

EXEGESE ET DIALECTIQUE CHEZ PLOTIN: QUELQUES REMARQUES METHODOLOGIQUES

Prof. Dr. Mauricio Pagotto Marsola
Universidade Federal de São Paulo

Abstract: In the treatise 10 (V 1), 8, when examining the question of the constitution of intelligible hypostases, Plotinus observes that these theses are not new, but have long been enunciated by previous philosophers and notably by Plato. In this way, his investigation of these themes constitutes an exegesis of the ancients and of the Platonic dialogues. At the beginning of the questioning about eternity and time in the treatise 45 (III 7), Plotinus observes the need to examine what the ancient philosophers said about the subject under investigation, proposing a doxographic examination in order to obtain "by himself" an adequate understanding about time from its paradigm, eternity. In this sense, our proposal is to prepare a brief investigation about the possibility of articulation of these two Plotinian texts through some elements present in the treatise 20 (I 3), *On dialectics*. In this way, it is intended to obtain an approximation of some methodological procedures of the Plotinian thought.

Keywords: Exegesis, Dialectics, Philosophical Method, Reading of the Ancients, Plotinus.

Resumo: No tratado 10 (V 1), 8, ao examinar a questão da constituição das hipóstatas inteligíveis, Plotino observa que tais teses não são novas, mas há muito enunciadas pelos filósofos anteriores e notadamente por Platão. De tal modo, sua investigação acerca de tais temas constitui-se como uma exegese dos antigos e dos diálogos platônicos. No início da interrogação acerca da eternidade e do tempo no tratado 45 (III 7), Plotino observa a necessidade de examinar o que os antigos filósofos disseram acerca da temática investigada, propondo um exame doxográfico a fim de que se possa obter "por si mesmo" uma compreensão adequada sobre o tempo a partir de seu paradigma, a eternidade. Nesse sentido, nossa proposta é de elaborar uma breve investigação acerca da possibilidade de articulação desses dois textos plotinianos por meio de alguns elementos presentes no tratado 20 (I 3), *Sobre a dialética*. De tal modo, pretende-se obter uma aproximação de alguns procedimentos metodológicos do pensamento de Plotino.

Palavras-chave: Exegese, Dialética, Método Filosófico, Leitura dos Antigos, Plotino.

1. La posture face au passé : philosopher en tant qu'exégète.

1. L'affirmation de Plotin de n'être qu'un interprète des anciens et, surtout, de Platon, est connue. Effectivement, une telle affirmation concernant sa procédure méthodologique et son attitude face au passé de la philosophie est présente explicitement dans deux paragraphes des traités plotiniens : 10 (V 1), 8-9 e 45 (III 7), 1.

Dans 10 (V 1), 8, les doctrines des plus anciens (τοις πάλλαιοις) sont l'expression de la vérité ; néanmoins pas toujours de manière exacte :

« Voici la raison par laquelle Platon dit qu'il y a trois niveaux de réalité : toutes les choses sont 'autour du roi qui règne sur tout', se rapportant aux réalités premières, 'la seconde est devant les choses du second ordre, et la troisième est devant les choses de troisième ordre'. Il dit également qu'il y a un 'père de la cause', qualifiant l'Intellect de 'cause' (...) le père de cette cause identifiée avec l'Intellect, il affirme que cela est le Bien, celui est qui est au-delà de l'intellect et 'au-delà de l'essence' (καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας.) il affirme encore que la Forme est l'Être et l'Intellect ; après, Platon savait que l'Intellect vient du Bien et que l'Âme vient de l'Intellect. Ainsi, nos recherches ne sont pas nouvelles car elles ont été déjà énoncées il y a beaucoup de temps, mais sans que leur sens n'ait été développé. Et nos doctrines ne sont pas nouvelles nem de agora (μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν) que des *exégèses* des opinions déjà énoncées par les anciens, qui nous ont été transmises par les écrits de Platon (τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν). Avant lui, Parménide était l'auteur d'une opinion semblable, dans la mesure où il identifiait l'être et la pensée (ὄν καὶ νοῦν), et que l'être ne se rencontre pas dans le sensible (καὶ τὸ

ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο), disant que ‘le même est le penser et l’être’ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι). (...) Mais le *Parménide* de Platon est plus précis (ἀκριβέστερον), car il distingue le premier un (τὸ πρῶτον ἓν), qui est un proprement dit (ὁ κυριώτερον ἓν), le second, dit ‘un-multiple’ (καὶ δεύτερον ἐν πολλὰ λέγων) et le troisième, dit ‘un et multiple’ (καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ). Ainsi, il est en accord avec la doctrine des trois natures (ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν) » (10 [V 1], 8, 1-19)¹.

Il s'agit de réaliser un exercice anamnétique qui possède le caractère d'examen de telles positions, dans ce cas, concernant la doctrine des principes comme hypostases. Ainsi, le discours plotinien se configure de lui-même comme un processus d'exégèse des différents discours du passé, lequel se réalisant par l'exigence d'analyser les discours qui s'approchent le plus de la *vérité* recherchée à propos d'une question déterminée². En ce sens, il y a une espèce d'exigence exégétique qui s'impose à propos de tout discours philosophique et se dédouble dans un caractère *explicatif*, en ce qui concerne les textes platoniciens, et dans un caractère « analytique »³, réalisé par l'examen doxographique des autres philosophes anciens.

Cette tâche doit être réalisée au moyen d'une recherche par critères des positions qui composent un «champ doxographique»⁴ précis, dans la mesure où

¹ Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τριτὰ τὰ <πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα> – φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ <δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον>. Λέγει δὲ καὶ <τοῦ αἰτίου> εἶναι <πατέρα> αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκεῖνω. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ <ἐπέκεινα οὐσίας>. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει· ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τὰγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν. Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούτους μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρησθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκεῖνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. Ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσονεῖς ταῦτ' ἔσθ' ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο <τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι> λέγων [...]. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὁ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον <ἐν πολλὰ> λέγων, καὶ τρίτον <ἐν καὶ πολλὰ>. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτὸς ἐστὶ ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

² Dans la suite du texte (9, 1-32) apparaissent des références à Anaxagore, Héraclite, Empédocle, Pythagore et les Pythagoriciens, Aristote et les Stoïciens.

³ Cf. A. Eon. La notion plotinienne d'exégèse, p. 257, parle d'un travail *critique*. Au moins au début, nous avons décidé de dire que l'examen est *analytique*, dans le sens où Plotin essayera, dans ce contexte, d'identifier la possibilité d'énonciation de la thèse des hypostases-principes dans les écrits des anciens.

⁴ A. Eon, *ibid.*, p. 261-262.

celui-ci peut être compris en un sens platonicien. Il y a, c'est certain, une révérence pour les anciens, désignés comme des « hommes divins et bienheureux » (33 (II, 9), 6, 37), ils sont des « hommes divins par la supériorité de leur pouvoir et par la pénétration de leurs vies » (5 (V 9), 1) et le « divin Platon » (6 (IV 8), 1)⁵. Dans ce sens, l'examen doxastique fait que l'art de l'exégète consiste dans la capacité à conceptualiser les problèmes, à indiquer des voies pour sa solution et à proposer des réponses⁶, en configurant ce que nous pouvons appeler de « philosopher interprétant »⁷, articulé sur la centralité de Platon au long des traités⁸.

