

**ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES**

**ECOLE DOCTORALE 472**

**MENTION : RELIGIONS ET SYSTEMES DE PENSEE**

**POSITION DE THESE**

*(Soutenance prévue le 17 juin 2009)*

*par*

*Luciana Gabriela EIRAS COELHO SOARES*

**TITRE**

**Plotin, *Traité 32 (V, 5), Sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien* : Introduction, traduction, commentaire et notes**

**Directeur de Thèse : M. Philippe Hoffmann**

**Membres du Jury**

M. Bertrand Ham (Université Catholique de l'Ouest)

Mme Chiara Ombretta Tommasi Moreschini (Università di Pisa)

M. Jean-Daniel Dubois (École Pratique des Hautes Études)

M. Jean-François Balaudé (Université Paris X - Nanterre)

M. Michel Tardieu (Collège de France)

M. Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études)

Notre objectif a été de réaliser la première étude approfondie sur le *Traité 32* (V, 5) de Plotin intitulé *Sur l'Intellect, que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect et sur le Bien*. Suivant la méthode exégétique initiée par P. Hadot dans sa collection *Les Écrits de Plotin* publiée aux éditions du Cerf depuis 1987, nous offrons une nouvelle traduction française de ce traité, rendue nécessaire par les progrès de la recherche sur Plotin depuis les éditions et les traductions proposées par M. N. Bouillet en 1861 et par É. Bréhier en 1931. Cette traduction est accompagnée des notes critiques qui éclairent les difficultés concernant l'édition du texte grec et les différentes possibilités d'interprétation de certains termes et passages, en prenant en considération les choix effectués par les autres traducteurs dans diverses langues européennes. Nous présentons également une introduction qui offre une vue générale et synthétique du traité, un plan du traité ainsi qu'un commentaire détaillé qui suit le texte pas à pas et explique le déroulement des idées et le mouvement de pensée. De même, nous analysons dans ce commentaire les nombreux thèmes abordés dans le traité à partir de leurs récurrences dans les autres écrits de Plotin et de leurs liaisons avec la tradition philosophique grecque qui le précède. De plus, dans l'objectif de confirmer que le *Traité 32* constitue la troisième partie d'un large et unique écrit rédigé contre les doctrines gnostiques, nous mettons en évidence les liens entre les questions développées dans ce traité, celles posées dans les traités *30* (III, 8), *31* (V, 8) et *33* (II, 9) qui intègrent aussi ce grand écrit polémique, et les théories gnostiques connues par l'héritage indirect de l'hérésiologie chrétienne mais aussi direct dont la principale source réside dans les écrits découverts en 1945 à Nag Hammadi.

Par ce travail de traduction et d'exégèse nous apportons des nouveaux arguments décisifs à l'idée que le *Traité 32* non seulement intègre mais joue un rôle fondamental dans ce grand écrit polémique qui aurait été subdivisé en quatre traités au moment de l'édition porphyrienne. Nous démontrons que tout au long du traité Plotin fait des allusions implicites aux positions gnostiques adverses et que les thèmes abordés ont pour objectif ultime de les réfuter et de préparer le lecteur aux critiques qui leurs seront dressées de façon plus explicite dans le traité immédiatement suivant. Nous avons remarqué que la principale préoccupation de Plotin dans la première partie de la tétralogie (à savoir les traités *30*, *31* et *32*) est celle d'explicitement sa conception des réalités suprêmes de manière à démontrer, par opposition à la pensée gnostique, que le monde sensible correspond à une image du monde intelligible et que toutes les âmes peuvent remonter par elles-mêmes et à l'intérieur d'elles-mêmes au Principe Suprême absolument transcendant. C'est seulement à partir de cette perspective que nous pouvons comprendre la structure du *Traité 32* et sa division en deux parties.

Dans la **première partie (chapitres 1, 1 – 3, 3)**, Plotin répond à la question posée à la fin du *Traité 31* sur la nécessité d'emprunter une nouvelle voie pour illustrer la nature du monde intelligible. Ainsi, le *Traité 32* s'ouvre par la thèse suivante : l'Intellect véritable ne se trompe jamais et sa connaissance est toujours portée sur les étants car ce n'est qu'à partir d'une telle compréhension qu'il est possible d'affirmer que l'Intellect n'est jamais dépourvu d'intelligence et qu'il existe en tant qu'Intellect vrai et qui est réellement. Plotin s'efforce ensuite de réfuter dans la **première section (chapitre 1)** des théories adverses en vue de mettre en relief ses propres positions qui seront exposées de manière systématique dans la **seconde section (chapitres 2, 1 – 3, 3)**. Celles-ci sont axées sur la nécessité de concevoir la vérité, les intelligibles et l'Intellect comme une nature unitaire, ce qui explique que l'enchaînement des réfutations menées dans le chap. 1 soit guidé par l'idée qu'il faut admettre l'intériorité à l'Intellect à la fois des intelligibles et de la vérité. À la suite de cet excursus complémentaire, Plotin revient à l'allégorie hésiodique de la fin du *Traité 31*, pour souligner encore la hiérarchie des trois niveaux de la réalité mais aussi pour mettre en relief la différence entre le premier et le deuxième niveau. Plotin a évoqué dans le *Traité 31*, 10 et 11, la perception unitive entre sujet et objet de connaissance à laquelle nous pouvons accéder lorsque nous remontons vers la partie supérieure de notre intellect toujours reliée à l'Intellect et vers le Beau, par opposition à la perception distinguée entre sujet et objet de connaissance propre à notre perception sensible. Or, on ne peut prétendre à une telle perception unitive avec le monde intelligible que si l'on pose qu'il existe au sein de l'Intellect une coïncidence entre lui-même et ses objets de pensée. Nous pouvons donc supposer que la doctrine de l'intériorité de la vérité et des intelligibles à l'Intellect, développée dans cette première partie du *Traité 32*, approfondit cette thématique abordée dans le *Traité 31* et à sauvegarder la possibilité dévolue à l'âme de connaître sa nature véritable et, de ce fait, de parvenir à ses origines, à l'intérieur d'elle-même. Ces rapprochements explicitent l'existence d'un lien entre ces traités et nous pouvons aussi le remarquer en observant le mouvement ascendant qui marque la composition littéraire des traités *30* à *32* : ce n'est qu'après avoir guidé le lecteur à réaliser, dans les traités *30* et *31* et dans cette première partie du *Traité 32*, un mouvement ascendant tout d'abord de la nature vers l'Âme, puis de l'Âme

vers l'Intellect que Plotin l'amène à constater aussi bien les différences entre l'Intellect et le Principe Premier que la nature de ce dernier dans la deuxième partie du *Traité 32*.

