

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 62 (2015)

**Heft:** 1

**Artikel:** La notion d' dans l'explication de la relation de l'Intellect et de l'Âme chez Plotin

**Autor:** Vonlanthen, Martine

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761286>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## La notion d'οικείωσις dans l'explication de la relation de l'Intellect et de l'Âme chez Plotin

### INTRODUCTION

La différence entre l'hypostase de l'Intellect et celle de l'Âme<sup>1</sup> constitue l'un des problèmes majeurs de la doctrine plotinienne. Parce qu'elle est entièrement intelligible et qu'elle n'administre aucun corps, l'hypostase de l'Âme a en commun des caractéristiques déterminantes avec l'Intellect. L'introduction d'une telle Âme affranchie de la relation au corps oblige Plotin, pour justifier son existence, à la distinguer de l'Intellect. Henry J. Blumenthal a consacré un article complet et détaillé à cette question<sup>2</sup>, dans lequel il relève à la fois l'ambiguïté des propos de Plotin, qui tantôt accentuent la démarcation entre les deux réalités et tantôt cherchent à l'atténuer, et passe en revue leurs différences en mettant en évidence la spécificité de l'Âme dans sa forme principielle<sup>3</sup>.

L'objectif de cette étude est d'attirer l'attention sur l'intérêt de la notion d'οικείωσις<sup>4</sup>, à laquelle Plotin recourt parfois pour différencier l'Âme et l'Intellect. Associée depuis Platon à la définition du Bien, sa présence dans ce contexte surprend : comment cette notion, de prime abord totalement étrangère au problème de la démarcation des deux dernières hypostases plotiniennes, peut-elle ici s'avérer pertinente? Nous souhaitons essayer de montrer de quelle manière la notion d'οικείωσις rend compte d'une différence essentielle entre l'Intellect et l'Âme, tout en exprimant également leur ressemblance et leur parenté.

Dans les pages qui suivent, un examen des passages dans lesquels la notion d'οικείωσις apparaît pour décrire le rapport de l'Intellect et de l'Âme sera mené. À chaque fois, la notion est employée sans explication ni

<sup>1</sup> Nous écrivons Âme en utilisant la majuscule lorsqu'il est question de l'hypostase de l'Âme, et gardons la minuscule pour l'âme humaine. Nous rendons le lecteur attentif au fait que dans certains cas, les deux écritures sont possibles

<sup>2</sup> BLUMENTHAL, Henry J. : *Noûs and Soul in Plotinus: Some problems of demarcation*, in : *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and later Neoplatonisme*. Aldershot : Variorum 1993, 203-219.

<sup>3</sup> Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile : *Le Système Philosophique de Porphyre dans les Sentences. Métaphysique*, in : PÉPIN, Jean/BRISSEON, Luc : *Porphyre. Sentences*. Paris : Vrin 2005, 31-105. Dans cet article consacré à la philosophie de Porphyre, l'auteur fait un exposé détaillé des caractéristiques de chacune des trois hypostases du système plotinien et souligne les différences entre l'Intellect et l'Âme.

<sup>4</sup> SLEEMAN, John H./POLLET, Gilbert : *Lexicon Plotinianum*. Leiden : Brill 1980, 724-725.

aucune autre précision et dans un domaine où, qui plus est, elle n'est pas habituelle. Il sera donc nécessaire de s'y arrêter et d'en fournir une analyse approfondie. Le premier passage (*Traité 10 [V, 1], 3, 18*) met en relief l'intrication des deux réalités – l'Intellect est à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de l'Âme – et situe l'idée de *οἰκείωσις* au cœur de cette complexité. Les extraits qui suivent (*Traité 30 [III, 8], 8, 6–8; Traité 50 [III, 5], 9, 15–19*) établissent le rôle de la notion dans la différence entre l'Intellect et l'Âme. Nous tenterons ensuite de montrer, à l'inverse, le lien intime que la notion institue entre les deux réalités, en s'appuyant d'une part sur la conception du Bien telle qu'elle est présentée dans le *Traité 38 [VI, 7], 27, 14–20*, et d'autre part sur le dialogue platonicien du *Lysis* qui semble annoncer l'usage plotinien de la notion.

Par ces différentes étapes, cette étude aimerait souligner le contenu philosophique que recèle l'idée d'*οἰκείωσις* et qui rend pertinente sa présence dans le contexte de la relation entre l'Intellect et l'Âme.

#### 1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES: LA NOTION D'ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ AVANT PLOTIN.

La notion d'*οἰκείωσις* est d'une très grande richesse philosophique qui s'est forgée au fil des siècles à partir des différentes traditions dans lesquelles elle a été, à plus ou moins forte mesure, intégrée. Son sens s'est ainsi progressivement développé, des nuances ont été apportées, des aspects ont été précisés, de sorte qu'il devient difficile de proposer une traduction suffisamment précise et qui ne prive pas la notion d'une partie de son contenu philosophique. Il est par conséquent préférable de privilégier la forme grecque du mot pour cette notion qui, victime de son succès d'une certaine manière, est désormais devenue presque intraduisible.

Le champ lexical de la notion d'*οἰκείωσις* est très large, il livre de premières indications sémantiques qui mettent en évidence trois orientations principales : d'abord, l'idée de la propriété et de l'avoir ; on peut citer, à titre d'exemple, l'adjectif *οικεῖος*, dont l'une des significations est ce qui appartient à quelqu'un, ce qui concerne la possession, et semblablement, le nom *ὁ οἶκος* (la propriété, le bien). Ensuite, l'idée de l'habitation, avec par exemple *τὸ οἶκημα* (la maison), ou le verbe *οικεῖν* (habiter, résider). Finalement, on trouve l'idée de la famille, à travers par exemple *ὁ οἰκέτης* (la parenté) et *ὁ οἰκέυς* (le parents). Le champ lexical se concentre ainsi clairement autour de la thématique du soi, en renvoyant, de manière générale, non pas au soi lui-même, mais à ce qui se situe dans sa première proximité, ce qui lui est intimement relié et qui lui appartient en propre.

La notion d'*οἰκείωσις* tient d'abord sa notoriété de la doctrine stoïcienne dont elle est l'une des pierres angulaires tant de l'éthique que de la

<sup>5</sup> LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert/JONES, Henry Stuart : *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1968, 1202.

physique. Elle y désigne la conscience de soi de tout être vivant et l'amour inné qu'il a pour lui-même (φιλαυτία) et qui le conduit à vouloir sa conservation en recherchant ce qui lui est approprié (οικείος) et en fuyant ce qui peut lui être nuisible. Le stoïcien Hiéroclès (première moitié du II<sup>ème</sup> siècle), dont les *Elementa Ethica* (Ἠθικὴ στοιχειώσις) réunissent les principes généraux du stoïcisme et de son éthique, explique que l'animal, dès le moment de sa naissance et de manière continue jusqu'à sa mort, se ressent lui-même et est en relation permanente avec lui-même. Cette perception innée de soi-même, premièrement dans sa constitution, mais aussi dans ses besoins et dans son interaction avec le monde extérieur, l'amène à agir en vue de sa préservation<sup>6</sup>. Par la suite, cette idée est élargie à la conservation non plus seulement de l'individu lui-même, mais de l'ensemble de l'espèce : en plus de chercher à se préserver soi-même, tout être cherche également à préserver son espèce en garantissant la survie de sa progéniture et de ses semblables, ce qui, au niveau humain, introduit aux domaines éthique et politique<sup>7</sup>.

L'adversaire consacré du Portique, l'épicurisme<sup>8</sup>, reprend à son compte la notion d'οικείωσις en la conformant à sa doctrine. Le témoignage le plus complet de l'usage de cette notion par Épícure nous vient de Cicéron<sup>9</sup>, ce qui d'emblée inspire de la méfiance sur l'objectivité des propos doxographiques, compte tenu du peu d'estime que le penseur avait pour Épícure<sup>10</sup>. De même que pour le stoïcisme, l'épicurisme affirme aussi que chaque être est approprié à lui-même, mais cette fois dans le sens où il recherche de manière innée son plaisir et fuit ce qui peut être pour lui cause de douleur<sup>11</sup>.