Une telle centralité des écrits platoniciens⁹ apparaît dans d'innombrables traités qui contiennent des examens doxographiques. Par exemple, dans 10 (V 1), 8-9 : le *Parménide* de Platon est *plus précis*; dans 6 (IV 8), 1, 23 : il ne reste que le divin Platon ; ou dans 50 (III 5), 1, 4-5, c'est beaucoup plus remarquable ce que pense le divin Platon. En outre, dans un autre contexte, Plotin note qu'il y a une hiérarchie entre ceux qui détiennent la connaissance purement dirigée au sensible (ce qui n'est pas encore de la philosophie) et ceux qui possèdent la connaissance du purement intelligible, ceux-là sont les philosophes d'orientation platonicienne (cf. 5 [V 9], 1, 16-21)¹⁰.

2. En outre, la possibilité est donnée de réaliser un développement de ces éléments qui ont été *indiqués* par Platon, car c'est cela la tâche de ceux qui

⁵ Cf. I 6 [1], 9, 20-25. Nous pouvons rappeler la fin du traité 9 (VI 9): « Et telle est la vie des dieux et des hommes divins et heureux : se libérer des réalités d'ici, vivant sans n'avoir de plaisir en elles, fuir seul pour le seul » (Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον » (9 [VI 9], 11, 49-51)). Ceci se rapporte au sens de l'expression « le divin Platon » (ὁ θεῖος Πλάτων). C'est certains que Platon se distingue d'entre ces hommes (50 [III 5], 1, 6 ; 6 [IV 8], 1, 23).

⁶ Cf. A. Schniewind. *L'Éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, p. 50.

⁷ Cf. Szlezák. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, p. 32.

⁸ Pour cela, il suffit d'un rapide examen dans *Index fontium* de Henry-Schwyzler. *Plotini opera* III, p. 326-373.

⁹ 6 (IV 8); 15 (III 4); 50 (III 5); 45 (III 7); 13 (III 9); 19 (I 2); 20 (I 3); 38 (VI 7); 43 (VI 2); 21 (IV 1); 4 (IV 2); 1 (I 6).

¹⁰ D'ailleurs, ce dernier texte contient une des images plotiniennes de l'histoire de la Philosophie : les épicuriens sont critiqués pour leur incapacité d'appréhension de l'intelligible et les stoïciens semblent, au début, dépasser de telles limites, mais comme ils sont tournés seulement vers la *praxis*, ils sont comme des oiseaux qui ne réussissent pas à prendre leur envol à cause du poids de la boue qui leurs pèse sur les ailes.

appartiennent à la famille des platoniciens¹¹: « si nous voulons être dignes de ce nom » (31 [V 8], 4, 54). Dans ce contexte, Plotin dit que cela est la tâche du philosophe platonicien que « d’investiguer et découvrir » (ζητεῖν καὶ ἀνευρίσκειν : 31 [V 8], 4, 53)¹², de manière à ce que sa science ou sagesse coïncide avec celle de Platon. Le divin Platon, après la référence à l’énigmatique Héraclite, à Empédocle ou aux obscurs pythagoriciens (cf. 6 [IV 8], 1, 12-23), dit diverses choses belles sur l’âme (πολλά τε καὶ καλὰ περὶ ψυχῆς: 24), par exemple, de manière à ce qu’à partir de lui quelque chose puisse être investigué (εἶρηκεν ἐν τοῖς αὐτοῦ λόγοις: 25)¹³. À partir de ses écrits on s’attend à éclaircir quelque chose (σαφές τι: 26). Néanmoins, ce n’est pas facile d’appréhender sa position, car s’il ne s’exprime pas toujours de la même façon (6 [IV 8], 1, 27s), menant son lecteur à la perplexité. Il parle aussi de manière cryptique, comme les pythagoriciens qui, comme dans 10 (V 1), 7, sont mis à part pour cette même raison. Dans le texte, il y a peu de référence de 6 (IV 8), 1, 17-18, c’est l’obscurité d’Héraclite qui laisse les problèmes ouverts à l’investigation. Et en plus, la prise de position de Platon peut augmenter la difficulté (28 [IV 4], 22, 12 ; 26 [III 6], 12, 9). La conséquence de cette façon de parler de manière énigmatique est la possibilité d’attribuer à Platon des concepts qui ne sont pas les siens¹⁴, à l’instar de ce qui arrive aux gnostiques, d’où la nécessité d’un travail interprétatif exigeant et ardu¹⁵. Donc, il semble y avoir une circularité du processus interprétatif : à partir des

¹¹ Cette désignation (platonicien) est, parfois, réellement générique et concerne l’appartenance à une tradition philosophique.

¹² Dans ce cas, « rechercher et découvrir » la nature de la « science de ce qui est là » (τῆς ἐκεῖ ἐπιστήμης), celle que Platon possède aussi (4, 52). Le développement, qui commence à la ligne 48 de ce chapitre 4, suggère la distinction entre la science qui est une somme de théorèmes sur le sensible et ce type de science de ce qui est l’intelligible. Il semble y avoir une communion entre la compréhension appropriée de ce type de science ou sagesse (cf. le terme σοφία qui apparaît dans les lignes 39-44) de la part de Platon et celle qui est point de départ de la recherche du beau intelligible (thème général du traité) par Plotin. La compréhension du platonicien *coïncide* avec celle de Platon.

¹³ Cf. 45 (III 7), 13; 13-18; 6 (IV 8), 1, 16; 23; 26; et le propre passage de 10 (V 1), 8-9.

¹⁴ Cf. 10 (V 1), 8, 24; 33 (II 9), 6, 23; 17, 2; 29 (IV 5), 5, 6; 27 (IV 3), 1, 23; 43 (VI 2), 1, 23.

¹⁵ Ceci ne signifie pas qu’il y a une relativisation de la position prééminente de Platon dans l’histoire de la philosophie, de sorte qu’il n’y ait qu’une différence de degré. Eon défend l’idée d’une telle relativisation. Pour Szlezák. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, p. 51, au contraire, la clarté de Platon par rapport aux autres indique une différence *qualitative*. Il semble y avoir une cohérence interne dans la position de Plotin, du point de vue de sa propre déclaration comme exégète. Néanmoins, la prétention d’explicitement une doctrine par le travail interprétatif renvoie à cette différence qualitative trouvée par Szlezák.

conjectures et des apories de Platon, il faut construire des réponses¹⁶. Platon est un exégète des anciens, explicitant, par exemple, plus précisément la doctrine de Parménide¹⁷. En outre, il y a des doctrines fondamentales qui sont présentées dans les dialogues de Platon encore que non complètement développées. Il convient de les expliciter, au travers d'analyses et de commentaires.