Dès lors, nous ne pouvons considérer cette première partie du *Traité 32* de manière isolée du reste du traité. Nous pensons qu'elle doit être comprise à partir de ce contexte et que celui-ci exerce une grande influence sur la façon dont il faut appréhender la théorie gnoséologique plotinienne et les remarques contre des positions aristotéliennes, épicuriennes, stoïciennes, sceptiques et médioplatoniciennes exposées dans cette première partie. En fait, si nous admettons que cette partie a été développée pour justifier la démarche d'ascension de l'âme vers l'Intellect préconisée dans les traités *30* et *31* et qu'elle intègre donc la structure de la tétralogie antignostique, cela nous laisse supposer que Plotin tend ici à mettre en question plus précisément la théorie gnoséologique des gnostiques plutôt que celles des courants de pensée précédemment citées. En effet, nous pouvons supposer qu'aux yeux de Plotin, les gnostiques concevaient le monde intelligible en utilisant des éléments proches de ceux attestés dans les doctrines de la tradition philosophique grecque et que ces éléments menaceraient sa vision de l'Intellect (conçu comme étant toujours en possession de ses contenus de pensée et de la vérité) et mettraient en danger sa structure hiérarchique de la réalité, laquelle permet à l'âme de remonter par la partie supérieure de son intellect jusqu'au Principe Suprême. En raison du caractère imprécis du langage philosophique employé dans les textes gnostiques, nous pouvons penser que Plotin, pour articuler ses arguments antignostiques dans un cadre et un langage strictement philosophiques, tire de ces récits des positions philosophiques et les associe à des notions relevant de différents courants de la pensée grecque. Il s'oppose ainsi aux gnostiques en insistant sur la faiblesse philosophique des théories traditionnelles que leurs doctrines semblent véhiculer et montre dès lors leur mauvaise interprétation du platonisme. Une telle lecture permet de comprendre enfin la complexité de la composition littéraire de cette première partie du *Traité 32* et de résoudre le débat entre les commentateurs qui tentent de déterminer de manière précise laquelle de ces doctrines traditionnelles est ici visée par Plotin sans considérer que le contexte antignostique du traité puisse l'inciter à critiquer ensemble des positions générales tirées de différentes doctrines, son objectif ultime étant de réfuter les théories gnostiques décrites de manière explicite dans le *Traité 33*.

En fait, la théorie plotinienne de l'intériorité des intelligibles et de la vérité à l'Intellect constitue l'un des principaux points de divergence de Plotin avec les gnostiques qui soutiennent, à partir d'une interprétation du *Timée* (28 c – 31 b ; 39 c), que le Démonstrateur ne possède pas en lui-même les Idées et la vérité et que le monde a été créé à partir de ce Démonstrateur ignorant et susceptible d'oubli et d'erreur. De même, cette théorie contredit la conception gnostique d'un Plérôme qui ne montre pas entre lui et ses éons la même relation réciproque que celle qui existe entre l'Intellect et les intelligibles. On constate l'importance de ces questions dans la polémique antignostique par la reprise des notions posées au début du *Traité 32* dans le premier chapitre du *Traité 33*. Ainsi, avant d'adresser directement ses critiques sur ces positions gnostiques dans le *Traité 33*, Plotin précise, dans la première partie de la tétralogie, ce qui constitue selon lui la juste exégèse de ce dialogue. Celle-ci s'oppose également à des positions soutenues dans d'autres courants médioplatoniciens. En effet, Plotin associe le Démonstrateur et le Vivant-en-soi décrits par Platon et les identifie à l'Intellect conçu par Aristote en tant que pensée de pensée. Il démontre que cet Intellect possède toujours les formes intelligibles en tant que ses objets de pensée. Il constitue avec elles une uni-multiplicité et correspond ainsi à la connaissance totale, à la vérité absolue et au principe cosmique de toute chose, y compris du monde sensible, dans la mesure où l'Âme (responsable directe de la production du monde visible) reçoit de Lui les formes de la réalité sensible. Plotin démontre que ce n'est qu'en posant que l'Intellect et les étants, tout en constituant deux réalités distinctes, coexistent dans une identité, qu'il est possible d'admettre l'existence d'un Intellect véritable c'est-à-dire d'un Intellect qui, ni ne se trompe, ni n'oublie, ni ne court à la recherche des réalités véritables, ni ne les rencontre de façon occasionnelle, mais qui a toujours la conviction de posséder le vrai car les objets réels lui sont toujours immédiatement évidents. Donc, Plotin récuse que cet Intellect Premier puisse détenir une connaissance qui suppose une extériorité entre le sujet et l'objet (comme dans le cas de la sensation, du raisonnement démonstratif ou de l'ouï-dire) et qui ne garantit pas qu'il puisse toujours connaître les formes intelligibles par elles-mêmes et non pas seulement des simulacres, des empreintes, des traces ou des qualités de celles-ci. De même, il rejette l'idée que les intelligibles puissent exister à l'extérieur de l'Intellect et ne pas prendre part à l'intelligence et à la vie, comme s'ils étaient des objets de la sensation, des propositions, des énoncés, des exprimables, des termes simples, des statues, ou encore, comme s'ils étaient attelés à l'Intellect à la manière dont les gnostiques décrivent les couples d'Éons qui intègrent le Plérôme. À partir surtout d'une exégèse du *Sophiste* (248 e ; 254-255) de Platon et de la *Métaphysique* (1074 b – 1075 a) et du *De l'Âme* (430 a 2-5 ; 430 a 19-20 ; 431 a 1) d'Aristote, Plotin associe intrinsèquement l'être, la vie et la pensée au sein de

