

# Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme  
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

---

2022

### Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

### Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

### Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

### Peer Review Criteria

*Studia graeco-arabica* follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

### Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it).

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona ([cristina.dancona@unipi.it](mailto:cristina.dancona@unipi.it))

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

*Studia graeco-arabica*. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

### Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1853, f. 186v

# Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i> .....	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i> .....	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i> .....	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i> .....		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i> .....	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i> .....	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i> .....	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i> .....	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i> .....	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup> siècle)</i> .....	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i> .....	»	181
<i>Index of Manuscripts</i> .....	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i> .....	»	242
<i>Index of Modern Names</i> .....	»	245

# *Fabriquer le cosmos*

## *La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques*

Isabelle Koch

### *Abstract*

Plotinian cosmology is based on a re-reading of the *Timaeus*, rejecting the anthropomorphic model of crafting, and making the Intellect the true demiurge, against the literal interpretations of this figure that Medioplatonism had developed. The world is a “natural” image of the intelligible model, generated like a reflection in a mirror. The catoptric model brings about a radical overturn of the craft model of world production: it eliminates not only anthropomorphic mediation, but absolutely all mediation, since it is by their sheer existence that the Forms produce a corporeal image of themselves. However, Plotinus does not confine himself to such a minimalist scheme of cosmological explanation. Instead, he multiplies other mediating instances between the Intellect and its sensible product: the Forms, the Soul hypostasis, the Soul of the world, Nature, different kinds of reasons. I will seek to show that the hierarchy of these producing powers, while it is based on the metaphysics of processive degrees, also proposes a rearrangement, rather than an elimination, of the elements provided by the demiurge of the *Timaeus*.

La cosmologie plotinienne est indissociable d’une réappropriation novatrice du *Timée*, texte central dans les *Ennéades* comme dans toute la tradition platonicienne lorsqu’il est question des causes de l’univers physique. Cette réappropriation, on le sait, passe par une éviction: éviction, sinon de la figure du démiurge, du moins de son interprétation littérale, telle que le médioplatonisme avait pu la développer. Comme le résume Dominic O’Meara, Plotin hérite de l’Ancienne Académie deux modèles cosmologiques, qui sont également présents dans son œuvre, mais qui y reçoivent des statuts très différents:

Selon le modèle de la mise en ordre, c’est-à-dire le modèle du démiurge, de l’artisan, il y a au fond deux composantes opposées au départ: la raison et le désordre. Selon le modèle de la dérivation, en revanche, il n’y a, au début, que l’Un, dont le mal est finalement dérivé. Le modèle démiurgique appartient à l’école traditionnelle du platonisme, qui se fonde sur l’interprétation du *Timée*; le modèle de la dérivation vient plutôt du néopythagorisme mathématisant, qui renvoie au platonisme pythagoricien de l’Académie et à la soi-disant ‘doctrine non écrite’ de Platon. Les deux modèles apparaissent chez Plotin, bien qu’il veuille en réalité utiliser le modèle de la dérivation de façon radicale, et qu’il supprime ainsi le modèle démiurgique.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> D. O’Meara, “Das Böse bei Plotin (*Enn.* I 8)”, in Th. Kobusch – B. Mojsisch (eds.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pp. 33-47, cit. p. 43 (sauf indication contraire, je propose ma traduction pour les textes rédigés dans une langue moderne autre que le français). On consultera également D. O’Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Brill, Leiden 1975, pp. 68-72; id., “Gnosticism and the Making of the World in Plotinus”, in B. Layton (ed.), *Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on

Pour exprimer l'idée que Plotin, tout en mentionnant le démiurge dans ses écrits, supprime le modèle que le *Timée* a construit autour de ce personnage – un artisan qui planifie rationnellement et à l'avance la fabrication d'un objet physique, puis met à exécution son plan en usant d'instruments pour façonner une matière –, plusieurs commentateurs recourent à des formules mi-archéologiques mi-médicales: le démiurge chez Plotin n'est qu'un "vestige d'un autre temps",<sup>2</sup> "un organe vestigial dans le corps de la pensée platonicienne",<sup>3</sup> "une enflure gênante dont il faut se débarrasser".<sup>4</sup> Bien que le choix en faveur du modèle de la dérivation conduise à ôter toute signification à l'artisan divin dans sa propre doctrine, et en quelque sorte à le neutraliser, cependant "il est peu probable que Plotin ait envisagé la chirurgie radicale du platonisme qu'impliquerait le fait d'enlever le démiurge";<sup>5</sup> "une excision du démiurge hors de son système était par conséquent hors de question".<sup>6</sup> Comme on le sait, Plotin conçoit son activité philosophique comme une exégèse fidèle des textes anciens,<sup>7</sup> et au premier chef des textes de Platon. Il ne saurait donc y avoir une suppression pure et simple du démiurge: dès lors que Platon parle du démiurge, et qu'il en parle souvent, notamment dans le *Timée*,<sup>8</sup> Plotin se doit de le mentionner. Mais il le fait en ôtant complètement à ce motif, central dans le "discours vraisemblable" de *Timée*, les caractéristiques qui étaient les siennes dans ce récit cosmologique, et le vide de son sens.<sup>9</sup> C'est ce que suggère la métaphore de l'organe vestigial, dont il n'y a pas ablation mais qui, de fait, ne sert plus à rien dans l'organisme auquel il appartient encore de façon toute superficielle.