2. L'aspect d'investigation de l'exégèse et la recherche de la vérité: 45 (III 7), 1.

1. Si nous considérons le texte de 10 (V 1), nous pourrions affirmer une certaine forme de dogmatisme platonicien qui cristalliserait une *démarche* authentiquement philosophique? Des études récentes¹⁸, insistent-ils sur l'idée que les écrits platoniciens sont un *canon* dont l'observation est ce qui caractérise la procédure exégétique de la tradition qui s'étend de Numénios à Damascius. Insérée dans le grand oecumène dans lequel se produit la constitution et l'affirmation des ainsi appelées « religions du livre », la tradition platonicienne tardive, de même que ces traditions religieuses, se formerait dans la lutte pour l'orthodoxie, caractéristique marquante de cette période. Il s'agirait d'une lecture moderne, de prétendre à comprendre les auteurs de manière fragmentée, en les séparant de l'*airesis* platonicienne. Et c'est dans cette perspective que les réfutations plotiniennes à l'« hérésie » gnostique composeraient une vraie *paideia* antignostique¹⁹, pour employer les termes de V. Cilento. D'ailleurs, Athanassiadi, par exemple, remarque

¹⁶ Nous pouvons remarquer qu'Armstrong affirme que l'excellence de Platon vient de son ancienneté (cf. Armstrong. *The Cambridge History of later greek...*, p. 206). Pour Eon, « l'archaïsme est le signe de la vérité » (*op. cit.*, p.269). De telles positions sont basées sur l'affirmation plotinienne selon laquelle le monde est dans une progressive décadence (II 3 [52], 16, 27). De toute façon, Plotin critique les anciennes positions des anciens sur l'être qui, par sa multiplicité, ne peuvent être toutes adéquates, en disant qu'elles ont été examinées de manière satisfaisante par les successeurs des plus anciens : Platon, dans le *Sophiste*, et Aristote, dans la *Métaphysique* et dans la *Physique*. Rapidement, Plotin ne croit pas que l'être soit révélé à tous les « anciens » de manière plus authentique qu'aux philosophes du présent. Les anciens (pré-platoniciens) sont l'objet de critique. A propos du Parménide historique, il est moins précis que le *Parménide* de Platon. (cf. à ce propos, Szlezák, *op. cit.*, p. 36, note 81; pour une position contraire, qui, néanmoins, ne semble pas raisonnable dans le contexte, voir Eon, *op. cit.*, p. 272).

¹⁷ Cf. 10 (V 1), 8, 24; cf. Eon, *ibid.*: "Plotin est l'exégète de Platon de même que Platon est l'exégète des anciens".

¹⁸ Cf. Polymnia Athanassiadi. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénios à Damascius*, 2006.

¹⁹ Composée par les traités 30, 31, 32 e 33.

qu'il y a un changement de ton au traité 33 par rapport aux traités précédents (30, 31 et 32), dans lesquels les arguments antignostiques étaient comparables aux arguments contre Aristote ou les épicuriens, c'est à dire, une critique faite sur un ton serein. En contraste avec cette position, les arguments présents au traité 33 sont ironiques et virulents Il est exact de dire que c'est cette audace gnostique, l'élément à partir duquel Plotin comprend la témérité philosophique, c'est à dire, s'éloigner de la tradition de cette vérité déjà de nombreuses fois énoncée par les anciens et de laquelle, le philosophe n'est rien de plus qu'un exégète. C'est cette audace, le pôle erroné qui engendre toute une série d'impropriétés philosophiques.

Outre de ne citer, presque exclusivement, que le traité contre les gnostiques et le texte de 10 (V 1), Athanassiadi radicalise cette position, en disant que Plotin peut regrouper ces impropriétés, qui éloignent leurs interlocuteurs de la tradition, sous le titre de *hérésie*, c'est à dire, ceux qui sont déjà en dehors de l'authentique *airesis*²⁰. Malgré la pertinence du fait ne pas pouvoir « moderniser » l'interprétation, en fragmentant la tradition dans laquelle Plotin est inséré, difficilement nous pouvons ne pas nuancer une telle perspective quand nous considérons plus longuement le texte de 45 (III 7), 1²¹.

2. Face à cette perspective qui radicalise l'orthodoxie plotinienne, nous devons en tirer les considérations suivantes²². Premièrement, il s'agit de dire que de se faire

²⁰ Le terme *airesis* qui, en principe, désigne le choix pour une école philosophique, prend alors un sens négatif qui se rapporte aux impropriétés et aux erreurs doctrinales.

²¹ Peut-être ne pouvons-nous pas effectivement soutenir une thèse contraire à cette affirmation, mais en repensant à la constitution du champs exégétique plotinien, nous pouvons considérer la notion de ce que la vérité peut être recherchée par le contact noétique qui s'articule sur l'exercice remémoratif, tel que les anciens l'ont fait, qui apparaît de manière claire dans le texte mentionné.

²² De manière semblable, Schwyzer insiste sur le fait que Plotin trouve dans Platon une doctrine « infaillible » (cf. *Plotinos, RE*, col. 550-551). Szlezák également limite la prétention d'indépendance présente dans III 7 [45]. « C'est inutile de chercher des références à une consciente prise de distance de Plotin concernant Platon » (Szlezák, *op. cit.*, p. 34). Plotin explique que cela est nécessaire de : « reconduire ses propres opinions à l'opinion de Platon » : 43 (VI 2), 1, 5 ; « Notre doctrine est conforme à celle de Platon » : 44 (VI 3), 1, 1s ; « Ainsi, lui (Platon) aussi concorde avec les trois natures » : 39 (V1 8), 26s. ; « Il se produit de démontrer que la doctrine présentée tantôt est en accord ou, pour le moins, n'est pas en désaccord avec la leur (des anciens) » : 22 (VI 4), 16, 6. Rist insiste dans le « n'est pas en désaccord », mais Szlezák fait valoir que cela n'est pas cohérent avec l'esprit de l'exégèse plotinienne. Il ne cherche pas montrer le désaccord, mais il insiste toujours dans la pleine concordance. Avec Rist, nous avons l'impression que Plotin considère sa doctrine comme un modèle pour les anciens et non le contraire (Rist. *Plotinus*, p.169-187 ; cf. la critique de Szlezák, p.34), ce qui est certainement excessif.

exégète est se placer dans une double perspective : celle de penser les questions auxquelles les anciens ont pensées et celle de comprendre avec précision ce qu'ils en dirent²³.

La nuance fondamentale qui se présente dans une telle perspective exégétique est claire, comme nous l'avons dit, dans le premier paragraphe 45 (III 7), *Sur l'éternité et le temps*, dans lequel Plotin mentionne la difficulté de la thématique de la temporalité²⁴. Nous avons une impression de ce qu'est le temps dans nos âmes, mais si nous essayons de l'examiner attentivement, nous nous trouverons bien embarrassés dans nos concepts. D'où la nécessité de faire appel à ceux qui ont abordé la question précédemment :

« (...) nous faisons appel ce que disent les anciens philosophes à son sujet [sur la nature du temps] et ils diffèrent les uns des autres quant à leurs opinions, et même quand ils possèdent la même opinion, leurs interprétations peuvent être différentes. En principe nous nous en accommodons et préférons répondre, si nous sommes questionnés, en nous faisant valoir de leurs opinions. Nous restons, de cette manière, satisfaits et libres de continuer l'investigation. Sans doute, nous devons penser que la vérité a été découverte par quelques uns de ces anciens et bienheureux philosophes (Εὐρηκέναι μὲν οὖν τινας τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζειν), nous devons examiner lesquels l'ont obtenue le plus complètement et comment nous pouvons, *par nous-mêmes*, obtenir une *compréhension* adéquate (καὶ πῶς ἂν καὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τούτων γένοιτο). Et, en premier lieu, nous devons *investiguer* ce qu'est l'éternité (Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν) et considérer l'opinion de ceux qui affirment qu'elle est différente du temps. En effet, une fois que nous saurons ce

²³ Cf. J.-M. Charrue. *Plotin, lecteur de Platon*, p. 29.

²⁴ A propos de 45 (III 7), Szlezák insiste sur la continuation de la perspective plotinienne à ce qui est contenu dans l'œuvre de Platon, c'est à dire que, nous ne trouvons jamais dans Plotin un vecteur critique concernant le maître. Cela, néanmoins, n'annule pas le caractère zététique de l'exégèse. Pour Szlezák, la considération de 10 (V 1) et 45 (III 7) est insuffisante pour identifier les éléments qui permettent à Plotin d'élaborer sa doctrine du *Noûs*. Nous croyons, cependant, que l'ambiguïté existe entre les traités 10 et 45 et permet de penser dans la perspective dialectique, dans le sens que nous indiquons, soit, d'une procédure spéculative interne au travail exégétique. Cf. aussi : R. Chiaradonna. *Esegesi e sistema in Plotino, passim*.

qu'est l'éternité, nous pourrions la prendre comme paradigme (τὸ παράδειγμα), et avoir ainsi une idée plus précise de son image²⁵ » (45 [III 7], 1, 1-3)²⁶.