l'Intellect. De ce fait, nous sommes du même avis que É. Bréhier et A. H. Armstrong qui soutiennent que le débat de cette première partie du *Traité 32* ne prend place qu'entre platoniciens. En effet, la question de la localisation des formes intelligibles a revêtu une grande importance au sein de l'école de Plotin et dans sa polémique avec les platoniciens, qu'ils soient gnostiques ou non.

Ainsi, dans la première partie du *Traité 32*, Plotin a posé l'existence de l'Intellect véritable et des intelligibles en démontrant que la vérité existe au sein de l'Intellect dans la mesure où celui-ci, en se pensant continuellement, pense la totalité des intelligibles qui réside à l'intérieur de lui. Il a montré que l'Intellect coexistait dans une uni-multiplicité avec tous les étants, qu'il se constituait comme l'unité multiple de l'être, de la vie et de la pensée, et jouissait de ce fait de la vérité et de la vie bienheureuse des dieux. Par ces considérations, des notions avancées dans le *Traité 31* ont été affirmées telles que la description du monde intelligible inspirée du mythe du *Phèdre* de Platon et l'analogie entre l'Intellect et Kronos tirée de l'exégèse allégorique de la généalogie d'Oùranos, Kronos et Zeus présentée dans le mythe hésiodique (cf. *Theog.*, 453 et ss.). En effet, après ces explications concernant la nature de l'Intellect, Plotin reprend ce même langage mythologique dans la **première section (chapitre 3, 3-24)** de la **deuxième partie (chapitres 3, 3 – 13)** du *Traité 32*. Il affirme que l'Intellect, du fait de posséder tous les intelligibles et de sa nature à la fois unitaire et multiple, correspond au Dieu universel qui occupe le deuxième rang dans la hiérarchie des réalités. Il explicite également l'ordre dans lequel les réalités proviennent à partir de la Réalité Suprême et montre que nous contemplons ce Dieu Second (ou cette « beauté extraordinaire » cf. Platon, *Resp.*, 509 a 6 et *Symp.*, 218 e 2) avant que la Réalité Suprême ne parvienne à nous. En s'inspirant de Platon (*Ep. VII*, 341 c-d et *Symp.*, 210 e), Plotin précise que cette Réalité se manifeste à nous « soudainement ». Cet ordre hiérarchique est confirmé par la description du cortège du Grand Roi inspirée du récit du cortège des dieux donné par Platon dans le *Phèdre* (246 e et ss.). L'existence de trois principes dans la sphère supérieure est renforcée par l'attribution de la dénomination de « Roi de Roi et Roi des Rois » à la Réalité Suprême dans une allusion implicite à la distinction entre les Rois de premier, de second et de troisième rang établie par Platon (*Ep. II*, 312 e). Le fait que ces trois principes existent, comme Platon l'a exprimé, et sont naturellement reliés est réitéré par l'association de ces trois rois aux trois dieux du mythe d'Hésiode à savoir Ouranos, Kronos et Zeus qui sont respectivement grand-père, père et fils. En recourant à ce mythe réputé de la tradition grecque et en l'associant aux doctrines de Platon, Plotin souligne l'ancienneté et donc la légitimité de sa conception de la hiérarchie des réalités supérieures par opposition à la définition de la structure du monde là-haut véhiculée dans les 'nouveaux' mythes des 'récentes' doctrines gnostiques. Il met aussi en lumière que ses théories interprètent avec fidélité Platon et les anciens contrairement à l'exégèse de ces auteurs proposée dans les textes gnostiques. En utilisant le terme 'Pro-Père' qui désigne dans le vocabulaire technique des valentiniens le Principe Suprême, Plotin souligne l'écart qui sépare sa compréhension de la Réalité Suprême de celle de ses adversaires. En signalant que Zeus a désiré imiter la capacité créative du Pro-Père, Plotin tend à montrer que, contrairement à ce qui est rapporté dans le mythe de la chute de l'Éon Sagesse, ce désir indique que les réalités sensibles viennent à l'existence par une procession naturelle et spontanée depuis le Principe.

Plotin assoit encore sa théorie de trois principes dans la **deuxième section (chapitre 4)** en évoquant implicitement la triade platonicienne des trois hypothèses du *Parménide* : les Rois ou les Dieux Premier et Second correspondent respectivement à 'l'un qui est un' (137 c) et à 'l'un qui est' (143 a). Il vise ainsi à confirmer également l'idée exprimée dans l'exemple du cortège selon laquelle il est nécessaire et possible de remonter jusqu'au Grand Roi par la contemplation successive depuis les réalités le plus éloignées jusqu'aux plus proches de Lui. En fait, ces correspondances explicitent que les réalités dérivées possèdent chacune un degré d'unité qui varie selon leur ordre de provenance à partir de l'Un véritable et qu'elles sont ainsi toutes reliées à l'Unité Suprême. Plotin précise que son objectif à partir de maintenant ne sera plus d'envisager l'Un à partir d'autres réalités (comme il l'a fait jusqu'à présent dans le grand traité), mais d'expliciter sa nature par elle-même et d'inciter à remonter vers l'Un qui ne consent ni à être dénombré ni à être nommé et qui constitue une unité supérieure et différente de toutes les autres. Cette incitation a une portée polémique car, entre autres, elle contredit la doctrine valentinienne selon laquelle il faut s'élever vers le Pro-Père qui constitue le premier des trente Éons du Plérôme et est ainsi dénombré avec les autres réalités. Plotin s'appuie sur le *Philèbe* (64 e 5 – 65 a 5 et 66 a) de Platon pour affirmer que l'Un correspond au Mesurant et qu'en tant que mesure de toute chose il ne peut donc être mesuré par aucune autre réalité. Plotin justifie, à partir du *Parménide*, que l'Un n'est pas égal aux autres réalités et ne peut donc se trouver parmi elles. Il met ainsi en lumière que l'Un est simple et premier et que tout en étant au-delà du nombre, il constitue la cause transcendante des nombres essentiels et des nombres quantitatifs. Il est en outre illustré que l'Un reste toujours immuable, sans se détruire ni s'émietter, lorsque les nombres