Les penseurs hellénistiques ne sont pas les seuls à avoir utilisé la notion d'οικείωσις, même si c'est bien à eux principalement qu'elle doit sa charge philosophique. Des sources plus influentes encore pour Plotin, comme Platon et Aristote, ont aussi exploité la notion et l'adjectif associé, οἰκεῖος<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> HIEROCLES : *Elementa Ethica* 1, 34-39, 51-57; 2, 1-9; 9, 3-10; 11, 14-18.

<sup>7</sup> CICERON : *De Finibus bonorum et malorum*, III, 62-68.

<sup>8</sup> Cf. RADICE, Roberto : "Oikeiosis" *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesis*. Milano : Vita e pensiero 2000, 161-167. L'auteur précise que l'οικείωσις d'Épicure est héritée de son maître, l'atomiste Nausiphane, et de l'école hédoniste des cyrénaïques.

<sup>9</sup> CICERON : *De Finibus bonorum et malorum*, I, IX, X.

<sup>10</sup> Les épicuriens apparaissent comme les principaux adversaires de Cicéron, qu'il critique à de nombreuses reprises. Il dénonce entre autres l'absence de rhétorique de la philosophie épicurienne et le manque d'élégance dans la forme écrite des traités, mais aussi et surtout l'attitude préconisée de se tenir en retrait de la vie publique, qui s'oppose à l'idéal de vie politique. Cf. BENFERHAT, Yasmina : *Cum scriberem contra Epicureos : Cicéron et l'épicurisme dans les Tusculanes I-II*, in : *Vita Latina* 164 (2001) 21-35.

<sup>11</sup> Cf. RADICE, Roberto : "Oikeiosis" *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesis*, 161-182.

<sup>12</sup> La plupart du temps utilisé sous sa forme substantivée, τὸ οἰκεῖον.

Dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* qui constitue l'une des influences importantes de l'éthique stoïcienne<sup>13</sup>, Aristote évoque l'idée de l'οἰκεῖον dans le but de soutenir que la vie la meilleure pour l'homme est la vie intellectuelle:

τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἶπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. (EN X, 1178a 6-8)

En effet, ce qui est propre (οἰκεῖον) à chaque être est naturellement ce qu'il y a de meilleur et de plus agréable pour lui. Donc, pour l'homme, c'est la vie intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent, cette vie est aussi la plus heureuse.<sup>14</sup>

Selon le principe invoqué ici, ce qui est bien pour un être est ce qui lui est propre (οἰκεῖος) ; or c'est l'intelligence qui constitue principalement l'homme, qui lui est donc le plus appropriée (οἰκεῖος) et par conséquent, la vie intellectuelle est ce qu'il y a de mieux pour lui.

On peut remarquer qu'Aristote précise que ce qui est propre à une chose, en plus de constituer un bien pour elle, lui est aussi le plus agréable (ἡδιστόν), ce qui implique une dimension eudémoniste. Cette idée sera reprise par les stoïciens, qui ne nient pas le lien entre l'οἰκεῖον d'une chose et son plaisir, mais à la différence de la version épicurienne, le conçoivent comme un accompagnement bienvenu, un effet secondaire (ἐπιγένημα) du bien<sup>15</sup>, et non pas comme la fin vers laquelle tend une chose qui recherche ce qui lui est approprié<sup>16</sup>.

Chez Platon, que nous évoquons en dernier lieu parce qu'il nous paraît être l'influence principale que retiendra Plotin pour sa compréhension de l'οἰκεῖον, la notion apparaît dans trois dialogues, la *République* (IX, 586e), le *Banquet* (205e) et le *Lysis* (221e-222e), avec un sens qui annonce déjà celui que lui prêtera plus tard le stoïcisme : le bien d'une chose est ce qui lui est propre (οἰκεῖος), et le mal, ce qui lui est étranger (ἀλλότριος). Dans le *Lysis* où l'οἰκεῖον joue un rôle important pour la compréhension de la φιλία, ce sens est plus développé ; la dernière partie du dialogue<sup>17</sup> précise la relation de l'οἰκεῖον et du bien en montrant pourquoi le bien d'une chose doit être ce qui lui est propre<sup>18</sup>. Socrate, dans ce dernier développe-

<sup>13</sup> Cf. LEE, Chang-Uh : *Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*. Freiburg : Alber 2002, 56-58.

<sup>14</sup> Traduction de BODEUS, Richard : *Aristote. Ethique à Nicomaque*, traduction et présentation. Paris : GF Flammarion 2004 (avec une modification pour οἰκεῖον, traduit initialement par ce qui est intimement lié).

<sup>15</sup> Cf. LEE, C. : *Oikeiosis. Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*, 60.

<sup>16</sup> Cf. DIOGENE LAERCE VII, 85-86 (SVF III, 178).

<sup>17</sup> *Lysis* 221e-222e.

<sup>18</sup> Cf. FERRARI, Franco : *L'Oikeion dell'Anima et la Conoscienza Filosofica: il Motivo Gno-seologico nel Lyside*, in : *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 3 (1998) 21-27.

ment du *Lysis*, donne à l'οικεῖον une signification qui semble incliner sur l'usage qu'en fait Plotin dans le contexte du rapport de l'Intellect et de l'Âme.

## 2. L'INTELLECT, L'ÂME ET LES οικεῖα

L'un des passages importants sur la question de la relation de l'Âme à son principe se trouve au chapitre 3 du *Traité 10* (V, 1), *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*.

Le traité s'ouvre sur la description de la condition des âmes qui se sont, par audace (τόλμα), détournées de l'intelligible. Fascinées par le monde sensible, elles ont peu à peu oublié leur origine divine et méprisent leur propre nature en s'émerveillant des choses d'ici-bas, qu'elles jugent plus estimables qu'elles-mêmes. Il faut donc rappeler à l'âme son statut divin en lui adressant deux discours, l'un pour l'instruire de la véritable nature de ce qu'elle tient – à tort – pour vénérable, et l'autre pour lui remémorer son origine divine. C'est ce qu'entreprend Plotin dans le chapitre 2, dont l'objectif est de montrer à l'âme qu'elle est le principe de ces choses qu'elle admire et qu'elle leur est ainsi supérieure, et dans le chapitre 3 qui lui rappelle son origine en insistant sur le lien de filiation à l'Intellect.

Le chapitre 3 commence avec une exhortation à remonter vers l'intelligible. Plotin s'adresse à son lecteur en lui conseillant de faire confiance à son âme pour retrouver le monde intelligible. L'âme, dans sa partie supérieure, est, dit Plotin, voisine (γείτονημα) de l'Intellect (3, 5). Le thème du voisinage<sup>19</sup> apparaît à plusieurs reprises dans les *Ennéades*<sup>20</sup> et son implication philosophique, dans ce système hiérarchique où la situation de chaque réalité traduit son degré de perfection, est importante. Être voisin, dans ce contexte, signifie ressembler le plus possible à une réalité<sup>21</sup>. Par exemple, explique ailleurs Plotin, celui qui a pour voisin un homme sage inclinera à le devenir lui-même<sup>22</sup>, comme si cette proximité entraîne inévitablement une ressemblance de nature. La partie de l'âme voisine de l'Intellect est ainsi ce qui, dans l'âme, lui ressemble le plus, ce qui en est l'image. Les facultés sensitive et végétative de l'âme sont par conséquent exclues de cette relation immédiate à l'Intellect<sup>23</sup>, seule la partie intellectuelle de l'âme provient directement de l'Intellect et en est le reflet.

<sup>19</sup> Cf. PLATON : *Les Lois IV*, 705a4.

<sup>20</sup> *Traité 27* (IV, 3), 9, 27, *Traité 10* (V, 1), 3, 5.

<sup>21</sup> Le thème du voisinage a ici un sens métaphorique : étant immatériels, les êtres intelligibles n'ont pas de grandeur et par conséquent, pas d'extension locale. Voir par exemple le *Traité 4* (IV, 2), 1, 17-24 et le *Traité 5* (V, 9), 6, 1-4.

<sup>22</sup> *Traité 19* (I, 2), 5, 25-27.

<sup>23</sup> Dans le *Traité 5* (V, 9), 6, 15, par exemple, l'âme végétative est décrite comme l'image d'une "âme supérieure", c'est-à-dire de l'âme intellectuelle, et non pas de l'Intellect.