L'examen des opinions des anciens permet de s'élever à recherche de la vérité. Il s'agit, à partir de l'examen doxographique, de parcourir le chemin des divers niveaux de connaissance et leurs possibilités : « Si nous sommes incapables d'exercer la première activité, celle de la pensée pure, que nous partions de la faculté de l'opinion, d'où nous remonterons à l'intellect » (49 [V 3], 9, 29). C'est dans ce contexte que Plotin admet s'éloigner de la position de quelques anciens : 6 (IV 8), 1, 17s : « chacun doit chercher par lui-même comme lui-même [Héraclite] avait, en cherchant, trouvé (ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν) »²⁷. Comme il a été dit, chercher une plus grande clarté à propos de réalités déjà connues est le but de l'explication philosophique, sans pour autant négliger du « chercher par soi-même » (thème qui réapparaît dans 45 [III 7], 1-2)²⁸. Ce même raisonnement, qui attribue la vérité principalement aux anciens, contient aussi le « postulat » de l'exercice pur de la pensée, c'est-à-dire, la tentative de montrer qu'il n'est pas possible de découvrir la vérité sans un contact intelligible avec elle²⁹. Il faut remarquer qu'il est dit que « nous ne faisons pas de discours sur des choses qui nous sont étranges » (45 [III 7], 7, 2). Bientôt, il est indispensable ce travail cognitif qui conduit au contact de l'intellect avec les choses mêmes, visées dans le processus

²⁵ Puisqu'il a été dit que le temps est l'image de l'éternité selon le *Timée*, 37d 5.

²⁶ Τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἑκάτερον εἶναι καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν αἰδίων εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γινόμενον καὶ τότε τὸ πᾶν, αὐτόθεν μὲν καὶ ὥσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέρας ἐπιβολαῖς ἐναργές τι παρ' αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν λέγοντές τε αἰεὶ καὶ παρ' ἅπαντα ὀνομάζοντες. Πειρώμενοι μὴν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀποροῦντες τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλος ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐταρκες νομίσαντες, εἰ ἔχοιμεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν, ἀγαπήσαντες ἀπαλλαττόμεθα τοῦ ζητεῖν ἔτι περὶ αὐτῶν. Εὐρηκέναι μὲν οὖν τινὰς τῶν ἀρχαίων καὶ μακαρίων φιλοσόφων τὸ ἀληθὲς δεῖ νομίζειν· τίνες δ' οἱ τυχόντες μάλιστα, καὶ πῶς ἂν καὶ ἡμῖν σύνεσις περὶ τούτων γένοιτο, ἐπισκέψασθαι προσήκει. Καὶ πρότερον περὶ τοῦ αἰῶνος ζητεῖν, τί ποτε νομίζουσιν εἶναι αὐτὸν οἱ ἕτερον τοῦ χρόνου τιθέντες εἶναι· γνωσθέντος γὰρ τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα ἐστῶτος καὶ τὸ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ, ὃν δὴ χρόνον λέγουσιν εἶναι, τάχ' ἂν σαφὲς γένοιτο.

²⁷ Cf. aussi 4 (IV 2), 1, 6; 31 (V 8), 13, 23; 27 (IV 3), 2, 11; 33 (II 9), 6, 29; 51 (I 8), 14, 25.

²⁸ Cf. Aristote. *Éthique à Eudème*, 1216b 32-36.

²⁹ Comme remarque Szlezák: « La recherche est une forme de non possession et la possession est le présupposé du trouver, en étant présents dans les divers degrés de possession, étant donné que la possession cognitive ne représente pas, pour Plotin, le niveau suprême » (*op. cit.*, p. 17, note 25).

d'investigation³⁰. L'exégèse, donc, est constituée comme une dialectique entre l'*anámnēsis* des opinions des anciens, la *zētēsis* et la *synēsis*, comme recherche de la connaissance de la vérité³¹. Or, fixer avec clarté (σαφως: 45 [III 7], 13; 13-18) ; tourner quelque chose clair (σαφές τι: 6 [IV 8], 1, 16; 23; 26) ; présenter clairement et avec exactitude (σαφές; ἀκριβής: 10 [V 1], 8-9) sont des expressions clés dans toutes les étapes doxographiques. Nous avons dit que clarifier est la tâche de l'exégète, nous devons maintenant ajouter, de mode zététique³². Tel est ce qui se produit dans la première partie du traité 45, quand Plotin, à la manière d'Aristote, expose, commente et critique les diverses positions sur le temps³³.

Le privilège des écrits platoniciens, alors, semble ne pas provenir d'un possible contenu ésotérique, mais sa relation avec la tradition est donnée au moyen de la *clarté* et de l'*articulation des doctrines*. Platon est le plus précis (ἀκριβέστερον : 10 [V 1], 8, 24) des anciens (6 [IV 8], 1, 16; 23; 26). En outre, la preuve en est de cette crédibilité de la compréhension d'une question déterminée : les écrits de Platon sont pris comme des témoins³⁴. La tâche est de clarifier, de rendre claires les citations des dialogues platoniciens qui sont employées comme points de départ de l'investigation (cf. 10 [V 1], 7, 1). Dans ce sens, nous pourrions prendre les notions de clarté et d'exactitude

³⁰ Cf. Szlezák, *op. cit.*, p. 17, note 26; J.-M. Charrue. *Plotin, lecteur de Platon*, p. 11.

³¹ La thématique du contact noétique nécessairement devra nous conduire à un questionnement sur comment les divers niveaux et modes de connaissance peuvent être rapportés dans le cœur du travail exégétique entrepris par Plotin. D'une telle manière que, l'articulation de cette perspective exégétique à la méthode dialectique nous semble, maintenant, une question essentielle, que nous laisserons, pour l'instant, en suspens à des recherches ultérieures. Nous contenterons, pour l'instant, d'indiquer les éléments qui permettront un encadrement de la trame interne d'un des prismes de la méthodologie qui parcourt les *Ennéades*. Ce prisme est précisément la relation interne entre exégèse et dialectique. Cf. Harder, *in: Les sources de Plotin*, p. 330; cf. Dodds. *Tradition and personal achievement*, p. 7. Remarquons que la préoccupation plotinienne est avec le *sens* du texte, non avec la littéralité. Néanmoins, il ne s'agit pas de placer l'exégèse plotinienne dans le tableau commun de l'exégèse allégorique. Porphyre ne l'encadre même pas de cette manière, disant seulement que: « Jamais il ne lisait un texte purement et simplement ; il lui ajoutait des spéculations personnelles et originales et des explications dans l'esprit d'Ammonius » (*Vita*, 14); cf., encore, *Vita Plotini*, 13; cf. J. Pépin. *Philologos/philosophos*, p. 448s.

³² Éclaircir ce qui est obscur dans les philosophes antérieurs trouve un strict parallèle avec la progression méthodologique de l'*Éthique à Eudème*, 1216b 32-36. Une comparaison analytique avec les passages des traités 10 et 45 mentionnées se montre fertile du point de vue de ce qui caractérise l'exégèse.