---

Gnosticism at Yale [New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978], vol. 1, *The School of Valentinus*, Brill, Leiden 1980, pp. 369-78. Voir aussi A. Michalewski, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven U.P., Louvain 2014, p. 185: "Plotin n'a plus besoin du détour par une cosmologie artificialiste et la figure d'un démiurge-artisan n'est plus nécessaire. Il développe son interprétation du *Timée* dans le cadre, d'origine pythagoricienne, de la dérivation de toutes choses depuis l'Un. [...] La genèse du monde est une conséquence de la dérivation de toutes choses depuis la puissance de l'Un-Bien: la fonction médiatrice de l'artisan n'a donc plus de raison d'être".

<sup>2</sup> J. Opsomer, "A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus", in Th. Leinkauf – C. Steel (eds.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven U.P., Louvain 2005, pp. 67-102, en particulier p. 68.

<sup>3</sup> L. Gerson, *Plotinus*, Routledge, Londres - New York 1994 (Arguments of the philosophers), p. 56.

<sup>4</sup> E. Song, "Plotinus on the World-Maker", *Horizons: Seoul Journal of Humanities* 3/1-2 [Special Issue: *Demiurge: The World-Maker in the Platonic Tradition*] (2012), pp. 81-102, en particulier p. 81.

<sup>5</sup> Gerson, *Plotinus* (cité *supra*, n. 3), p. 57.

<sup>6</sup> Opsomer, "A Craftsman and his Handmaiden" (cité *supra* n. 2), p. 69.

<sup>7</sup> Voir la déclaration bien connue de *Enn.* V 1[10], 8.10-14.

<sup>8</sup> D'après l'*index fontium* qui clôt l'*editio minor* de Paul Henry et Hans-Rudolph Schwyzer, complété par les fontes, Plotin se réfère près de 300 fois au *Timée*, ce qui en fait le dialogue le plus présent dans les *Ennéades* (P. Henry – H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, vol. 3, Oxford U.P., Oxford 1982, pp. 326-73 et pp. 291-303). Voir I. Koch, "L'exégèse plotinienne des Dialogues", in A. Balansard – I. Koch (eds.), *Lire les Dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, Academia Verlag, St. Augustin 2013, pp. 59-83, en particulier p. 60.

<sup>9</sup> Voir D. Montet, "Le Démiurge, du *Timée* aux *Ennéades*. Question des causes et théorie des principes", *Kairos* 16 (2000), pp. 209-226, ici p. 215: "On peut aussi se prendre à soupçonner que, sous une fidélité terminologique, l'Intellect démiurge plotinien n'a plus grand chose à voir avec son homologue platonicien". Ou encore Michalewski, *La puissance de l'intelligible* (cité *supra*, n. 1), p. 186: "[Le démiurge] ne serait-il alors qu'un mot, une coquille vide? Est-il encore légitime d'appeler 'démiurge' un dieu qui non seulement ne travaille pas, mais surtout n'exerce aucune activité dirigée vers le monde?"

Certains commentateurs considèrent toutefois que le démiurge conserve un intérêt véritable aux yeux de Plotin, au-delà de la simple révérence due à Platon, dans le cadre des débats qu'il a entretenus avec les Gnostiques. Si le démiurge, dans les *Ennéades*, a "plus qu'une simple existence fantôme", et "émerge dans la controverse anti-gnostique de Plotin comme la figure principale",<sup>10</sup> ce serait contre la cosmologie gnostique, selon laquelle le monde sensible est l'œuvre d'un créateur arrogant et ignorant, qui a produit un univers mauvais que l'on doit fuir. Sans développer cette lecture ni entrer dans les discussions qu'elle a suscitées,<sup>11</sup> j'examinerai plutôt dans cette étude si, indépendamment de la polémique anti-gnostique et dans le strict cadre de la conception plotinienne de la causalité, le maintien de l'idée d'une démiurgie des principes a un sens au-delà du simple respect de la lettre platonicienne. Il est certes indubitable que pour Plotin le monde n'est pas fabriqué par un artisan divin, dont l'œuvre impliquerait une séparation temporelle entre une phase de conceptualisation planificatrice et une phase de réalisation gestuelle et technique. Pour autant, comme on le verra, Plotin choisit non pas de minimiser mais de pluraliser les applications de ce terme. Si le titre de démiurge est presque systématiquement réservé à l'Intellect, dont il est rappelé que Platon l'a identifié comme tel,<sup>12</sup> la *δημιουργία* ou le *δημιουργεῖν* sont également accordés à d'autres causes impliquées dans l'existence du monde – *Ἡεῖδος*, l'Âme du tout, la Nature.<sup>13</sup> Si le démiurge comme créateur anthropomorphe sort du platonisme avec Plotin, la notion même de fabrication garde-t-elle un intérêt conceptuel dans la cosmologie plotinienne, et quelle relecture du *Timée* implique-t-elle?