La suite du chapitre est consacrée à souligner cette proximité à l'Intellect. Pour ce faire, Plotin décrit la genèse de l'Âme en faisant appel à la théorie des deux actes, illustrée, comme souvent, par l'exemple du feu et de la chaleur<sup>24</sup>. L'Âme acquiert l'existence à partir de l'Intellect et en le contemplant, elle se détermine et devient une réalité finie.

Venons-en donc au passage qui nous intéresse et qui évoque la relation de l'Âme à ses objets de pensée, les λόγοι :

Ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν, ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ. (*Traité 10* [V, 1], 3, 18)

Car chaque fois qu'elle regarde au-dedans d'elle-même vers l'Intellect, elle tire de l'intérieur d'elle-même les choses qui lui sont apparentées et qui sont l'objet de sa pensée et de son activité.<sup>25</sup>

Cet extrait soulève de nombreuses difficultés qui proviennent surtout de la manière dont Plotin s'exprime ici : la phrase condense en quelques mots de nombreux éléments, et sous une apparente simplicité, elle dissimule quelques subtilités.

Une première difficulté à relever concerne la conjonction ὅταν (chaque fois que, lorsque), dont la valeur temporelle interroge sur le type d'âme dont il est question ici. Il s'agit d'un problème fréquent dans les *Ennéades*, et ce chapitre est sur ce point particulièrement confus car deux types d'âmes semblent entremêlés : nous l'avons vu, le début du traité fait clairement allusion aux âmes incorporées, oubliées de leur origine divine. Qui plus est, Plotin s'adresse au chapitre 3 à son lecteur en lui demandant de se fier à son âme pour rejoindre l'intelligible, ce qui porte à penser que c'est de l'âme humaine dont il est prioritairement question. Pourtant, la suite du chapitre ne permet pas d'être aussi catégorique : l'âme est présentée en tant que réalité procédant directement de l'Intellect, elle est son image et son activité externe, ce qui peut suggérer qu'il s'agit de l'hypostase de l'Âme. C'est ce que retient notamment Henry J. Blumenthal<sup>26</sup> en classant ce chapitre parmi les textes faisant référence à l'hypostase de l'Âme, et ce que suggère également Michael Atkinson<sup>27</sup> dans son commentaire du *Traité 10* (V, 1). Dans notre passage, la conjonction ὅταν (que les traductions rendent par « chaque fois », « quand », « lorsque ») laisserait pourtant sup-

<sup>24</sup> Cet exemple est déjà utilisé par Aristote (*Métaphysique* 993b 25). Voir aussi *Traité 10* (V, 1), 6, 34; *Traité 27* (IV, 3), 10, 30; *Traité 49* (V, 3), 7, 23; *Traité 7* (V, 4), 1, 31; 2, 30.

<sup>25</sup> Traduction de FRONTEROTTA, Francesco : *Traité 10* (V, 1). Présentation et traduction, in : BRISSON, Luc/PRADEAU, Jean-François (éd.) : *Plotin. Traités*. Deuxième volume : Traités 7–21. Paris : Flammarion GF (traduction modifiée pour ἐνίδῃ – à partir d'une suggestion de Dominic O'Meara).

<sup>26</sup> BLUMENTHAL, Henry J. : *Soul, World-soul, and Individual Soul in Plotinus*, in : HADOT, Pierre/SCHUHL, Pierre-Maxime (éd.) : *Le Néoplatonisme, Actes du colloque de Royaumont*. Paris : Éd. du Centre national de la recherche scientifique 1971, 203–219.

<sup>27</sup> ATKINSON, Michael : *Plotinus: Ennead V 1. A commentary with translation*. Oxford : Oxford University Press 1983, 61sq.

poser qu'il est ici plutôt question de l'âme humaine que de l'hypostase : à la différence des âmes humaines qui ont part à la fois à la vie intelligible et à la vie sensible, étant tournées par intermittence seulement vers l'Intellect, la spécificité de l'hypostase est de se maintenir entièrement dans l'intelligible sans jamais s'en détourner. La présence de ὅταν semble donc indiquer que ce sont des âmes humaines, regardant par moment vers leur origine, dont il est question. Force est pourtant de constater que Plotin ne paraît pas ici intéressé à souligner cette distinction entre les deux types d'âmes, et de surcroît, cette confusion semble même voulue par le mouvement du raisonnement mené : l'objectif est de montrer la relation de l'âme humaine à l'Intellect afin de lui rappeler sa provenance divine. L'âme humaine est considérée dans sa partie voisine de l'Intellect, par laquelle elle s'identifie à l'hypostase de l'Âme. La distinction entre les deux types d'âmes est donc ici désuète, mais c'est davantage de leur coïncidence dont se sert Plotin pour atteindre son but.

On remarque ensuite une apparente contradiction dans la contemplation de l'Âme : Plotin dit d'abord qu'elle regarde vers l'Intellect (dans le contexte du monde intelligible, le lexique de la vision renvoie au domaine cognitif), ce qui signifie que l'Âme pense l'Intellect. Pourtant, la suite de la phrase nous apprend que ce n'est pas l'Intellect qui constitue son objet de pensée, mais ce que Plotin appelle ici les οἰκεῖα (les choses qui lui sont apparentées). Cette contradiction peut cependant être rapidement levée : l'Âme est bien orientée vers l'Intellect, mais il serait faux ou tout du moins imprécis d'affirmer que l'Intellect est l'objet de sa pensée. Nous empruntons ici une idée développée par Eyólfur K. Emilsson<sup>28</sup> qui évoque un décalage entre l'objet visé et l'objet effectivement reçu comme objet intelligible. Comme exemple, l'auteur reprend l'expérience de la vision : il est tout à fait juste de dire que je vois le chat, mais ce que je vois en fait n'est pas le chat lui-même, mais l'image du chat. Il en est de même ici pour l'Âme : l'objet qu'elle convoite et vers lequel elle tourne son regard est l'Intellect, mais son objet effectif de pensée sont les οἰκεῖα, de même que, l'Intellect veut penser l'Un, mais ce qu'il pense en réalité, c'est la multitude des formes intelligibles.

La même tension se retrouve dans l'usage du verbe ἐνοπᾶν, ce qui rend d'ailleurs la traduction délicate. Ce verbe apparaît à de nombreuses reprises dans les *Ennéades*. Il est généralement utilisé pour évoquer une vision intérieure (ἐν-οπᾶν, voir au-dedans). Il est par exemple employé dans le *Traité 34* (VI, 6), 7, 8 au sujet de l'Intellect qui voit les formes intelligibles *qui sont en lui*, ou plus simplement dans le *Traité 31* (V, 8), 2, 39 où Plotin parle du fait de voir la sagesse *en quelqu'un*. Plus spécifiquement, le verbe ἐνοπᾶν est également souvent sollicité pour signifier la vision d'un

<sup>28</sup> EMILSSON, Eyólfur K. : *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press 2007, 76.



reflet dans un miroir<sup>29</sup>, ce qui, dans ce contexte, a du sens : l'Âme est l'image de l'Intellect, elle en est le reflet (ce que Plotin affirme quelques lignes plus haut<sup>30</sup>), ainsi lorsqu'elle cherche à le contempler et qu'elle se tourne vers lui (εἰς νοῦν), c'est en fait en elle-même qu'elle regarde (ἐνορᾶν), et non pas à l'extérieur d'elle-même. Cette contradiction entre la relation d'inhérence impliquée par ἐνορᾶν et l'extériorité qu'exprime l'orientation εἰς νοῦν reproduit à nouveau la tension entre l'objet convoité et l'objet effectif de pensée : ce que voit l'Âme qui veut regarder l'Intellect n'est pas l'Intellect lui-même, c'est l'image qu'elle en a au-dedans d'elle-même, c'est-à-dire les οἰκεῖα, et qui constitue son objet de pensée. Mais comment comprendre l'usage de l'adjectif οἰκεῖος à cet endroit ? Pourquoi Plotin qualifie-t-il ici les objets de pensée de l'Âme de cette manière ?

### 3. UNITÉ DE SUBSTANCE ET UNITÉ PAR APPROPRIATION

Un second passage évoquant cette fois la notion d'οἰκειώσις semble pouvoir apporter un éclairage pour comprendre le rapport de l'âme à ses objets de pensée :

[...] ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἐν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ τῷ ταύτων τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν εἶναι. (*Traité 30 (III, 8)*, 8, 6-8).