³³ Cf. toute la discussion des conceptions d'éternité et de temps dans les chapitres 1-10, suivie de la présentation de sa conception, articulée comme exégèse du « temps comme image de l'éternité » du *Timée*.

³⁴ « (...) μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν » (10 [V 1], 8, 12-14).

comme des critères fournis par le *lógos* spéculatif, qui guident l'investigation exégétique.

a) *Autour d'une exégèse dialectique: encore à propos de III 7 [45], 1.*

1. Avec difficulté, en considérant le texte du traité 45 en question, nous pourrions dire que l'attitude dont le contour est un essentiel prisme investigatif (savoir par soi-même ce qui est le vrai), serait donnée par le philosophe malgré lui. Et c'est dans ce sens que la propre reconnaissance de la nécessité de la dialectique conduit l'exégète à une nécessité d'obtenir un *contact* intellectuel avec la réalité investiguée³⁵.

Reprenons le passage 45 (III 7), 1, 13-18 : « (...) *par nous-mêmes*, obtenir une compréhension adéquate ». Il est donc nécessaire de situer chaque terme de connaissance et d'investigation philosophique à sa place (*τόπος*) propre afin que l'investigation soit réalisée selon des critères méthodologiques sûrs³⁶. Et c'est dans ce sens que la considération de l'exercice dialectique tel qu'exposé dans le traité 20 devient essentiel pour une compréhension plus précise de ce que Plotin prétend dans sa perspective méthodologique. Dès lors, considérer le triduum des traités 10, 20 et 45 est pertinent pour une telle analyse. Ceci signifie de considérer la dialectique à l'intérieur de l'exégèse, en considérant son caractère d'investigation.

2. Comme il est dit au chapitre 4 du traité 20 (I 3), la dialectique procède au moyen de questions et de réponses qui ont pour but de démontrer la nécessité logique d'une thèse. Il s'agit de questionner et d'argumenter autour d'un problème qui doit être investigué, en visant une réponse qui permet d'établir les prémisses nécessaires pour la résolution d'un problème initial présenté. La dialectique vise à investiguer, par le discours, ce qu'est chaque chose, en établissant l'identité et la différence (cf. 4,

³⁵ Cf. F. Schoroeder. *Synousia, synaisthaesis and synesis*. Presence and dependence in the plotinian philosophy of consciousness. *ANRW*, p. 679s.; Szlezák, *op. cit.*, p. 17, note 25; cf. Hadot, *ibid.*, p. 43; *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 94s. La notion de *contact* intellectuel avec la réalité investiguée renvoie à *Phédon*, 79d; *Rép.* 490b; 585c; 611e; *Phèdre* 249c, *Timée* 90a.

³⁶ Cf. B. Collete. *Dialectique et hénologie chez Plotin*, p. 84-95; J.-B. Gourinat. *Plotin. Sur la dialectique, passim*.

1-5)³⁷. Ce discours dialectique est conçu de telle manière que les questions initiales présentées puissent revenir plusieurs fois, donnant à l'investigation philosophique (ζήτησις) la forme d'un cercle ou d'une spirale. Dans cette structure, le dialecticien plotinien est obligé à parcourir, par lui-même, les méandres d'un itinéraire discursif qui n'est pas linéaire, retournant constamment à des points antérieurs afin de s'appuyer sur eux pour qu'il puisse aller de l'avant dans le parcours démonstratif³⁸. L'idée de dialectique acquiert un rôle particulièrement relevant dans ce contexte, étant donné que la méthode doit s'appliquer précisément au type de *pragma*³⁹ (l'« objet », c'est à dire, le thème de l'investigation) qu'elle prend, ainsi que sur le mode d'appréhension spécifique de chaque *pragma* en question. Le mode d'appréhension doit être le plus adéquat possible à son *pragma*. Le contexte de 20 (I 3), 5, 10-12 indique l'unité réalisée par la dialectique entre les « théorèmes » et « règles » (θεωρήματα καὶ κανόνες : 10) et les choses mêmes (τὰ πράγματα : 13). Elle est la méthode qui permet d'opérer les synthèses, les connexions et les distinctions (καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ : 20 (I 3), 5, 3). Par exemple, ceci est la procédure de la première partie 45 (III 7), pour analyser les diverses conceptions du temps.

Nous pouvons considérer que ce type de procédure opère de mode particulier dans ce contexte de la méthodologie plotinienne, qui est l'interprétation de ce que les vénérables anciens⁴⁰ ont dit à propos de la question investiguée⁴¹. Elle a pour but de

³⁷ Le caractère exégétique de ce passage du traité 20 se réfère à *Rép.* 534b-c. A propos de la dialectique comme l'« art de bien interroger et répondre » dans ce contexte de la *République*, cf. M. Dixsaut *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, chap. II. Sur la critique de Plotin sur le nivellement entre logique et dialectique chez les stoïciens, cf. G. Leroux. *Logique et dialectique chez Plotin. Enn. I, 3*. Cf., aussi, pour une comparaison ample concernant les modèles platoniciens et plotiniens de dialectique, J.-M. Charrue. *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion. Platon et Plotin*, particulièrement, p. 265-422.

³⁸ Cf. P. Hadot. *Philosophie, exégèse et contresens*, p. 147s. Cf. A. Schniewind. *L'Éthique du sage chez Plotin*, p. 64. Sur la diatribe comme méthode, cf. P. Hadot. *Arrien. Manuel d'Épictète*, p. 37s.

³⁹ I 3 [20], 5, 11.13. Le terme peut posséder le sens d'un *problème*, d'une *difficulté* : II 1 [40], 2, 12. Cf. Sleeman/Pollet. *Lexicon plotinianum*, col. 887. Dans ce dernier sens, le *pragma* peut être mis en relation avec *l'enigma*, en prenant comme aporie, la difficulté qui demande l'investigation.

⁴⁰ Cf. III 7 [45], 1, 17.

⁴¹ Or, la dialectique est science et la méthode philosophique par excellence, elle est la « partie précieuse de la philosophie » (ἡ φιλοσοφία τὸ τιμιώτατον [I 3 [20], 5, 9]) ainsi que « la plus précieuse des dispositions qui existent en nous » (τιμιωτάτην οὐσαν ἔξιν τῶν ἐν ἡμῖν [20 (I 3), 5, 5-6]) Sur ces expressions, cf. B. Collete, *op. cit.*, p. 96; V. Verra. *Dialettica e filosofia in Plotino*, p. 69-71.

répondre à la perplexité causée par le noyau aporétique d'innombrables questions⁴². Ce sont des questions face auxquelles un autre qui a déjà fait le chemin doit indiquer la route, et donc, la référence aux anciens⁴³ est centrale. Le texte d'un ancien peut être identifié, dans ce contexte, avec « celui qui montre », « indique » : τοῦ δεικνύντος (20 (I 3), 3, 3)⁴⁴ la réalité intelligible investiguée. L'idée d'une *exégèse dialectique* doit être comprise dans ce sens. L'érudition de l'exégète et l'examen attentif des postures des anciens ont la fonction de constituer la dialectique qui nous conduit au savoir. Un tel examen constitue un processus dans lequel la propre position de l'interprète au sujet de la question analysée se définit ou se réarticule, une fois que la doctrine du passé se présente comme forme *d'examen*.