essentiels adviennent à partir de Lui et que, de façon analogue, la monade première reste telle qu'elle lorsque les nombres quantitatifs dérivent d'elle. Plotin reprend dans la **troisième section (chapitre 5, 1-14)** cette idée de l'immutabilité des unités premières lors de la production de leurs nombres respectifs. Il vise alors à montrer que la génération des nombres essentiels, ou encore des étants, s'opère à partir de l'Un lui-même, tandis que les nombres quantitatifs ne sont pas produits directement par la monade première mais au moyen d'une unité dérivée de celle-ci, à savoir, l'unité qui intègre le nombre et qui constitue les différents nombres en s'adjoignant à d'autres unités. Il souligne encore que les nombres quantitatifs reçoivent une forme de la monade première sous un mode premier (parce que chacun se constitue comme un nombre unique) mais aussi sous un mode second (puisqu'ils sont composés d'unités inférieures qui s'additionnent entre elles) et que cette participation des nombres à la monade première produit la quantité. Son objectif est d'illustrer de manière analogue que la participation des étants à l'Un produit l'essence et que l'être reçoit de l'Un 'en quelque sorte' une forme. Plotin se consacre dans la **quatrième section (chapitres 5, 14 – 6, 1)** à démontrer que l'être est ainsi une trace de l'Un et possède une imitation de Lui parce qu'il découle de sa puissance. Il s'inspire de la *République* (508 a – 509 c) pour poser que l'être et l'essence sont dérivés de la puissance de l'Un et que, malgré le caractère transcendant de l'Un, il existe un lien de ressemblance entre lui et ses produits et qu'il est ainsi présent dans ces derniers. Plotin procède à sa démonstration en décrivant tout d'abord les trois moments (logiques et non pas chronologiques) de la génération de l'Étant premier : sa procession ou émanation de la puissance de l'Un en tant que vie ou énergie illimitée ; sa conversion vers l'Un ; sa fixation et son achèvement plénier en tant qu'essence délimitée et totalité de la multiplicité des formes. Ensuite, il s'appuie sur le *Cratyle* de Platon (396 b ; 401 c-d ; 402 b et 421 b-c) pour montrer que cette dérivation est explicitée dans les significations étymologiques des termes « οὐρανός » (« étant »), « εἶναι » (« être »), « οὐσία » (« essence »), « ἐστία » (« foyer ») et dans les relations qu'ils entretiennent entre eux et avec le terme « εἶναι » (« un »). Plotin considère que lorsque l'âme décrit la nature de cette réalité seconde en utilisant ces termes, elle imite ce qui exprime, pour ainsi dire, la voix de cette réalité lors de sa constitution en tant qu'entité multiple. Ces considérations vont à l'encontre de la pensée gnostique car elles illustrent la continuité qui relie les différents niveaux de réalité et le fait que la procession et la remontée vers l'Un se déroulent sans l'aide d'autres réalités.

Plotin confirme dans la **cinquième section (chapitre 6, 1-37)** la différence et la supériorité de la nature de l'Un vis-à-vis de celle de l'Intellect en montrant que, contrairement au monde intelligible, l'Un ne peut pas être décrit par le langage discursif de l'âme. Pour ce faire, il utilise des notions aristotéliennes et platoniciennes (dont certaines ont été intégrées d'une toute autre façon dans les conceptions gnostiques du Père et du Fils) et observe que l'essence générée par le Principe Premier constitue une 'chose précise' et définie et correspond à la forme universelle. Il déduit que si toutes les formes viennent après le Principe, ce dernier est lui-même dépourvu de forme et, par conséquent, il n'est ni une essence ni une 'chose précise' et définie ni un étant, mais il est au-delà de toutes ces déterminations et donc « au-delà de l'Étant ». De ce fait, il n'est pas un « quelque chose » et il ne possède pas un « quel il est », ce qui explique pourquoi aucun nom ou contenu positif ne peut lui être attribué. Cette idée que le Principe est au-delà de l'Étant et ne constitue pas un objet de connaissance intellectuelle s'appuie sur Platon (*Resp.*, 509 b 9-10 et *Parm.*, 141 e – 142 a). Il est ainsi montré qu'en raison de la transcendance du Principe, sa nature indicible ne peut être exprimée que par une argumentation fondée sur les méthodes aphairétique et d'éminence. Par conséquent, en avançant que le Principe est « au-delà de l'Étant », Plotin ne prétend pas embrasser Sa nature immense mais seulement mettre en lumière que bien que l'être émerge du Principe celui-ci n'a pas d'être et ne se trouve donc pas parmi les êtres, mais au-dessus d'eux. S'il utilise le nom « Un » est seulement pour indiquer que le Principe n'est pas multiple, de la même manière que les pythagoriciens emploient le nom « A-pollon » pour désigner symboliquement l'absence de multiplicité (ἀ-πολλων) qui caractérise l'Un. Ces désignations ne doivent constituer dans la quête du Principe qu'un moyen d'apprendre son existence et sa simplicité et de se mettre sur sa trace car la contemplation de la Réalité Suprême exige que, dans un deuxième moment, on abandonne toute démarche rationnelle et intellectuelle. Plotin montre ainsi qu'il faut considérer (en opposition aux gnostiques et en conformité avec le passage du *Parménide* cité précédemment) que le Principe n'est objet ni de sensation ni de science et qu'il n'est donc pas possible de l'atteindre par l'audition ou par la vision, mais seulement par une vision sans forme.

