce discours représente plutôt l'effort de nous parler de nous-mêmes et du monde afin d'en rendre évidente la contingence, la postériorité causale qui nous appelle à dépasser le domaine de la pensée et du discours.

#### IV

Si nous comparons la solution que propose Plotin au problème que représente le discours sur l'indicible avec les arguments qui l'ont amené à affirmer l'ineffabilité de l'Un, nous pouvons admettre, je pense, que la solution s'intègre bien dans le cadre établi par ces arguments. Si l'Un est ineffable à cause de sa nature absolument indéterminée, absolument non composite, absolument transcendante par rapport aux multiplicités unifiées auxquelles se réfère le discours, le discours sur l'Un, se rapportant en fait à

<sup>11</sup> Sur cette distinction, cf. F. Schroeder, «Saying and Having in Plotinus», *Dionysius* 9 (1985), pp. 75-76.

<sup>12</sup> Cf. aussi III 8 [30], 9, 16-24.

notre propre nature et plus généralement à la nature des choses contingentes, est tout à fait possible étant donné que son objet effectif est de nature déterminée, composite et connue. Ainsi les exigences imposées par l'affirmation de l'ineffabilité de l'Un sont respectées dans l'interprétation que donne Plotin du discours sur l'Un.

Mais cette interprétation représente-t-elle une solution satisfaisante? La critique suivante pourrait être soulevée. Si le discours sur l'Un ineffable est à comprendre comme un discours concernant en fait ce qui est postérieur à l'Un, comment distinguer entre un discours parlant des choses en elles-mêmes et un discours parlant des choses de manière à pouvoir parler de l'Un? N'existe-t-il pas le risque que tout ce que nous disons des choses soit un discours sur l'Un? Nous serions alors incapables d'établir une différence entre n'importe quel discours et le discours sur l'Un. En respectant soigneusement l'ineffabilité absolue de l'Un, Plotin n'a-t-il pas, en dernière analyse, renoncé à l'effort de faire fonctionner, de manière identifiable, l'Un comme sujet de discours?

Si nous voulons aborder cette critique à partir du cadre de la philosophie plotinienne, nous sommes obligés, me semble-t-il, d'en accepter la plausibilité. Il est vrai que tout ce qui est dit chez Plotin des choses postérieures a tendance à devenir un discours concernant l'Un. Cette tendance découle de la structure métaphysique des choses qui n'existent, chez Plotin, qu'en tant qu'expressions de l'Un qui renvoient à l'Un. Une orientation si dynamique, si forte, des choses par rapport à leur cause ultime ne nous dispense pas toutefois, me semble-t-il, de la nécessité de pouvoir distinguer, d'une manière ou d'une autre, entre des affirmations concernant l'arbre en soi, par exemple, et des affirmations concernant l'arbre comme présence de l'Un. Autrement, nous risquons de tomber dans une confusion totale du discours, dans laquelle rien ne séparerait l'Un des autres, dans laquelle l'Un serait tout, et le tout l'Un.

## V

De telles difficultés nous ramènent à l'étude de la façon dont Plotin concevait le langage et son rapport avec le monde. Nous pourrions soupçonner que le refus d'admettre que l'Un puisse fonctionner comme sujet dans le discours et la tentative de substituer, à l'Un, d'autres sujets dans le discours sur l'Un, impliquent un présupposé que j'ai mentionné auparavant, à savoir le présupposé que le discours doit correspondre, dans sa structure, à celle du sujet. Or l'Un se pose comme au-delà de toute structure. Nous ne sommes pas très éloignés ici de la curieuse idée selon laquelle le fait de parler de quelque chose reviendrait à dire la chose elle-

même. Il nous faut ainsi examiner de plus près la conception qu'avait Plotin du langage et de son rapport avec la réalité.

Dans la dernière partie de cet article, je voudrais aborder très brièvement ce sujet. Ce qu'on pourrait appeler la philosophie du langage de Plotin reste, à ce que je sache, un domaine assez négligé dans les études actuelles et mérite certainement un examen beaucoup plus approfondi<sup>13</sup>. Les brèves remarques que je pourrai faire ici à ce sujet ne seront toutefois pas inutiles dans l'effort d'arriver à une appréciation plus équilibrée de la conception plotinienne du discours sur l'indicible, dans la mesure où elles nous permettront de situer cette conception dans un cadre plus large, celui de la place du langage dans le monde.

La suggestion, chez Platon, que la pensée est un dialogue intérieur, ainsi que la distinction stoïcienne entre un raisonnement extériorisé (λόγος προφορικός) et un raisonnement intérieur (λόγος ἐνδιάθετος), ont incité Plotin à concevoir le langage comme une image de la pensée, une extériorisation et une matérialisation de celle-ci dans l'air, sous la forme de sons. Comme le langage est l'image de la pensée, il nous faut passer du langage à la pensée qu'il exprime<sup>14</sup>. La pensée en question est d'un genre qu'on pourrait appeler «discursif»: il s'agit de la manière de penser que nous pratiquons habituellement, une recherche assez pénible et limitée de la connaissance à travers de longues séries de prémisses et de conclusions. Ce niveau de réflexion est inférieur, selon Plotin, à la pensée qui possède l'objet de connaissance d'une manière immédiate et totale, la pensée qui caractérise l'Intellect divin, le Νοῦς<sup>15</sup>. Comme le langage n'est qu'une image de la pensée discursive, cette pensée devrait pouvoir s'en passer. C'est encore plus vrai dans le cas de la pensée supérieure du Νοῦς, au sein duquel tout est connu, tout est présent immédiatement, sans la médiation du langage<sup>16</sup>. Car le langage se manifeste pour Plotin dans le cadre de la déficience. Quand les âmes sont incorporées, quand elles oublient leur propre nature, quand elles se trompent, elles ont besoin d'instructions, de conseils, de directives. Le langage, comme moyen de communication et de médiation, répond à ce besoin. Grâce au langage, la communication entre les âmes est retrouvée; ce qui est connu est partagé; les problèmes sont