3. Dans l'acte de diviser et d'unir du dialecticien, l'exégèse que Platon fait des anciens dans les dialogues n'est pas une élaboration formulée de manière à ce que l'exégète platonicien n'aurait qu'à l'accepter. Il y a une exégèse, celle que Platon fait des anciens, qui est l'objet de l'exégèse, une fois que le texte platonicien est *énigmatique*⁴⁵. Les textes de Platon augmentent ou, dans la meilleure des hypothèses, ne diminuent pas notre perplexité. Ainsi, malgré des centaines de références à Platon au long des traités, elles ne dispensent pas de l'examen attentif⁴⁶. Donc, Platon parle

⁴² 33 (II 9), 10, 13; 6, 27; 45 (III 7), 1, 3; 7, 11.

⁴³ Au traité 20, une telle procédure est décrite à partir d'une gradation. Premièrement sont présentées des questions au sujet de ce qu'est l'homme qui peut *s'élever* jusqu'à la connaissance vraie (1,5). La dialectique est présentée comme une méthode d'ascension (chap.1-3)⁴³, dans laquelle il est fait référence au *Phèdre* 248d 3s, passage dans lequel Plotin lit la typologie du futur philosophe. Apparaissent les figures du *musicien* et de *l'amant*, qui se sentent attirés par la beauté de l'audition et de la vision, mais doivent se libérer au moyen du travail de *l'aphaïresis* et de la *khôrisis* (cf. 20 [I 3], 1, 29 ; 3.2).

⁴⁴ Cf. Platão. *Lettre VII*, 341a 6: *tòn deikvnynta*; cf. 50 (III 5), 1, 6; 6 (IV 8), 1, 23; 5 (V 9), 1.

⁴⁵ D'ailleurs, Plotin est pris de perplexité devant la disparité des dialogues. Reprenons le passage de 6 (IV 8), dans lequel nous lisons : « Qu'est ce que dit, finalement, ce philosophe ? Il semble qu'il ne dit pas toujours les mêmes choses de manière à ce que nous puissions appréhender facilement son intention ».

⁴⁶ Cf. 31 (V 8), 4. Comme le remarque J.M. Charrue : « Platon est, pour Plotin, en un certain sens, une source (...). Et cette source sert de mesure et de fil conducteur pour d'autres investigations. Car ceci est une condition pour toute entreprise philosophique (...). Pour être vraiment platonicien, et, plus encore, exégète, il faut constituer une investigation philosophique de mode semblable à Platon (selon sa procédure). Platon doit être reconstruit. L'exégèse est une tâche parmi les plus nobles, les plus considérables. Elle est une fin ; un idéal » (*op. cit.*, p. 34-35).

de manière énigmatique, étant donné que le sens de *l'énigme*⁴⁷, liée au vocabulaire mystérieux comme nous le verrons, a le sens d'aporie et de difficulté⁴⁸.

b) *L'équivocité de l'énigme.*

1. Les expressions : « Disait Platon de manière énigmatique » ; « Platon a formulé par énigmes » : 19 (I 2), 3, 1; 15 (III 4), 5, 4; 13 (III 9), 1, 23; 4 (IV 2), 2, 49; 6 (IV 8), 4, 35; 43 (VI 2), 1, 27; 22, 1 e 13; 39 (VI 8), 19, 14; 9 (VI 9), 9, 31 sont récurrentes dans les passages explicitement exégétiques. Le terme *énigme*⁴⁹ gardera le sens d'une parole au contenu crypté, en assumant le rôle de *terminus technicus*⁵⁰ dans l'exégèse plotinienne, en se rapportant à des textes aporétiques de Platon. Ce terme

⁴⁷ Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 150-154.

⁴⁸ Cf. à ce propos Szlezák, *op. cit.*, p. 69s. J. Pépin (cf. *Mythe et Allégorie*) inscrit l'analyse du mythe dans le contexte de l'exégèse allégorique : dans ce cas, l'interprétation des récits mythiques qui constitue une philosophie du mythe, qui est indissociable du caractère approximatif de l'image aussi bien que du langage métaphorique. Ceci est valable, surtout, quand nous parlons du Un comme quelque chose d'ineffable, en étant nécessaire l'utilisation de l'image, de l'allégorie et du mythe afin d'exprimer ce qui est en dehors du contexte de la langue propositionnelle. Pépin fait appel au texte 9 (VI 9), 4, 11-13 : « Voilà pourquoi Platon dit (*Parm.*, 142a) que nous ne pouvons pas *dire* ni *écrire* quelque chose sur Lui. Mais nos mots et nos écrits se dirigent à Lui, elles nous font *abandonner le langage* ». C'est de là, la nécessité de l'utilisation de l'image. Le mythe suggère une vision voilée, imprécise des mystères. Le philosophe devra interpréter le symbole, mais celui-ci se renvoie à la propre procédure philosophique de Plotin, son « philosopher » par images. Retirer le voile ne signifie pas comprendre complètement une réalité, mais l'instauration d'un processus de recherche relatif aux termes de *l'énigme* à être déchiffré. Cette perspective qui égalise le mythe à l'image ne semble pas correspondre aux niveaux d'explicitation de la vérité présents dans 10 (V 1). Les discours philosophiques disent le vrai, dans le contexte du traité 10, à propos des hypostases, de manière de plus en plus claire et précise. Il faut préserver la distinction fondamentale entre *mythos* et *lógos*, en considérant l'excellence du deuxième sur le plan de l'investigation philosophique. Bientôt nous allons voir le sens philosophique que Plotin imprime au terme *énigme*, pris du vocabulaire mystérieux. D'ailleurs, ceci est une procédure récurrente dans les traités, d'employer le vocabulaire des mystères avec un sens philosophique, c'est-à-dire, pour exprimer des problèmes, concepts et profils de réalités investiguées. Cf., par exemple, 9 (VI 9), 11.

⁴⁹ Le terme se rencontre spécifiquement dans 9 (VI 9), 11, 28.

⁵⁰ Cf. Szlezák, *op. cit.*, p. 50; Charrue. *Plotin, lecteur de Platon*, p. 32. Un cas paradigmatique qui se rapporte au terme *énigme*, appartenant au vocabulaire de l'exégèse, est précisément la formule platonicienne de *Rép.* 509b 9: τὸ <ἐπέκεινα οὐσίας> καὶ ταύτη νοεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως (39 [VI 8], 19, 14). La formule « au-delà de l'essence » n'indique pas le lieu où nous pourrions trouver le Un, mais seulement la direction dans laquelle il faut avancer. Elle indique, comme il a été déjà remarqué, la « route et le chemin » (9 [VI 9], 3, 4). Un tel chemin est l'exégèse même de la formulation platonicienne, les démonstrations qui nous conduisent pour le Un-Bien (20 [I 3], 1). Cf. aussi W. Beierwaltes. *Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken*, *passim*.

peut être rapporté aux termes *ainíttesthai*⁵¹ et *ainixis*⁵². Ceux sont des termes et des expressions qui font référence à une vérité non exprimée de manière explicite, mais allusive⁵³. L'énigme se réfère à ces difficultés de Plotin face au texte platonicien : 6 (IV 8), 1, 27 ; 3.2 ; 28 (IV 4), 22, 10 : « les textes de Platon augmentent ou ne diminuent pas notre embarras ».

Enigme apparaît, donc, comme étant quelque chose qui a trait aux difficultés soulevées par un processus de recherche⁵⁴. Dans ce sens, *l'énigme* souligne l'importance de la polémique philosophique. Ainsi comme le Socrate des dialogues platoniciens, Plotin, parfois, prétend travailler de manière à présenter à l'intelligence des apories et des difficultés qui exigent un parcours dialectique. Celui-ci renvoie à la ressource de l'examen doxographique que nous examinons ci-dessus. La thèse sera investiguée dans la mesure où elle s'articule aux apories soulevées par un interlocuteur dans le processus dialogique⁵⁵. Le travail de solution des apories renvoie, donc, au terme *énigme*, compris comme un élément discursif qui requiert l'investigation, la solution, la clarification, dans laquelle les significations partielles incompatibles renvoient à quelque chose au-delà d'elles-mêmes. Maintenant, nous pouvons établir la relation entre l'énigme et la dialectique, dans la mesure où l'énigme ne se rapporte pas seulement à un déchiffrement, mais à l'investigation d'une aporie⁵⁶.