Dans la **sixième section (chapitres 7, 1 – 8, 27)** Plotin se propose d'illustrer encore pourquoi on ne peut saisir le Principe que par une telle vision et comment on peut parvenir à elle. Pour ce faire, il s'appuie sur la *République* (507 c – 509 b). Il montre que lorsque l'œil et l'Intellect exercent l'acte de vision, ils sont toujours confrontés à la fois à la forme de l'objet et à la lumière grâce auquel il l'a voit et qu'ils ne

perçoivent cette dernière qu'en s'appuyant sur la réalité (respectivement sensible et intelligible) qu'elle rend visible. Il démontre que cette lumière (ou, plus précisément, ses principes respectifs à savoir le soleil et le Bien) ne peut être vu dans son état pur et isolé qu'à condition que l'œil et l'Intellect se détachent des réalités conformées à la lumière, se tournent vers leur for intérieur et la lumière qui leur appartient en propre. À ce moment-là, ils auront soudainement une vision sans forme, ou encore, une intuition globale et immédiate de la lumière en elle-même qui ne provient d'aucun lieu car elle n'est nulle part (cf. l'influence ici de l'expression  $\square\theta\rho\square\alpha\square\pi\beta\omicron\lambda\square$  d'origine épicurienne ainsi que de Platon, *Ep.* VII, 341 c-d ; *Symp.*, 210 e – 211 b ; *Parm.*, 156 d-e et 138 a 2-3 et b 5-6). On constate donc que l'appréhension de la lumière se réalise au-delà de la vision sensible et intelligible, c'est pourquoi auparavant Plotin a incité l'âme à dépouiller sa compréhension rationnelle du Principe de toute multiplicité par la pratique de la méthode aphairétique. Cet exercice de 'purification' et 'd'unification' prépare l'âme à quitter la pensée discursive et à remonter vers sa partie supérieure qui s'identifie à l'Intellect 'pensant'. En contemplant l'uni-multiplicité de ce dernier et en ne regardant vers rien d'autre que le Beau, l'âme devient plus belle et s'approche du Dieu Suprême qui constitue le principe transcendant de la Beauté. Vivant ainsi la vie de l'Intellect, l'âme n'est plus dans un état d'inquiétude et de recherche mais est tranquille et en repos. Elle s'habitue à la lumière et se met en attente de parvenir au principe de la lumière. Plotin montre donc que la vision de la lumière dans les réalités illuminées constitue une étape préalable et nécessaire à la saisie de la lumière en elle-même (cf. *Resp.*, 515 e – 516 c) et que, contrairement à ce qui est véhiculé dans les révélations gnostiques, le Dieu Suprême vient et il est vu sans qu'il vienne ou qu'il soit vu. En fait, parce que ce Dieu ne demeure nulle part, il est toujours présent partout et il ne va ni ne vient d'aucune part. C'est plutôt l'Intellect de l'âme qui va vers Lui en remontant à l'Intellect 'pensant' puis, en dépassant le beau, la pensée et la dualité qui le caractérisent, à l'Intellect 'aimant' qui se situe dans un contact unitif et inintellectuel avec le Dieu Suprême. Parvenue à ce stade-là, l'âme n'a pas une vision du Dieu mais elle le touche car il a été aboli toute distinction entre sujet et objet et elle est devenue comme ce Dieu, à savoir, pure lumière.

Plotin se consacre dans la **septième section (chapitres 8, 27 – 9, 38)** à expliquer cette présence-absence du Dieu en illustrant la dépendance de toutes les réalités à Lui. Il affirme que toute réalité qui a besoin d'une autre pour être générée et pour 'être', est aussi bien dans son producteur que dans celui qui a produit ce dernier et que cette chaîne s'étend jusqu'au premier c'est-à-dire le Dieu Suprême lequel, par le fait qu'il est principe, est inengendré (cf. *Phaedr.*, 245 d) et n'a donc rien avant lui dans lequel il puisse être. En identifiant ce Dieu à 'l'un qui est un' du *Parménide* (137 d 4 – 139 a et 145 b 6-7), Plotin déduit qu'il est dépourvu de limites, de figure et de parties, ne possède pas l'être, ne constitue pas un effet et n'est donc pas 'en autre chose' ou 'quelque part' mais nulle part. Ainsi, ce Dieu en tant que Principe Premier embrasse et possède toute réalité mais il n'est ni morcelé en elles ni possédé ou identifié à ces réalités, dans leur totalité ou dans leur singularité, sinon il ne remplirait plus la condition d'être nulle part, nécessaire pour qu'il puisse être partout. Si ce Dieu était contenu par une réalité, il ne serait plus libre de toute chose ni maître de lui-même mais se situerait à un endroit précis et serait asservi à des réalités qui lui sont inférieures. En s'inspirant toujours du *Parménide* (131 b-c), Plotin pose que si ce Dieu est partout maître de soi, il est aussi tout entier partout. Afin d'explicitier encore la présence-absence du Dieu dans l'ensemble des réalités, Plotin décrit l'enchaînement des différents niveaux de réalité en progressant des degrés inférieurs jusqu'au Dieu Suprême. Il explique que le monde doit être dans l'Âme (cf. *Tim.*, 34 b 4 – c 5 et 36 d 8 – e 5) car toute réalité dérivée relève de celle supérieure qui lui a donné origine. Par conséquent, l'Âme ne peut qu'être dans l'Intellect et celui-ci dans le Principe Premier. Il démontre ainsi que les réalités existent parce qu'elles sont toutes suspendues au Dieu Suprême sans qu'il soit pour autant aucune d'entre elles et que chacune est rattachée à lui d'une manière différente selon leur degré de participation à Lui. De ce fait, Plotin conclut (sous l'influence de *Resp.*, 509 b) que ce Dieu constitue le principe transcendant, la cause de l'existence de l'ensemble des réalités, le Bien Suprême. Il s'oppose donc à la chaîne des êtres d'Aristote (*Metaph.*, 1072 b 10-14) ; il précise la description de l'ordre et de la procession des réalités proposée dans la première section sous l'influence de la *Lettre II* (312 e) et il se démarque de la lecture des valentiniens de ce même passage de Platon (cf. *Elenchos*, VI, 37). Plotin oppose encore aux gnostiques les principes suivants : (1) toute réalité générée ne peut qu'être inférieure à son principe générateur ; (2) il faut qu'il existe avant chaque réalité un principe encore plus unitaire ; (3) il doit exister au-dessus de la multiplicité de l'Intellect (ou encore, avant toutes les réalités) un principe unique absolument simple, cause de soi, autosuffisant et différent de tout ce qui lui succède.