[...] dans l'Intellect les deux sont manifestement d'emblée un, non pas par appropriation comme dans l'âme la meilleure, mais par la substance et parce qu'être et pensée, c'est la même chose.<sup>31</sup>

L'objet du *Traité 30 (III, 8)* est de montrer que tout contemple, non pas seulement les réalités du monde intelligible, mais aussi la nature, dont l'activité contemplative est la production. Le raisonnement avance de manière progressive pour démontrer cette thèse, en commençant par évoquer la contemplation de la nature, en s'élevant ensuite à celle de l'Âme pour arriver finalement à la contemplation parfaite de l'Intellect, où ce qui contemple s'identifie à son objet.

Le début du chapitre 8 reprend cette progression en résumant les différents degrés de contemplation et explique qu'au fil des réalités, les objets contemplés deviennent de plus en plus unis à ce qui contemple.

Notre passage confronte la relation de l'Âme et de ses objets de pensée à celle de l'Intellect. À la différence de l'Intellect dans lequel sujet et objet de pensée forment d'emblée une unité par la substance (οὐσίᾳ), au niveau de l'Âme la meilleure (ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης), sujet et objet forment

<sup>29</sup> *Traité 26 (III, 6)*, 7, 43 ; 9, 17 ; 13, 36 ; *Traité 46 (I, 4)*, 10, 15 ; *Traité 29 (IV, 5)*, 7, 45 ; *Traité 23 (VI, 5)*, 8, 17.

<sup>30</sup> *Traité 10 (V, 1)*, 3, 7.

<sup>31</sup> En l'absence d'autres précisions, les traductions données sont les nôtres.

une unité par appropriation (οικείωσει). Quelques mots sur l'âme dont il est fait mention ici semblent nécessaires : Plotin, dans les lignes qui précèdent, a parlé de l'âme du sage (ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς) dont la contemplation s'approche de celle de l'Intellect. Le σπουδαῖος a un statut particulier chez Plotin, il désigne celui dont l'âme se presse (σπεύδειν) vers l'Intellect et lui devient semblable : sujet et objet de pensée, dans une telle âme, forment une unité, comme dans l'Intellect<sup>32</sup>. Son orientation totale vers l'Intellect la préserve des troubles du monde sensible et l'identifie à l'hypostase de l'Âme qui se maintient irrévocablement au niveau de l'intelligible<sup>33</sup>. L'âme dont il est question ici semble par conséquent être cette âme supérieure détachée du sensible et dirigée vers l'Intellect ; peu importe qu'il s'agisse de l'hypostase qui n'a jamais quitté l'intelligible ou d'une âme humaine devenue celle d'un σπουδαῖος, puisqu'à ce niveau, les deux ne sont pas différentes.

Nulle part ailleurs dans la suite du *Traité 30 (III, 8)*, ni malheureusement ailleurs dans les *Ennéades*, Plotin n'explique clairement ce que signifie pour l'Âme de constituer une unité par appropriation (οικείωσει). Mais un sens peut être déduit de l'opposition à l'unité de l'Intellect évoquée dans ce passage : comprendre pourquoi sujet et objet forment une unité de substance dans l'Intellect permettra peut-être de cerner ce qui est différent au niveau de l'âme.

L'identité de l'Intellect et de son objet de pensée, l'intelligible, est l'une des thèses les plus célèbres de la philosophie plotinienne. À l'époque de Plotin, la relation de l'Intellect aux formes intelligibles est l'objet d'un débat animé, dont l'enjeu principal est l'interprétation de certains passages du *Timée* (notamment 29e-30a et 39d), où Platon décrit la genèse du monde sensible par le démiurge à partir du modèle des formes intelligibles. Ces propos sont à l'origine d'une grande polémique au sein des platoniciens<sup>34</sup>. Parmi les thèses les plus connues, Longin soutient par exemple que les intelligibles doivent être à l'extérieur de l'Intellect, ce qui lui vaudra d'être tenu par Plotin pour un bon connaisseur de la littérature plutôt que pour un philosophe<sup>35</sup>. Porphyre aussi a défendu cette thèse, avant

<sup>32</sup> Cf. SCHNIEWIND, Alexandrine : *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*. Paris : Vrin, 2003, 180–182.

<sup>33</sup> Cf. SCHNIEWIND, A. : *L'Éthique du Sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*, 146sq. L'auteur relève d'ailleurs que les descriptions concernant l'âme du σπουδαῖος correspondent à celles de l'âme non descendue, ou de l'Intellect.

<sup>34</sup> Cf. ARMSTRONG, Arthur H. : *The Background of the Doctrine "that the Intelligibles are not Outside the Intellect"*, in : *Les Sources de Plotin (= Entretiens sur l'Antiquité classique 5)* Vandœuvres-Genève : Fondation Hardt 1960, 393–425 et SOARES, Luciana Gabriela : *La question de la localisation des intelligibles chez les philosophes païens des premiers siècles*, in : AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (éd.) : *Pensée grecque et sagesse d'Orient : hommage à Michel Tardieu (= Section des sciences religieuses 165)*. Brepols : coll. Bibliothèque de l'École des hautes études 2013, 637–651.

<sup>35</sup> PORPHYRE : *Vie de Plotin*, 14, 20.

d'être rallié à la cause plotinienne par Amélius<sup>36</sup>. Une autre possibilité, soutenue par certains médio-platoniciens<sup>37</sup>, est de considérer les formes intelligibles comme étant les pensées de l'Intellect : lorsque l'Intellect pense une chose, cette chose vient à l'existence. Cette dernière thèse peut d'abord paraître plus proche de celle de Plotin car elle situe également les intelligibles à l'intérieur de l'Intellect, et c'est peut-être pourquoi elle sera combattue avec le plus de véhémence par le philosophe. Dire que les formes intelligibles sont créées par la pensée de l'Intellect revient à dire qu'elles lui sont postérieures, et donc à marquer une différence entre l'Intellect et l'intelligible, alors qu'aux yeux de Plotin, ils sont identiques<sup>38</sup>.

Comprendre l'identité de l'Intellect et de l'intelligible demande de revenir brièvement sur la genèse de l'hypostase, parce qu'elle en déroule la constitution, permettant de distinguer ses différents constituants et de comprendre leur articulation.

L'idée n'est pas ici d'exposer de manière complète et détaillée le processus constitutif de la seconde hypostase, mais uniquement d'en dresser une esquisse générale, suffisamment développée pour mettre en exergue la relation entre l'Intellect et l'intelligible.

À son premier moment, l'Intellect n'est pas encore une réalité pensante, c'est l'acte externe dérivé de l'Un, une sorte d'émanation encore indéfinie et indéterminée. S'étant départie de l'Un, l'émanation a quitté la simplicité absolue et la perfection, et ressent désormais un manque de cet état originel qu'elle souhaite retrouver. L'Intellect inchoatif possède donc en lui-même un souvenir de l'Un, une impression vague et indéterminée<sup>39</sup>, et c'est cette image innée qu'il a de son principe qui motive son désir de le retrouver. Ce souvenir ne peut pas être une conception articulée et déterminée de l'Un, d'une part parce que l'Intellect n'est pas encore pensant, et d'autre part, parce qu'il s'agit d'une image de l'Un, lequel n'est en lui-même pas intelligible. Il s'agit donc plutôt d'une impression diffuse, qu'il cherche, par l'intellection, à capturer, mais il n'y parvient pas parce qu'il ne peut intelliger ce qui est indifférencié. Il fragmente donc l'image qu'il possède de l'Un en une multiplicité – la multiplicité des formes intelligible, l'Être – et peut alors se mettre à penser et devenir Intellect, car il a désormais un objet de pensée<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> PORPHYRE : *Vie de Plotin* 18, 10–20.

<sup>37</sup> Cette thèse a été défendue par ALCINOOS, *Didask.* 9, 163, 14. Cf. HADOT, Pierre : *La conception plotinienne de l'identité entre l'Intellect et son objet. Plotin et le De Anima d'Aristote*, in : ROMEYER DHERBEY, Gilbert (éd.) : *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*. Paris : Vrin 1996, 367–376 et SCHNIEWIND, Alexandrine : *Plotin, Traité 5 (V, 9)*, introduction, traduction, commentaire et notes. Paris : Cerf 2007, 157–163.

<sup>38</sup> Cf. *Traité 5 (V, 9)*, 7, 14–18 et SCHNIEWIND, A. : *Traité 5 (V, 9)*, introduction, traduction, commentaire et notes, 157–163.