2. Une telle démarche suggère quelque chose qui se rapporte à un contenu socratique du processus plotinien d'investigation. L'investigation remplit l'obligation

⁵¹ I (I 6), 8, 11; 15 (III 4), 5, 4; 50 (III 5), 2, 24; 26 (III 60), 19, 26; 4 (IV 2), 2, 49; 6 (IV 8), 1, 21; 10 (V 1), 7, 33; 31 (V 8), 4, 26; 43 (VI 2), 22, 13; 9 (VI 9), 9, 31; 11, 27.

⁵² 39 (VI 8), 19, 14.

⁵³ En apparaissant, parfois, à côté d'expressions moins habituelles avec *hypophaínein* et *hypodeiknyntai*: 19 (I 2), 3, 1; 6 (IV 8), 4, 35; 49 (V 3), 6, 41; 43 (VI 2), 1, 27. 29.

⁵⁴ Dans le contexte des dialogues, Platon fait se référer Socrate à ce terme pour qualifier les réponses de l'interlocuteur ou les solutions proposées par telle ou telle personne avec laquelle il dialogue. Cf. *Charmide*, 161a-162b ; *L'apologie de Socrate* 27a ; *Théétète*, 152c ; *Rép.* I 332b 12 ; V 479c.

⁵⁵ Cela peut se référer, comme nous l'observons déjà, à la pratique scolaire de Plotin. Porphyre relate dans la *Vita* : « Si *Porphyre* ne m'avait pas posé des questions je n'aurais pas d'apories à résoudre, et je n'aurais rien à dire qui puisse être écrit » (*Vita*, 13, 15-17).

⁵⁶ C'est dans ce sens que nous observons que l'énigme ne possède pas un sens univoque dans *les Ennéades*.

du trouver par soi-même, de connaître intérieurement, la vérité que d'autres ont rencontrée⁵⁷.

L'énigmatique, le dit, la formule ne contient pas l'objet, pointe vers lui : elle indique quel chemin et quelles règles suivre pour se diriger vers le thème en question⁵⁸. De cette façon, le *contact* avec la réalité ne semble pas pouvoir être substitué par la répétition du dogme tout court⁵⁹. C'est précisément cette nécessité d'investigation permanent, immanente à l'examen des doctrines des anciens, qui fait que l'exégèse plotinienne soit une *exégèse dialectique*.

Remarques en guise de conclusion

Il est nécessaire, en un certain sens, d'être platonicien pour comprendre le texte platonicien, car le semblable se connaît par le semblable⁶⁰. Toutefois, l'interprétation est un discours de l'âme, une tâche dianoétique qui vise la solution des apories, en s'entrelaçant avec l'exercice de la dialectique. Il s'agit de quelque chose qui requiert une recherche et une solution - la réponse est le terme d'un long processus d'investigation provenant du moment *énigmatique* ou aporétique. De tels moments se renvoient, donc, au dynamisme interne du philosophe, que nous voyons dans la forme par laquelle les traités sont articulés. Ce qui se rencontre comme réponse *n'est*

⁵⁷ Cf. 6 (IV 8), 1, 16-17

⁵⁸ Comme le remarque Eon : « L'énigme est simultanément obstacle et instrument ; obstacle, parce qu'elle propose une vérité en elle-même (...) ; mais instrument parce qu'elle exige une investigation de la vérité au-delà des mots, de l'intuition qui est au centre du discours. Néanmoins, le moyen par lequel cette investigation est réalisée est le discours lui-même, alors pour atteindre la signification suggérée il faut développer les termes de *l'énigme* (...) » (*op. cit.*, p. 276).

⁵⁹ Il s'agit ici d'un rappel de la présence du scepticisme dans *Les Ennéades*. Non qu'il soit assumé par Plotin, mais ce qui est présent est précisément la procédure sceptique, pris come *recherche*, et la possibilité de mobiliser des arguments sceptiques au sujet de plusieurs positions philosophiques, tels que la connaissance sensible et l'ineffabilité du Un. La bibliographie n'est pas étendue à ce propos, cf. R. Wallis. Scepticism and Neoplatonism, in: *ANRW*, II, vol. 32.2, 1987, p. 911-954; Ian Crystal. Plotinus on the structure of self-intellection. *Phronesis*, 43, 3, 1998, p. 265-286; D. O'Meara. Scepticisme et ineffabilité chez Plotin, in: M. Dixsaut (dir.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin, 2003, p. 91-98; W. Kühn. Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (49 [V 3], 5, 1-17). In: *ibid.*, p. 229-266.

⁶⁰ Voir cette coïncidence dans la compréhension de la sagesse de l'intelligible que nous avons remarqué à propos de 10 (V 1).

*pas seulement du contenu de doctrine*⁶¹, mais pour le moins, comme résultat d'un processus démonstratif. Il est possible d'affirmer, avec Beierwaltes, l'existence d'un « double jeu entre l'identification avec la tradition philosophique et l'innovation, dans le sens d'une pensée propre et originale »⁶². Mais il convient d'ajouter un commentaire à ce propos : il s'agit d'une innovation « non intentionnelle », car l'opposition entre « l'autonomie » et « l'orthodoxie » est inopérante et vide. Il y a une investigation philosophique qui ne se préoccupe en aucune manière avec le signe de l'originalité, une compréhension différente serait anachronique.

L'exercice de l'acte de philosopher ainsi compris est toujours une « remémoration » d'une tradition réfléchie et discursivement explicitée de la réalité qui articule la décision de philosopher, définissant le champ conceptuel de l'exégèse plotinienne. L'activité philosophique, en se construisant comme exégèse, peut être comprise comme un exercice qui instaure un jeu d'implications réciproques entre *anámnêsis* et *zêtesis*. Dans ce double mouvement de remémoration pensante elle réinvente les problèmes qui lui donnèrent origine. L'histoire de la Philosophie est réintégrée dans l'exercice du philosophe. Ainsi, la tradition s'entrelace à l'acte de penser philosophiquement soit en investiguant, soit en enseignant, soit en discutant des questions. Ce mouvement est intrinsèque à l'exercice du philosophe, quelque soit le champ auquel il s'applique, en exprimant la dialectique du *anamnétique* et du *noétique*, de la remémoration et de la réflexion.

La pratique scolaire et exégétique de la philosophie se réalise à l'intérieur de l'activité de la raison interrogatif. Une telle dynamique à la recherche de réponses, et de celles-ci émergent de nouvelles questions, traduit la courbe de la vie philosophique elle-même. Philosopher en direction à ce qui est « au-delà de l'essence » (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [cf. *Rép.* 509b9]), en cherchant la précision dans la lecture des textes, de manière interrogative et spéculative. Tel est la façon dont le *lógos* plotinien se constitue dans la dynamique de sa vie.

⁶¹ Au contraire de cette position, de Schwyzer : « Platon semble être pour Plotin presque infaillible. (...) Plotin ne cherche pas d'aporées dans Platon, mais des solutions de ses propres apories, pas une méthode, mais une doctrine » (*Plotinos*, RE, col. 550-551).