Dans la **huitième section (chapitres 10, 1 – 12, 7)** Plotin revient à l'objectif, énoncé dans la deuxième section, de saisir le Dieu Suprême par lui-même. Ainsi, il incite à ne pas seulement voir ce Dieu par la médiation des réalités générées car celles-ci ne portent que Sa trace étant donné que Sa puissance

toute entière n'est contenue ni dans l'un de ses effets ni dans la réunion de tous ceux-ci. En outre, il n'est pas possible de saisir globalement et de manière simultanée la puissance de ce Dieu simple au moyen d'une démarche rationnelle et discursive caractérisée par la multiplicité et l'altérité entre sujet et objet de connaissance. En fait, Sa puissance ne peut être appréhendée dans sa totalité que par une intuition immédiate qui dépasse la pensée discursive et le mode de pensée de l'Intellect. Rapporter entièrement ce qui est aperçu lors du contact unitif, ou pendant cette saisie intuitive ou même après, quand nous descendons vers les différents niveaux de pensée, s'avère impossible. Plotin montre ainsi que ce que nous pouvons penser ou dire au sujet du Dieu Suprême ne constitue pas, comme le disent les gnostiques, le résultat d'une remémoration du contenu de la 'révélation', mais plutôt le reflet de l'enseignement philosophique rationnel platonicien qu'il faut suivre afin de s'instruire à propos de ce Dieu et de se préparer à sa vision par lui-même. C'est dans cette perspective que Plotin développe ensuite des notions concernant le Dieu Suprême présentées dans les parties précédentes de la tétralogie et inspirées principalement de l'exégèse de Platon. Selon Plotin, cette recherche philosophique permet de penser que : (1) ce Dieu est 'le Bien' car sa puissance a une causalité universelle ; (2) ce Dieu est 'un' parce qu'il est simple et premier ; (3) ce Dieu est principe car toute chose provient de Lui. En s'appuyant sur une exégèse conjointe du *Sophiste* (248 d et ss.), de la *République* (509 b 6-10) et de la description de la première et de la deuxième hypothèse du *Parménide* (cf. 137 c – 142 a ; 144 e et 145 e), Plotin réitère l'idée que ce Dieu constitue le principe transcendant de toutes les réalités en posant qu'il donne origine au mouvement et au repos mais que ceux-ci (ainsi que les autres genres premiers) n'appartiennent qu'à la sphère de 'l'un-multiple'. Il argumente encore (cf. la première hypothèse du *Parm.*) que ce Dieu est illimité parce qu'il est un et inengendré et que rien avant ou en lui ne le délimite. Il ajoute que si ce Dieu est un, simple, premier, au-delà de la mesure et du nombre et n'a pas de limites, il est aussi dépourvu de parties, de figure, de forme ou de configuration, et son caractère infini ne peut pas être celui de la grandeur ce qui est confirmé par l'argument que ce Dieu se caractérise par une absence totale de nécessité. Ainsi, il faut considérer qu'il est infini parce qu'il est une puissance immuable et jamais en défaut, laquelle produit et possède des réalités (l'Intellect et l'Âme) avec ces mêmes caractères.

Par cette argumentation inspirée de Platon, Plotin se démarque des gnostiques qui admettent différents états au sein des réalités intelligibles (cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 2) et dénonce leur incompréhension de la pensée de Platon (cf. *Zost.*, 64, 13 – 65, 23 ; *ApocrJn*, II 2, 33 – 3, 36 ; *Allog*, 62, 28 – 63, 28 et *Eug*, 71, 22 – 73, 3). Plotin réitère cette critique en affirmant que les gnostiques : (1) cherchent à contempler le Dieu Suprême qui est au-delà des déterminations sensibles et intelligibles par des yeux mortels et ignorent donc que, selon le *Phédon* (99 d-e), ces yeux ne sont même pas capables d'appréhender les êtres réels ; (2) accordent plus de crédibilité aux réalités sensibles qu'elles ne devraient en susciter et méconnaissent la théorie exprimée dans le *Sophiste* (246 a – 249 a) selon laquelle les réalités corporelles tiennent leur être par participation aux réalités intelligibles ; (3) ne comprennent pas que c'est à partir de ce Dieu Suprême tel qu'il vient d'être décrit en accord avec Platon que les degrés d'existence, de grandeur et de puissance du monde intelligible et du monde sensible sont déterminés et que c'est donc Lui qui constitue ce qui existe au plus haut point. En croyant qu'il est possible d'atteindre ce Dieu par une vision sensible, les gnostiques ne saisissent pas la nécessité de suivre les démarches philosophiques préconisées par Plotin lesquelles visent à dépouiller la compréhension du Dieu Suprême des déterminations sensibles et intelligibles et à faire remonter de la partie inférieure de l'intellect au niveau supérieur purement intellectif pour accéder ensuite à ce Dieu par un contact supra-intellectuel. Ils sont comme les infidèles qui, ignorant ce qui constitue la réalité suprême et comment y parvenir, s'adonnent à la gloutonnerie et ne s'interdisent pas de consommer des aliments qui les rendent inaptes à accomplir la cérémonie rituelle et à atteindre la Divinité.