<sup>39</sup> *Traité 49 (V, 3)*, 11, 7–10.

<sup>40</sup> Cf. pour la genèse de l'Intellect, EMILSSON, E.J. : *Plotinus on Intellect*, 69–107.

Par conséquent, l'Être participe vraiment à la constitution de l'Intellect : la multiplicité des formes intelligibles est le résultat de la fragmentation de l'image innée de l'Un que contient l'intellect inchoatif en lui-même, et elle constitue l'objet de pensée par lequel il accède à la pensée et devient véritablement Intellect.

La dernière étape de l'unité de l'Intellect est obtenue par la référence à l'axiome aristotélicien selon lequel la science des objets immatériels est identique à ses objets, que l'on trouve formulé au Livre III du *De Anima*, et que Plotin utilise à plusieurs reprises pour appuyer l'unité de l'hypostase de l'Intellect. Ainsi, l'acte de pensée est ce qui permet d'identifier l'Intellect et son objet de pensée, l'Être intelligible, mais ce faisant, l'Intellect n'est pas identifié à quelque chose qui lui serait extérieur et différent, il est identifié à lui-même<sup>41</sup>.

L'identité de l'Intellect et de l'intelligible est donc doublement fondée. L'Être intelligible est d'emblée attaché à l'Intellect car, comme l'a montré la genèse, il le constitue, et grâce à la nature pensante de l'Intellect et conformément au principe aristotélicien, il lui est ensuite identifié.

Cette double identité semble d'ailleurs se retrouver aussi dans le passage qui nous intéresse. Plotin explique en effet que l'unité de l'Intellect est une unité d'emblée, du fait de la substance (οὐσίᾳ) et parce qu' « être et penser, c'est la même chose » (ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν)<sup>42</sup>. Elle a à la fois pour cause la substance de l'Intellect - c'est-à-dire son identité avec l'être intelligible qui, comme dit précédemment, lui permet de penser et d'être Intellect -, et l'effet unifiant de l'acte de pensée, par lequel « être et penser, c'est la même chose ». La formule parménidienne est principalement utilisée dans les *Ennéades* pour évoquer l'Intellect<sup>43</sup>, mais le sens que lui confère Plotin paraît être plus large, il l'emploie pour illustrer de manière plus générale l'identité de ce qui pense et de ce qui est pensé en conformité avec l'axiome aristotélicien, que ce soit au niveau de l'Intellect ou dans d'autres réalités pensantes, comme par exemple dans le *Traité 46 (I, 4)*, 10, 6, où elle se rapporte à la pensée humaine.

Cela étant, l'Âme, parce qu'elle est une réalité pensante, ne fait pas exception et s'identifie aussi à son objet de pensée. Sujet et objet de pensée forment également une unité au niveau psychique, ce que confirme Plotin dans ce passage du *Traité 30 (III, 8)*, mais en précisant que la nature de cette unité est différente de celle de l'Intellect. L'unité de l'Intellect est une unité

<sup>41</sup> On trouve ici l'influence de la conception aristotélicienne du Principe Suprême qui se pense lui-même. En pensant les formes intelligibles, l'Intellect plotinien ne pense rien d'autre que lui-même.

<sup>42</sup> Cf. sur l'usage de cette formule de Parménide, SCHNIEWIND, A. : *Traité 5 (V, 9)*, introduction, traduction, commentaire et notes, 141sq.

<sup>43</sup> *Traité 5 (V, 9)*, 5, 30 ; *Traité 10 (V, 1)*, 8, 17 ; *Traité 38 (VI, 7)*, 41, 18.

d'emblée (ἤδη)<sup>44</sup>, inscrite dans sa substance même. Et c'est dans cette unité de substance, spécificité de la conception plotinienne de l'Intellect, que réside la différence avec l'unité sujet / objet qui caractérise l'Âme, laquelle, en contemplant l'Intellect, s'approprie un objet qui lui est extérieur et qu'elle fait sien par la pensée. L'unité de l'Âme est ainsi une unité par appropriation (οἰκειώσει), qu'elle acquiert en se tournant vers un objet qui lui est extérieur, et c'est ce qui la distingue de l'Intellect.

#### 4. IVRESSE (μέθη) ET SATIÉTÉ (κόρος)

La relation que l'Âme a avec son objet de pensée présente une différence de taille avec l'Intellect, parce qu'elle n'est pas elle-même d'emblée cet objet de pensée. Dans le *Traité 50 (III, 5)*, 9, Plotin revient sur cette question, il utilise ici un langage imagé, dans lequel les notions d'ivresse (μέθη) et de satiété (κόρος) illustrent la différence entre les deux réalités:

Ὅμοῦ δὲ οἱ λόγοι ὁ Πόρος, ἡ εὐπορία καὶ ὁ πλοῦτος τῶν καλῶν, ἐν ἐκφάνσει ἤδη· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μεθύειν τῷ νέκταρι. Τί γὰρ θεοῖς νέκταρ ἢ ὁ τὸ θεῖον κομίζεται; Κομίζεται δὲ τὸ ὑποβεβηκὸς νοῦ λόγον· νοῦς δὲ ἑαυτὸν ἔχει ἐν κόρῳ καὶ οὐ μεθύει ἔχων. Οὐ γὰρ ἐπακτόν τι ἔχει (*Traité 50 [III, 5]*, 9, 15-19).

Pris ensemble, ces principes rationnels sont donc Poros : l'abondance et la richesse des choses belles, maintenant étalées de manière visible. Et c'est ce que signifie être enivré de nectar. Car qu'est-ce que le nectar sinon ce que se procure ce qui est divin? Or le divin qui est descendu au-dessous de l'Intellect se procure le logos. L'Intellect se possède lui-même dans la satiété et il n'est pas ivre en ayant cette satiété. C'est qu'il n'a rien en lui qui se surajoute à lui en venant de l'extérieur.<sup>45</sup>

Le *Traité 50 (III, 5)* est consacré à la question de l'amour. Plotin tente d'en approcher la nature et reprend les diverses figures mythologiques introduites dans le *Banquet*. Chaque réalité intelligible est ainsi représentée par l'un des éléments du récit mythique du dialogue platonicien.

Le passage qui nous intéresse ne mentionne que la figure mythologique de Poros (Πόρος). Comme l'explique Pierre Hadot dans son commentaire du *Traité 50 (III, 5)*<sup>46</sup>, Poros désigne, dans la perspective plotinienne, l'ensemble des principes rationnels, c'est le λόγος, ou sous son aspect pluriel, l'ensemble des λόγοι. Quelques lignes avant le passage cité, Plotin explique

<sup>44</sup> Ce sens de ἤδη est utilisé par Plotin pour parler de la coexistentialité de l'Intellect et de l'être intelligible. L'Intellect, comme le démontre le récit de sa genèse, est originellement lié à l'intelligible, et c'est ce qui le distingue prioritairement de l'âme. Cf. KÜHNER, Raphael/GERTH, Bernhard : *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2<sup>ème</sup> partie, vol. II. Hannover : Hahnsche Buchhandlung 1976, 120-123. Cf. *Traité 5 (V, 9)*, 8, 12-15.

<sup>45</sup> Traduction de HADOT, Pierre : *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, introduction, traduction, commentaire et notes. Paris : Cerf 1990, 139.

<sup>46</sup> Cf. pour l'analyse de ce passage, HADOT, P. : *Plotin, Traité 50 (III, 5)*, introduction, traduction, commentaire et notes, 214-245.

que ce λόγος provient de l'Intellect et s'épanche dans l'Âme<sup>47</sup>, ce qui est répété ici puisqu'il est dit que ce qui est descendu au-dessous de l'Intellect, autrement dit l'âme, se procure le λόγος.

L'ensemble des λόγοι que représente Poros est défini comme l'abondance et la richesse des choses belles, désormais révélées. Le sens de la notion de λόγος est très large dans les *Ennéades*, mais dans ce contexte intermédiaire entre l'Intellect et l'Âme, le λόγος est la version explicitée et déployée du contenu de l'Intellect. Comme le dit Plotin au début du chapitre, l'Intellect est enroulé sur lui-même<sup>48</sup>, et Poros, en tant que λόγος, révèle et déplie ce qui demeure compact et condensé au niveau antérieur. Plusieurs fois dans ce traité, l'âme est appelée le jardin (κῆπος) de l'Intellect, car c'est elle qui reçoit, sous sa forme dépliée et déroulée (Πόρος / λόγος), le contenu de l'Intellect, l'ensemble des formes intelligibles.