<sup>13</sup> Cf. Beierwaltes, *op. cit.*, pp. 102-107. Je n'ai pas pu consulter l'article de J. Sicalin (1978) mentionné dans K. Corrigan et P. O'Cleirigh, «The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, vol. 36.1, Berlin 1987, p. 620.

<sup>14</sup> Cf. V 1, 3, 7-10 (avec le commentaire de J. Atkinson, *Plotinus: Ennead V. 1*, Oxford 1983, pp. 50-51); I 2, 3, 27-31; VI 8, 9, 2-3; Beierwaltes, *op. cit.*, p. 102.

<sup>15</sup> IV 3, 18.

<sup>16</sup> IV 3, 18, 13-25.

discutés; les erreurs critiquées; l'ignorance amoindrie<sup>17</sup>. Une autre fonction du langage que mentionne Plotin se rapporte aussi à la déficience, celle de nous permettre de donner à notre pensée une forme plus tangible, donc plus accessible. Le langage peut agir ainsi comme une sorte de miroir, nous donnant accès à notre propre pensée qui, autrement, reste pour nous difficile à saisir<sup>18</sup>. Si le langage se manifeste ainsi parmi les âmes incorporées comme moyen de communication, comme remède contre l'ignorance et la confusion, il devient inutile à l'âme qui a surmonté sa déficience, qui a retrouvé la vie de pensée en se séparant du monde corporel. L'accroissement de la connaissance s'accompagne d'une augmentation du silence. En dernière analyse, la hiérarchie qui s'étend du bavardage des âmes déchues jusqu'au silence de l'Intellect omniscient est dépassée par une unification de l'âme avec l'Un<sup>19</sup>.

Cette esquisse très sommaire de la façon dont Plotin envisage le langage et sa place dans la réalité pourrait nous aider à mieux cerner son attitude quant au discours sur l'Un. Il est clair que le langage se subordonne à la pensée de manière à n'être d'aucune manière indispensable à la pensée. Le langage n'est qu'une pensée extériorisée, matérialisée, image d'une pensée d'un type inférieur, discursif. Par conséquent, le problème de la connaissance de l'Un et celui du discours sur l'Un ne se situent pas au même niveau. Le discours sur l'Un a lieu à un niveau inférieur, celui des âmes incorporées qui essaient de retrouver la connaissance. Le langage nous aide à réfléchir sur le monde et sur notre propre nature. Nous pouvons nous en passer au moment où nous avons retrouvé la capacité de réfléchir et de nous mettre sur le chemin de la connaissance totale que possède l'Intellect divin. Tout cela devrait s'appliquer au discours sur l'Un. Ce discours a lieu, lui aussi, à un niveau inférieur, au début de la montée de l'âme vers la connaissance de soi. Cette distance<sup>20</sup> qui sépare l'âme qui parle de l'Un, de l'Un lui-même, renforce la conclusion de Plotin qu'un tel discours concerne en fait, en premier lieu, le monde et notre propre nature, chez qui l'Un est présent sous l'aspect d'une dépendance causale radicale qui renvoie au-delà d'elle-même.

En situant le discours sur l'Un dans ce contexte plus large, nous nous donnons aussi les moyens, me semble-t-il, de mieux répondre aux critiques que j'ai formulées à propos de l'interprétation plotinienne du discours sur

<sup>17</sup> IV 3, 18, 15-19; voir R. MORTLEY, «Negative Theology in Plotinus», *American Journal of Philology* 96 (1975), p. 367; W. Theiler, «Die Sprache des Geistes in der Antike», dans son livre *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 311.

<sup>18</sup> Cf. IV 3, 30, 8-12; III 8, 6, 22-29.

<sup>19</sup> Cf. III 8, 5-6.

<sup>20</sup> Distance spirituelle que s'est imposée l'âme; l'Un, par contre, est toujours proche de l'âme (cf. V 1, 3, 2-4).

l'Un. Il me semble notamment que la nécessité de faire une distinction entre le discours sur l'Un et le discours sur les autres, s'impose d'une manière particulière, notamment dans un cadre où l'âme se montre, par son discours, assez éloignée de l'Un, et où le discours sur l'Un ne peut se rapporter qu'à la contingence des choses qui nous entourent. Ce serait justement la découverte de cette contingence qui rendrait possible la distinction (et le passage) entre un discours sur les choses et un discours sur les choses comme présence de l'Un<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cette conclusion est inspirée par la discussion qui a suivi la présentation de ce texte à l'Université de Neuchâtel. Je voudrais remercier M. le Prof. F. Brunner ainsi que ceux qui, à Neuchâtel, à la Société philosophique Vaudoise et à la Philosophische Gesellschaft Bern, m'ont aidé par leurs questions et suggestions.