Ces infidèles ou les gnostiques sont comme ceux qui sont absorbés par la vie des sens et qui, étant comme endormis, ne savent pas distinguer la réalité véritable (l'incorporel et l'invisible) des rêves et des illusions c'est-à-dire des sensations corporelles (cf. *Resp.*, 514 a – 519 d ; 534 b-d et *Tim.*, 52 a-c et 71 c-d). Ils ne comprennent pas que les yeux charnels ne peuvent voir que les réalités visibles et que par les yeux de l'âme (à savoir l'intellect) d'autres réalités peuvent être perçues autrement que par la vision sensible (cf. *Phaed.*, 83 b 3-4 ; *Phaedr.*, 247 c 6 – 247 d 1 ; *Tim.*, 52 a 1-4 ; *Symp.*, 211 e 4 – 212 a 5). Ils méconnaissent l'enseignement de Platon selon lequel il n'est possible de s'éveiller et de reconnaître les réalités supérieures vers lesquelles il convient de se tourner, qu'en s'abstenant de l'excès de nourriture sensible (cf. *Phaedr.*, 238 a-b, *Tim.*, 73 a et *Resp.*, 519 b) et en se déliant de la vie du corps par la pratique de la philosophie et des vertus (cf. *Resp.*, 533 c – 534 a ; *Phaed.*, 67 c – d 2 ; 71 c-d et 80 a – 84 b). Ils ressemblent aux âmes décrites dans le *Phédon* (246 a – 249 c) lesquelles conservent un souvenir très faible des réalités intelligibles

contemplées là-haut avant leur réincarnation et qui, en raison de leur mode de vie peu vertueux et peu philosophique d'ici-bas, amoindrissent ce souvenir jusqu'à oublier plus que d'autres ce qu'elles aiment et désirent depuis l'origine à maintenant à savoir le Dieu Suprême. Le *Traité 33* reprendra cette idée que les gnostiques manquent d'ascétisme et sont incapables d'identifier les réalités véritables et de regarder vers Dieu.

À partir d'une exégèse à la fois de la *République* (505 d 5 – e 2 ; 508 a – 509 b ; 532 e 3), du *Philèbe* (20 d 7-9) et de l'*Éthique à Nicomaque* (1094 a 3) d'Aristote, Plotin explicite dans la **neuvième section (chapitre 12, 7-50)** que : (1) tous les êtres éprouvent pour le Bien un désir connaturel ; (2) ils pressentent que leur existence dépend de lui ; (3) ils présument qu'une fois qu'ils l'ont appréhendé, ils sont parvenus à leur but ultime ; (4) ils ne se contentent pas de le posséder seulement en apparence. En s'inspirant aussi du *Phèdre* et du *Banquet*, Plotin démontre qu'il ne faut donc pas confondre, comme ses adversaires, le désir suscité par le Bien et celui du Beau (cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I, 2, 2 – 3). Le désir du Bien est inconscient, innée tandis que celui du Beau est acquis et secondaire. On éprouve de l'amour pour le Bien avant même d'avoir constaté sa présence car il est toujours présent en nous et non pas seulement au moment où il est perçu ou en ceux qui se sont rendus capables de le percevoir. Sa présence constante en nous indique qu'il est doux, agréable et délicat (cf. *Symp.*, 195 c – 197 d) et qu'il ne constitue pas comme le Beau une présence adventice et un objet de réminiscence qui nécessite préalablement d'être vu pour être aimé et désiré et dont la vision suscite stupéfaction, saisissement, douleurs, plaisir mêlé à la souffrance (cf. *Phaedr.*, 250 a – 254 c 4 et *Symp.*, 206 c-e ; 211 d 5).

Plotin réitère ici l'éminence du Bien vis-à-vis du Beau déjà suggérée dans la sixième section en affirmant encore que tous les hommes ne peuvent appréhender le Bien que de manière adéquate, c'est-à-dire comme étant une réalité qui leur appartient en propre et jamais comme une réalité extérieure à eux. En revanche, en ce qui concerne l'appréhension du Beau, lorsque des hommes moins aptes à identifier les réalités intelligibles sont mis en présence du Beau, ils sont capables de le saisir de façon inadéquate puisqu'ils peuvent le regarder comme étant extérieur et autre qu'eux-mêmes et penser alors de manière erronée qu'il n'appartient qu'à lui-même et non pas à eux. Au regard de la section précédente, Plotin laisse entendre que ce serait le cas des gnostiques car même s'il leur arrive de contempler le Beau, ils commettent l'erreur de penser qu'ils peuvent l'égaliser quant au degré de participation au Bien. Il en est ainsi parce qu'ils ne comprennent pas que : (1) le Bien est prééminent au Beau et aux âmes individuelles ; (2) que ces derniers sont rattachés au Bien selon différents niveaux de participation ; (3) qu'ils viennent à l'existence à partir du Bien dans une hiérarchie immuable et par un processus continu, nécessaire et éternel. Plotin réfère probablement aux valentiniens qui se croient capables d'intégrer le Plérôme des Éons. Il déclare encore, sous l'influence de Platon (*Symp.*, 195 a 7-8 ; *Parm.*, 141 a et 141 d ; *Resp.*, 509 b 6-10) et d'Aristote (*Metaph.*, 983 b 32-33), que le Bien est plus ancien et plus honorable que le Beau non pas en relation au temps mais à sa réalité car il possède la puissance primordiale ou la toute puissance. Il ajoute à l'antériorité de la puissance du Bien sur ses effets, l'antériorité du Bien sur sa propre puissance. Il démontre le manque de besoin et le détachement total du Bien vis-à-vis de l'ensemble des réalités générées. Il explicite que le Bien est au-delà de toute réalité et que c'est justement parce qu'il demeure au-dessus d'elles, qu'il est capable de les produire et de les laisser exister par elles-mêmes. La puissance productrice du Bien apparaît comme un effet nécessaire de sa transcendance et le Bien produit donc toutes les réalités tout en restant immuable et sans exercer ni raison ni délibération. Ces considérations justifient pourquoi Plotin précise (contre les gnostiques) que le Dieu Suprême ne ressent ni jalousie de ses effets (cf. *Tim.*, 29 e et *Phaedr.*, 247 a 7) ni souci quant à la venue à l'existence ou non de ces réalités. Elles illustrent aussi son désir de s'écarter des doctrines gnostiques selon lesquelles les réalités dérivent du Dieu Suprême à des moments précis dans le temps et, à chaque fois, suite à une décision réfléchie de ce Dieu.