L'Âme est ainsi remplie par le λόγος, elle s'en enivre comme d'un nectar<sup>49</sup>, et son ivresse la distingue de l'Intellect, qui n'est pas ivre de nectar mais rassasié car, dit Plotin, rien ne lui vient de l'extérieur. L'état d'ivresse s'oppose ainsi à l'état de satiété : l'ivresse est une satiété, mais une satiété reçue de l'extérieur<sup>50</sup>, tandis que la véritable satiété est une plénitude qui ne dépend de rien et qui provient de l'intérieur. Dire que l'Intellect est rassasié, c'est dire qu'il possède sa plénitude de lui-même. C'est pourquoi l'Intellect est souvent identifié au dieu Kronos<sup>51</sup> qui, selon le mythe, dévore ses enfants à leur naissance, parce qu'il contient en lui-même ses propres objets de pensée. Associé à cette figure mythologique, l'Intellect est caractérisé par son état de satiété, par lequel il n'a besoin de rien d'extérieur à lui-même. Quant à l'Âme, elle n'est pas rassasiée de cette manière, mais elle est ivre et le nectar qui l'enivre lui vient d'ailleurs, de l'extérieur d'elle-même, elle le tire de l'Intellect et s'en remplit.

À nouveau, ce passage met en lumière la différence essentielle entre l'Intellect et l'Âme, dans la relation à leurs objets de pensée réciproques. On l'a vu, l'état de satiété et l'état d'ivresse constituent tous deux une forme de plénitude. Ce qui les distingue, c'est le rapport à ce qui les remplit. L'Intellect est d'emblée rassasié, il trouve sa substance en lui-même, tandis que l'Âme doit la puiser à partir d'autre chose que d'elle-même.

Le passage précédemment cité du *Traité 30 (III, 8)*, 8 a présenté exactement la même idée, en mettant en opposition l'unité de substance (οὐσία) de l'Intellect et l'unité par appropriation (οικείωσει) de l'Âme. Dans les

<sup>47</sup> *Traité 50 (III, 5)* 9, 7-8 : Ἐν οὖν τῇ ψυχῇ ἀπὸ νοῦ ὁ λόγος οὗτος, ὅτε ἡ Ἀφροδίτη λέγεται γεγονέναι, εἰσρυσίς εἰς τὸν κῆπον αὐτοῦ.

<sup>48</sup> *Traité 50 (III, 5)*, 9, 3 : τὸ γὰρ ἐν νοῦ συνεσπειραμένον.

<sup>49</sup> *Traité 50 (III, 5)*, 9, 16 : τὸ μεθύειν τῷ νέκταρι (référence au Banquet 203b5).

<sup>50</sup> *Traité 50 (III, 5)*, 9, 4-5 : καὶ οὐ παρὰ ἄλλου εἰς αὐτόν, τούτῳ δὲ μεθύοντι ἐπακτὸν τὸ τῆς πληρώσεως.

<sup>51</sup> *Traité 10 (V, 1)*, 7, 35 ; *Traité 30 (III, 8)*, 11, 39 ; *Traité 31 (V, 8)*, 13, 4 ; *Traité 38 (VI, 7)*, 35, 26.

deux passages, l'état final des deux réalités est mis en avant. L'Âme est une unité au même titre que l'Intellect, et son état est aussi un état de plénitude, mais à la différence de son principe, elle dépend d'autre chose que d'elle-même pour acquérir cette perfection, c'est pourquoi elle s'enivre de nectar, et c'est pourquoi elle est une unité d'appropriation et non pas une unité de substance.

#### 5. L'οἰκεῖον ET LA DÉFINITION DU BIEN : TRAITÉ 38 (VI, 7), 27

Le rapport d'extériorité impliqué par la notion d'οἰκείωσις, mis en évidence par le *Traité 30 (III, 8)* et repris par l'image de l'ivresse du *Traité 50 (III, 5)*, est un premier indice permettant de comprendre le sens qu'elle revêt dans la question de la différence entre l'Intellect et l'Âme. Mais cette caractéristique est encore insuffisante pour montrer l'intérêt de la notion et surtout, pour déterminer ce que Plotin retient du contenu philosophique dont elle a été chargée au fil des diverses traditions qui l'ont exploitée.

Dans le *Traité 38 (VI, 7)*, dans un contexte qui ne parle pas directement de l'Intellect ou de l'âme, mais évoque la nature du Bien de manière générale, Plotin précise le sens qu'il donne à l'adjectif οἰκεῖος, le « propre » d'une chose.

Dès le chapitre 24 du *Traité 38 (VI, 7)*, Plotin énonce plusieurs apories que soulève la définition du Bien. L'une d'entre elles concerne la relation du Bien et de l'οἰκεῖον: « *Faut-il définir le Bien par la notion de "propre" ou par une autre?* »<sup>52</sup> En posant cette question, Plotin décide de discuter la conception traditionnelle du Bien depuis Platon, Aristote et le Stoïcisme, selon laquelle le bien d'une chose est ce qui lui est propre.

L'argumentation développée pour répondre à cette question, au chapitre 27 du même traité, n'aura pas pour but de réfuter cette conception du Bien, qu'il accepte et revendique d'ailleurs lui-même à d'autres moments dans les *Ennéades*<sup>53</sup>. La discussion menée sert plutôt à préciser le sens dans lequel cette définition du Bien – formulée pour l'instant sous une forme si générale qu'elle ne permet pas de cerner les différentes nuances que lui apporte l'une ou l'autre des traditions citées –, paraît recevable aux yeux de Plotin.

Plotin commence par mettre en évidence l'ambiguïté d'une telle définition du Bien, basée sur l'identité entre deux notions : le bien d'une chose est ce qui lui est propre (οἰκεῖος). Que comprendre par cette affirmation? Est-ce que ce qui est un bien pour une chose l'est précisément parce qu'il lui est propre (οἰκεῖος)<sup>54</sup>? Le Bien est-il ainsi relatif et dépend-il de ce qui est propre (οἰκεῖος) à une chose? Cette signification est d'emblée refusée :

<sup>52</sup> *Traité 38 (VI, 7) 24, 13* : Ἐν ᾧ δὴ καὶ πότερα τῷ οἰκεῖω τὸ ἀγαθὸν ἢ ἄλλω τινί;

<sup>53</sup> *Traité 23 (VI, 5), 1, 18-21.*

<sup>54</sup> *Traité 38 (VI, 7), 27, 3-4.*

ce qui ressemble (ὅμοιος) à une chose, dit Plotin, lui est propre ; or le semblable ne constitue pas forcément un bien pour cette chose<sup>55</sup>. Dès lors, en rapprochant le propre d'une chose de ce qui lui est semblable, on peut conclure que le bien d'une chose n'est pas ce qui lui est propre. Cette distinction entre le bien d'une chose et ce qui lui est propre s'est déjà rencontrée plus tôt dans ce traité : Plotin avait affirmé au chapitre 21 que le bien de l'âme n'est pas nécessairement ce qui lui est propre, parce que certaines choses qui lui sont propres lui sont inférieures et ne constituent donc pas un bien pour elle<sup>56</sup>. Le bien d'une chose n'est par conséquent pas déterminé en fonction de ce qui lui est propre.

Une fois cette première signification écartée, Plotin livre sa définition du Bien : le bien d'une chose, c'est ce qu'il y a de supérieur à ce qui lui est propre<sup>57</sup>. Comme l'explique Pierre Hadot dans son commentaire du *Traité 38 (VI, 7)*<sup>58</sup>, le bien d'une chose se définit dans la remontée vers ce qui lui est supérieur, c'est-à-dire en considérant ce par rapport à quoi elle est en puissance et qui constitue donc son acte : ce qui est en puissance, dit Plotin, a besoin de ce par rapport à quoi il est en puissance et qui, par conséquent, constitue son bien<sup>59</sup>. Ainsi le bien de la matière est la forme, parce qu'elle a besoin de la forme, et de même, par exemple, l'âme qui est matière pour l'Intellect trouve son bien en l'Intellect<sup>60</sup>, c'est-à-dire son acte. Mais cette règle ne rend pour l'instant compte que d'une partie de la vision plotinienne du Bien. Le lien avec l'οικείον doit encore être explicité, ce que fait Plotin en empruntant l'expression platonicienne de "la part du bien"<sup>61</sup>:

Εἰ δὲ δὴ καὶ αὐτὸ αὐτῷ ἀγαθὸν ἐστί, πολὺ μᾶλλον ἂν εἶη ἀγαθὸν αὐτῷ ἢ τελειότης αὐτοῦ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κρεῖττον αὐτοῦ, καὶ τῆ ἑαυτοῦ φύσει ὄν τοιοῦτον καὶ αὐτῷ τῷ, ὅτι καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιεῖ. Ἀλλὰ διὰ τί αὐτῷ ἀγαθὸν ἔσται; Ἄρ' ὅτι οἰκειότατον αὐτῷ; Ἥ οὐ· ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τις ἀγαθοῦ μοῖρα. (*Traité 38 [VI, 7], 27, 14-20*).