⁶² Beierwaltes. Il paradigma neoplatonico nella interpretazione di Platone, p. 27-28.

BIBLIOGRAFIA

I. PLOTINO.

PLOTINI OPERA. Ed. P. Henry e H. R. Schwyzer (3 vols.). *Editio minor*. Oxonii e typographeo clarendoniano, 1964-1983.

PLOTINI OPERA OMNIA cum latina Masilii Ficini interpretatione et commentatione. Fac-símile da edição de Pietro Perna, 1580. Introdução de Stéphane Touissant. Lucca, San Marco Litotipo/Société Marcile Ficin, 2011.

OEUVRES COMPLÈTES. Traité 1. Texte grec de Lorenzo FERRONI, Introduction, traduction, commentaire et notes sus la direction de Jean-Marc NARBONNE. Paris, Les Belles Lettres, 2012.

OEUVRES COMPLÈTES. Traités 30 (III 8) [Sur la contemplation]; 31 (V 8) [Sur la beauté intelligible]; 32 (V 5) [Sur l'Intellect et que les intelligibles ne sont pas hors de l'Intellect, e sur le Bien]; 33 (II 9) [Contre les gnostiques]. Texte grec de Lorenzo FERRONI, Introduction, traduction, commentaire et notes sus la direction de Jean-Marc NARBONNE. Paris, Les Belles Lettres, 2021.

ENÉADAS. Introduction, traduction, commentaire et notes de J. Igal (3 volumes). Madrid, Gredos, 2001.

ENÉADAS. Textos essenciais. Introduction, traduction, commentaire et notes de Maria Isabel Santa Cruz e M. I. Crespo. Buenos Aires, Colihue, 2007.

ENNEADES. Introduction, traduction, commentaire et notes de E. Bréhier (7 volumes). 7^a ed. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

TRAITÉS. Introduction, traduction, commentaire et notes sus la dir. de L. Brisson e J.-F. Pradeau (9 vols.). Paris, Flammarion, 2002-2010.

TRAITÉ 9. Introduction, traduction, commentaire et notes de P. Hadot. Paris, Cerf, 1994.

ENNEADI. Trad. e notes de R. Radice. Milano, Mondadori, 2003.

ENNEADI. Trad. e notes de M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguitti e F. Morani. 2 vols. Torino, UTET, 1997.

ENNEADS. Introduction, traduction, commentaire et notes de A. H. Armstrong (7 volumes). Harvard University Press, 2000.

TRAITÉS. Introd., trad., comentário e notas sob a dir. de P. Hadot. Paris, Cerf, 1994-2010.

PLOTINS SCHRIFTEN. Introduction, traduction, commentaire et notes de Harder/Beutler/Theiler (13 vols.). Hambourg, Felix Meiner, 1956-1971.

CILENTO, V. *Paideia antignostica*. Firenze, Le Monnier, 1971.

GOURINAT, J.-B. Plotin. *Traité 20. I, 3. Sur la dialectique*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques - Les écrits de Plotin »), 2016.

MEIJER, Ph. *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9). An analytical commentary.* Amsterdam, Gieben, 1994.

VORWERK, M. *Plotins Schrift "Über den Geist, die Ideen und das Seiende". Enneade V 9 [5].* München/Leipzig. K. G. Saur, 2001.

II. OUTROS AUTORES.

ARMSTRONG, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.*

ATHANASSIADI, P. *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius.* Paris, Les Belles Lettres, 2006.

BEIERWALTES, W. Il paradigma neoplatonico nella interpretazione di Platone, in: -----, *Selbsterkenntnis als sokratischer Impuls im neuplatonischen Denken*, in: *Catena aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2017, p. 137-154.

BRISSON, L. Plotinus' style and argument, in: REMES, P.; SLAVEVA GRIFFIN, S. (ed.). *The Routledge Handbook of Neoplatonism.* London/New York, Routledge, 2014, p. 126-144.

-----, *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes.* 2ª ed. Paris, Vrin, 2005.

CHARRUE, J.-M. *Illusion de la dialectique et dialectique de l'illusion. Platon et Plotin.*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

-----, *Plotin, lecteur de Platon.* Paris, Les Belles Lettres, 1978.

CHIARADONNA, R. Egesi e sistema in Plotino, in: NESCHKE-HENTSCHKE, A (dir.). *Argumenta in dialogos Platonis.* Vol. 1 : *Platonsinterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.* Basel, Schwab Verlag, 2009, p. 101-118.

CLARK, S. R. L. *Plotinus. Myth, Metaphor, and Philosophical Practice.* Chacago/London, The University of Chicago Press, 2016.

COLLETE, B. *Dialectique et hénologie chez Plotin.* Bruxelles, Ousia, 2002.

CRYSTAL, I. Plotinus on the structure of self-intellection. *Phronesis*, 43, 3, 1998, p. 265-286.

DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon.* Paris, Vrin, 2001.

DODDS, E. R. Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus. *The Journal of Roman Studies*, vol. 50, I-II, 1960, p. 1-7.

DONINI, P. Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica, in: *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy.* Ed. de M. BONAZZI. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 211-282.

EON, A. La notion plotinienne d'exégèse. *Revue Internationale de Philosophie.* Vol. 24, 92 (2), 1970, p. 252-289.

FERRARI, F. Egesi, commento e sistema nel medioplatonismo, in: NESCHKE-HENTSCHKE, A (ed.). *Argumenta in dialogos Platonis.* Vol. 1 : *Platonsinterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.* Basel, Schwab Verlag, 2009, p. 51-76.

HADOT, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique.* Paris, Vrin, 2006.

- HADOT, P. Philosophie, exégèse et contresens, in : *Études de philosophie ancienne*. Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 3-10.
- Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque, in : *ibid.*, p. 27-58.
- *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, Gallimard, 1997.
- *Arrien. Manuel d'Épictète*. Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- KÜHN, W. Comment il ne faut pas expliquer la connaissance de soi-même (49 [V 3], 5, 1-17), in: *ibid.*, p. 229-266.
- LE BOULLUEC, A.; SOARES SANTOPRETE, L. G.; TIMOTIN, A. (ed.). *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2020.
- LEROUX, G. Logique et dialectique chez Plotin. *Enn. I, 3. Phoenix*, 28, 1974, p. 180-192.
- O'MEARA, D. Scepticisme et ineffabilité chez Plotin, in: M. Dixsaut (dir.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin, 2003, p. 91-98;
- PEPIN, J. Philologus/philosophus, in: L. BRISSON et al. (ed.). *Porphyre. La Vie de Plotin*. Paris, Vrin, 1982, p. 477-502.
- *Mythe et allegorie: les origines grecques et les contestations judéo-chéthiennes*. Paris, Aubier, 1958.
- RIST, J.M. *Plotinus : the road to reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- SCHNIEWIND, A. *L'Éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris, Vrin, 2003.
- SCHOROEDER, F. *Synousia, synaisthaesis and synesis*. Presence and dependence in the plotinian phylosophy of consciousness, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, vol. 32.2, 1987, p.
- SCHWYZER, H. R. *Plotinos, Paulys Realenziklopedie*, col. 550-551.
- SMITH, A. The non-commentary tradition, in: REMES, P.; SLAVEVA GRIFFIN, S. (ed.). *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. London/New York, Routledge, 2014, p. 115-125.
- SZLEZAK. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*
- VERRA, V. *Dialettica e filosofia in Plotino*. Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- VV. AA. *Les sources de Plotin*. Genève, Fondation Hardt, 1957.
- WALLIS, R. Scepticism and Neoplatonism, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, vol. 32.2, 1987, p. 911-954.