Afin d'affermir que le Dieu Suprême est cause de toutes les réalités parce qu'il est absolument transcendant à celles-ci, Plotin pose dans la dernière et **dixième section (chapitre 13, 1-38)** que ce Dieu se constitue en tant que Bien Suprême parce qu'il n'est pas un bien particulier et parce qu'il ne peut lui être attribué ni le prédicat 'bon' et encore moins, celui de 'non-bien'. Par conséquent, étant donné que chaque réalité est ou un 'bien' ou un 'non-bien' selon la position hiérarchique qu'elles occupent vis-à-vis du Bien Suprême, le Bien ne peut rien posséder sinon il aurait en lui l'une de ces déterminations. Comme il a été déjà démontré à partir d'une exégèse de Platon (*Resp.*, 508 a – 509 b ; *Parm.*, 137 c – 144 e), le Bien est au-delà de l'être et de l'essence et ne peut donc recevoir des prédicats car ceux-ci ne peuvent être attribués qu'à celui auquel on peut conférer tout d'abord le prédicat 'est'. Il faut donc considérer que le Dieu Suprême peut être appelé 'Bien' que d'une manière transcendante et qu'il donne le bien aux êtres sans le posséder lui-même. Plotin illustre ainsi la nécessité de retrancher tout attribut du Bien par la méthode

aphaïrétique et de ne rien déclarer à son sujet, comme l'indique Platon (*Parm.*, 142 a 3-4). De même, il nous faut admettre que toute détermination ou réalité qui serait associée au Bien lui ôterait le fait d'être celui qui est un, simple et premier. En fait, elle le rendrait multiple et l'identifierait non plus à 'l'un qui est un' de la première hypothèse du *Parménide* et au Bien 'au-delà de l'essence' de la *République*, mais à 'l'un qui est' de la deuxième hypothèse, ce qui contredirait également l'enseignement tiré par Plotin de la *Lettre II* (312 e 1-4) selon lequel il faut qu'il existe avant toute chose (ou encore avant le Beau) un Roi qui soit différent de toutes celles-ci et qui n'ait rien de ce qui leur appartient.

Plotin associe cet éloge 'dépouillé' du Dieu Suprême, forgé à partir de l'exercice de la philosophie et énoncé tout au long du *Traité 32*, à l'éloge véridique décrit dans le *Banquet* (198 b – 199 b) et il l'oppose aux éloges composés par les gnostiques de manière non-scientifique (cf. *Symp.*, 198 d 8 – e 2). Ceux-ci amoindrissent la gloire de ce Dieu en lui associant des attributs inférieurs à sa valeur et ne conçoivent pas la structure hiérarchique des réalités supérieures en harmonie avec les doctrines platoniciennes cités auparavant. Ainsi, en réinterprétant l'expression du *Phèdre* (63 b 7-8), Plotin déclare que le Bien est « seul et isolé » de toutes les autres réalités. Il justifie encore l'idée que la nature du Bien n'est pas d'être identique aux réalités qui dérivent de lui ni d'être toutes ces réalités en réalisant une démonstration par l'absurde inspirée de la logique aristotélicienne. Il prétend de ce fait montrer de manière définitive que celui qui existe à titre premier et qui constitue la cause de tout ne peut qu'être un, absolument simple, sans mélange avec toutes choses, au-dessus des étants et de tous les autres niveaux de réalité, Bien seulement Bien. Le *Traité 32* s'achève par un argument qui vise à la fois à affermir l'idée que la causalité universelle ne peut qu'être attribuée au Bien tel qu'il vient d'être décrit et à combattre les doctrines gnostiques explicitées dans le *Traité 33* selon lesquelles le mal est admis au sein du Plérôme et constitue la cause de la dérivation et de la multiplication des réalités premières à un nombre supérieur à trois. Il s'agit du principe selon lequel celui qui produit doit être toujours plus simple, plus parfait et supérieur à celui qui est produit.

Les nombreuses allusions voilées de Plotin, tout au long du *Traité 32*, à l'infidélité des gnostiques à la pensée et au mode de vie platoniciens ainsi que la reprise dans le *Traité 33* des principaux arguments développés dans le *Traité 32* montrent de manière claire que le *Traité 32* non seulement intègre la tétralogie antignostique de Plotin, mais constitue une pièce maîtresse sans laquelle la compréhension de toute la profondeur de la polémique engagée ouvertement dans le *Traité 33* serait compromise.

Ce travail de recherche est complété par deux listes bibliographiques (l'une générale et l'autre consacrée aux travaux sur Plotin et les gnostiques) et par différents index : l'index des textes cités par Plotin dans le traité ; l'index des textes cités de Plotin ; l'index des textes cités des auteurs de l'Antiquité en dehors de Plotin ; l'index des auteurs modernes et l'index grec-français du vocabulaire technique employé par Plotin dans le traité.