Et certes, si chaque chose est un bien pour elle-même, à plus forte raison, sa perfection, sa forme et ce qu'il y a de meilleur en elle seront un bien pour elle, puisque tout cela est un bien par sa nature même et puisque, de plus, tout cela rend la chose bonne. Mais pour quelle raison tout cela sera-t-il un

<sup>55</sup> *Lysis* 214 b-c, 215 a-c; Banquet 200a.

<sup>56</sup> *Traité 38 (VI, 7)*, 21, 9-10.

<sup>57</sup> *Traité 38 (VI, 7)*, 27, 7 : Ἡ φατέον τοῦ οἰκείου τῷ κρεῖττονι κρίνειν δεῖ καὶ τῷ βελτίονι αὐτοῦ [...].

<sup>58</sup> HADOT, Pierre : *Plotin, Traité 38 (VI, 7)*, Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris : Cerf 1988, 306.

<sup>59</sup> *Traité 38 (VI, 7)*, 27, 8-9.

<sup>60</sup> *Traité 10 (V, 1)*, 3, 22-23; *Traité 5 (V, 9)*, 3, 20 ; *Traité 12 (II, 4)*, 3, 5.

<sup>61</sup> *Philèbe* 20d1, 54c10, 60b4.



bien pour la chose? N'est-ce pas parce que tout cela est ce qu'il y a de plus propre pour elle? Non, mais parce que c'est la part du bien.<sup>62</sup>

À partir de ce passage, la perspective du raisonnement, semble-t-il, se modifie : du mouvement vertical de l'aspiration vers ce qui est supérieur – la matière en quête de la forme, l'Âme dans le besoin par rapport à l'Intellect –, on est ramené pour ainsi dire à une perspective horizontale, à la chose une fois constituée, c'est-à-dire la matière une fois déterminée par la forme qu'elle a reçue, ou l'âme en tant que réalité parachevée par l'Intellect. Chaque chose, dès lors, est un bien pour elle-même (en d'autres termes, le propre d'une chose est ce qui est bien pour elle), et à plus forte raison, sa forme, sa perfection, le meilleur en elle constituent son bien, compte tenu du fait que c'est ce qu'elle a hérité de ce qui lui est supérieur. Ainsi, dans le cas de l'Âme par exemple, l'Intellect, qui dans une dimension verticale, constitue le bien auquel elle aspire, est également, dès lors qu'il est reçu par l'Âme et qu'il la paracheve, ce qui lui est propre. En résumé, ce qu'une chose retient de ce qui lui est supérieur, – sa perfection, sa forme, le meilleur en elle –, constitue son bien, non pas parce que cela lui est propre (on reviendrait alors à l'idée précédemment réfutée selon laquelle le bien d'une chose est relatif à ce qui lui est propre), mais parce que c'est le bien *en tant qu'il est manifesté* dans cette chose. C'est ce que Plotin semble vouloir dire en recourant à l'expression du *Philèbe* « la part du bien » (ἀγαθοῦ μοῖρα) : le bien d'une chose est effectivement ce qui lui est propre, à entendre au sens du bien supérieur en tant qu'il est présent à cette chose. Comme le dit Pierre Hadot<sup>63</sup>, le propre d'une chose est ce qui, en elle-même, la transcende, le bien auquel elle participe et qui lui est immanent.

## 6. L'οἰκεῖον DANS LE LYSIS

Le *Lysis* fait partie des dialogues socratiques (ou de jeunesse) que l'on trouve plus rarement cités au sein des *Ennéades*. Hans-Rudolf Schwyzer qui, dès 1951, s'est intéressé à l'utilisation plotinienne des différents textes platoniciens, a conclu que la plupart de ces oeuvres n'a pas intéressé Plotin qui s'est davantage concentré sur les dialogues de maturité ou de vieillesse présentant la doctrine des idées. En menant une lecture parallèle des dialogues socratiques et des *Ennéades*, Daniela Taormina<sup>64</sup> arrive à un résultat plus nuancé : on trouve trace des dialogues de jeunesse dans l'oeuvre de

<sup>62</sup> Traduction de HADOT, P. : *Plotin, Traité 38* (VI, 7), introduction, traduction, commentaire et notes, 154 (avec une modification pour la forme interrogative de la dernière phrase).

<sup>63</sup> HADOT, Pierre : *Plotin, Traité 38* (VI, 7), introduction, traduction, commentaire et notes, 306.

<sup>64</sup> TAORMINA, Daniela : *Plotini lettore dei dialoghi giovanili di Platone*, in : BRANCACCI, Aldo : *Antichi e moderni nella filosofia imperiale*. Napoli 2001, 137-196.

Plotin, bien que les citations restent assez rares en comparaison avec les dialogues plus tardifs. Leur présence se limite souvent à un ou quelques propos, donnant l'impression que Plotin présuppose ces emprunts à Platon comme étant connus du public auquel il s'adresse. C'est le cas pour le *Lysis*, dont on trouve par exemple quelques références dans le *Traité* 52 (II, 3)<sup>65</sup> et, comme mentionné précédemment, dans le *Traité* 38 (VI, 7)<sup>66</sup>, qui reprend au dialogue l'idée selon laquelle le semblable n'est pas forcément un bien.

L'examen du chapitre 27 du *Traité* 38 (VI, 7) a montré que Plotin accepte la conception traditionnelle selon laquelle le bien d'une chose est ce qui lui est propre, à condition de définir le propre comme ce qui, dans la chose elle-même, lui est supérieur. Or en ajoutant cette précision Plotin semble se rapprocher du sens que prend l'οικεῖον dans le *Lysis*.

L'objectif poursuivi par Socrate dans le *Lysis* est de comprendre la relation de φιλία (amitié). Introduite, lors du premier entretien du philosophe avec son jeune interlocuteur (207d- 210 e)<sup>67</sup>, dans le sens classique de la relation humaine et de l'attachement à une personne, la notion d'οικεῖον est, dans la dernière partie du dialogue (221e-222e), développée d'une manière qui nous intéresse plus particulièrement.

S'interrogeant sur la relation du désir (ἐπιθυμία) et de la φιλία, Socrate introduit la notion de manque (ἐνδεής). Ce qui désire, affirme le philosophe, désire ce dont il manque (221d9)<sup>68</sup>. Le lien avec la φιλία est ensuite établi : ce à quoi il manque quelque chose est ainsi ami de ce qui lui manque (221e2). Or, il y a manque de ce qui a été enlevé (221e4), et on en arrive à la conclusion, c'est le propre (οικεῖον) qui est objet du désir et de l'amitié (221e5).

Ces quelques lignes concentrent la nouvelle conception de l'οικεῖον, et son lien avec la φιλία : ce qui constitue l'objet du désir d'une chose est ce qu'elle aime, ce dont elle est l'ami. Mais l'objet de ce désir est aussi quelque chose qui lui manque, c'est-à-dire, pour Socrate, quelque chose dont elle a été dépossédé, et c'est pourquoi l'objet de son désir est ce qui lui est propre (οικεῖος), c'est quelque chose qui ne lui est pas étranger mais qui lui appartient, qu'elle n'a plus et qui, par conséquent, lui manque.

<sup>65</sup> Cf. TAORMINA, Daniela : *Plotini lettore dei dialoghi giovanili di Platone*, 191. L'auteur relève une référence au *Lysis* 212b3-5 dans le *Traité* 52 (II, 3), 4, 14-17. Sont aussi mentionnés le *Traité* 12 (II, 4), 9, 7 et le *Traité* 34 (VI, 6), 14, 27 (pour *Lysis* 217d6-e1).

<sup>66</sup> *Traité* 38 (VI, 7), 27, 5-7.

<sup>67</sup> Pour une analyse détaillée de ce premier entretien, cf. GONZALEZ, Francisco : *Socrates on Loving One's Own : A traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed*, in : *Classical Philology* 95 :4 (2000) 379-398.

<sup>68</sup> Cf. ROWE, Christopher/PENNER, Terry : *Plato's Lysis*. Cambridge : Cambridge University Press 2005. Les auteurs font remarquer que Socrate parle ici d'un manque que l'on peut qualifier de substantiel, et non pas uniquement du fait de ne pas avoir quelque chose : l'homme, par exemple, est dépourvu d'ailes, cela n'implique pas pour autant qu'il en désire.

Or plus tôt dans le dialogue, le bien a été identifié avec le premier objet de la φιλία (πρῶτον φίλον), désiré et aimé de toutes choses (220b). Toutes les autres choses désirées le sont en vue de lui (219d), elles sont des intermédiaires qui ultimement mènent à lui. Dès lors, le bien devrait être identifié à l'οἰκεῖον (c'est aussi ce que recherchent toutes choses et l'objet de la φιλία). Mais si Socrate évoque bien cette possibilité au terme de sa réflexion (222d), elle n'est pas explicitement validée, car elle remet en question l'un des résultats antérieurs (le bon est l'ami du bon, 213d), qui avait d'ailleurs été refusé (215e), ce qui mène à l'impasse finale qui clôt le dialogue.

En résumé, cette dernière partie du *Lysis* présente l'οἰκεῖον comme ce dont une chose a été privée et qui constitue désormais l'objet de son désir. L'identité du bien et de l'οἰκεῖον, même si elle n'est pas explicitée, semble découler logiquement de ce qui précède, dès lors, l'οἰκεῖον d'une chose semble ainsi être le bien dont elle a été dépossédée et qu'elle désire retrouver. Pour illustrer cette conception de l'οἰκεῖον, Franco Ferrari (1998) donne ainsi l'exemple de l'appartenance de l'âme au monde des idées : arrivée dans le sensible, l'âme a perdu la connaissance du monde intelligible, qui constitue son οἰκεῖον et qu'elle cherche à retrouver<sup>69</sup>.

## 7. CONCLUSION

Après cette parenthèse platonicienne, il est temps de revenir à Plotin et d'essayer de regrouper les différents éléments auxquels cette étude a mené.

Le premier passage considéré (*Traité 10 [V, 1], 3, 15*) a d'abord attiré l'attention sur l'emploi du mot οἰκεῖα pour désigner les objets de pensée de l'Âme. Son analyse a surtout mis en lumière une tension au niveau de ce qui constitue la pensée de l'Âme, entre d'une part l'objet de pensée qu'elle recherche, à savoir l'Intellect, et l'objet de pensée qu'elle reçoit et appréhende effectivement, appelé ici les οἰκεῖα. Deux éléments ont exprimé cette ambiguïté, d'abord la contradiction apparente dans la contemplation de l'Âme, qui regarde vers l'Intellect mais pense les οἰκεῖα ; ensuite, l'usage du verbe ἐνορᾶν (voir à l'intérieur), associé ici à l'orientation extérieure à l'âme, εἰς νοῦν. La notion d'οἰκεῖα, dans ce contexte, résume d'une certaine manière cette tension entre intériorité et extériorité : l'Âme étant l'image de l'Intellect, ce qu'elle contemple véritablement, c'est l'Intellect tel qu'il se manifeste en elle, et non pas à l'extérieur d'elle-même, et cet objet de pensée – l'Intellect intériorisé – est ce que Plotin nomme les οἰκεῖα.

Un second passage (*Traité 30 [III, 8], 8, 6-8*) a été pris en compte, qui confronte cette fois l'unité de substance (οὐσίᾳ) de l'Intellect à l'unité par appropriation (οἰκειώσει) de l'Âme. Plotin ne précisant pas ce que peut

<sup>69</sup> FERRARI, F. : *L'Oikeion dell'Anima et la Conoscienza Filosofica: il Motivo Gnoseologico nel Liside*, 26.

signifier, pour l'Âme, d'être une unité d'appropriation, un sens a pu être déduit de l'opposition avec l'unité de substance qu'est l'Intellect. Un rapide regard sur la genèse de la seconde hypostase a montré pourquoi son unité est inscrite dans sa substance même : l'intellect inchoatif, pour se constituer en une réalité pensante, se prend lui-même comme objet de pensée, il est donc d'emblée rattaché à lui-même, ce qui n'est pas le cas de l'Âme, laquelle, en contemplant l'Intellect, s'approprie un objet qui lui est extérieur.

Par le biais de la référence au mythe, le *Traité 50 (III, 5)*, 9 a souligné cette même différence : Plotin parle de la satiété (κόρος) de l'Intellect parce qu'il tient sa plénitude de lui-même, et de l'ivresse (μέθη) de l'Âme parce qu'elle s'enivre d'un nectar qui lui vient d'ailleurs, c'est-à-dire de l'Intellect.

Le chapitre 27 du *Traité 38 (VI, 7)*, parce qu'il discute la définition traditionnelle selon laquelle le bien d'une chose est ce qui lui est propre (οικεῖος), a permis de considérer plus en détails le sens que revêt l'οικεῖον pour Plotin. Jusqu'ici en effet, dans les divers passages concernés, les notions d'οικεῖον ou d'οικείωσις étaient simplement mentionnées, sans que Plotin ne s'y attarde vraiment et ne commente plus en profondeur le sens qu'il leur prête. Avec le développement du *Traité 38 (VI, 7)*, 27, l'οικεῖον est abordé de manière frontale, ce qui permet de dégager un sens plus précis : pour Plotin, le propre d'une chose est, pour rappeler l'allusion au *Philèbe*, la *part du bien*, c'est le bien d'une chose, ce qui lui est supérieur, en tant qu'il est présent à cette chose. En ce sens, l'οικεῖον plotinien semble ainsi faire écho au dialogue du *Lysis*, dont la seconde partie (221e-222e) présente l'οικεῖον comme ce qui représente le bien d'une chose, parce qu'il s'agit de quelque chose qui originellement lui appartient et dont elle a été privée, et qu'elle désire donc retrouver. Or il n'en est, semble-t-il, pas autrement dans la version plotinienne : ce qui constitue le propre d'une chose, c'est son bien, ce qui lui est supérieur, en tant qu'il lui est présent. Dans le cas qui nous intéresse, celui de l'Âme, son propre est ainsi l'Intellect tel qui se reflète en elle. Lorsqu'elle tend vers l'Intellect et le recherche, c'est ainsi elle-même qu'elle retrouve.

### Résumé

*Cet article s'intéresse à l'usage plotinien de la notion d'οικείωσις dans la question de la relation entre l'Intellect et l'Âme. Deux textes des Ennéades sollicitent cette notion pour décrire le rapport entre ces réalités : dans le Traité 10 (V, 1), les objets de pensée de l'Âme sont appelés οικεία, et dans le Traité 30 (III, 8), l'unité de l'Âme est qualifiée d'unité par appropriation (οικειώσει). Un regard sur la définition du Bien telle qu'exposée dans le Traité 38 (VI, 7) et sur la signification qui lui est donnée dans le Lysis aide à mieux cerner l'intérêt de la notion dans le contexte qui nous occupe : l'Intellect peut être dit l'οικεῖον (le propre) de l'âme au sens où il est ce qui lui manquait originellement et qu'elle a retrouvé par sa conversion.*

### Abstract

*This paper is interested in the Plotinian use of the notion of οικείωσις in the context of the relationship between Intellect and Soul. Two passages use this notion to describe the relation between these realities. In 10 (V, 1), 3, the objects of thought of the Soul are called οικεία, and in 30 (III, 8), the unity of the Soul is qualified as unity by appropriation. A look at the definition of the Good such as it is expounded in 38 (VI, 7) associated with its meaning in the Lysis seems to allow us, to understand better the interest of the notion in the context which concerns us: Intellect can be said, to be the οικεῖον of the soul in the sense that it is what was originally lacking to it and that it found with its conversion.*