<sup>10</sup> Song, "Plotinus on the World-Maker" (cité *supra* n. 4), p. 82. De fait, le *Traité* 33 concentre une part importante des occurrences de *δημιουργός*, *δημιουργία* et *δημιουργεῖν* répertoriées par J.H. Sleeman – G. Pollet, *Lexicon plotinianum*, Brill - Leuven U.P., Leiden - Louvain 1980, col. 234-35, ce qui est un argument de poids pour cette lecture. Sur la place de la polémique anti-gnostique dans la cosmologie plotinienne, voir entre autre P. Kalligas, "Plotinus against the Gnostics", *Hermathena* 169 (2000), pp. 115-28; J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Brill, Leiden 2011 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 11), notamment pp. 117-27.

<sup>11</sup> Voir sur cela C. D'Ancona, "Modèles de causalité chez Plotin", *Les Études philosophiques* 3 (2009), pp. 361-85; R. Chiaradonna, "Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background", in A. Marmodoro – B.R. Prince (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge U.P., Cambridge 2015, pp. 31-50. Selon eux, la critique du modèle artificialiste de la cause de l'univers est principalement animée par les débats scolaires contemporains, notamment avec les Péripatéticiens. Sa portée anti-gnostique serait un gain supplémentaire mais non une motivation majeure des arguments développés par Plotin contre une lecture littérale du démiurge. Pour d'autres, les échos qu'on peut relever entre les contemporains Numénius et Valentin rendent envisageable que, même dans le *Traité* 33, "Numénius soit visé à côté ou à propos des gnostiques" (H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", in E.R. Dodds – W. Theiler – P. Hadot *et alii*, *Les sources de Plotin*. V<sup>e</sup> Entretiens de la Fondation Hardt, Fondation Hardt, Vandœuvres - Genève 1960, pp. 159-90, ici p. 178).

<sup>12</sup> Voir Sleeman – Pollet, *Lexicon plotinianum* (cité *supra* n. 10), col. 234-35. Sur le titre de démiurge attribué à l'Intellect, voir p. ex. *Enn.* II 3[52], 18.15; II 4[12], 7.9; V 1[10], 8.5 ("selon Platon").

<sup>13</sup> Sur le *δημιουργεῖν* de *Ἡεῖδος* et du modèle: V 8[31], 7.25. À propos de l'Âme: IV 7[2], 13.6-8; VI 9[9], 1.18; V 1[10], 2.2-6; II 9[33], 18.16 (voir R. Dufour, "Le rang de l'Âme du monde au sein des réalités intelligibles et son rôle cosmologique chez Plotin", *Études platoniciennes* 3 [2006], pp. 89-102). À propos de la Nature: III 8[30], 2.8. En outre, les critiques de la conception anthropomorphique du démiurge sont utilisées pour concevoir correctement la causalité, non seulement de l'Intellect, mais aussi de l'Âme du tout (ainsi en II 3[52], 17.1-5) et de la Nature (III 8[30]). En revanche, l'Un n'est jamais présenté comme le démiurge ni comme exerçant une démiurgie: voir D. O'Brien, "Origène et Plotin sur le Roi de l'univers", in M.-O. Goulet-Cazé – G. Madec – D. O'Brien (eds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, "Chercheurs de sagesse". *Hommage à Jean Pépin*, Institut des Études Augustiniennes, Paris 2000, pp. 317-42, ici p. 331 n. 76. Sur les débats exégétiques relatifs à l'identification du démiurge plotinien (Intellect divin, intellect de l'Âme du monde, Âme du monde) et l'analyse des textes clés, voir Montet, "Le Démiurge" (cité *supra* n. 10), pp. 210-15; Michalewski, *La puissance de l'intelligible* (cité *supra* n.1), pp. 189-97.

### *Critique de l'interprétation anthropomorphique du démiurge et solutions alternatives*

Un passage du *Traité* 31 résume la logique selon laquelle Plotin entend poser et résoudre la question des causes de l'univers. Je cite le passage *in extenso* en numérotant ses principales articulations, puis le commente rapidement:

Ce monde, donc, [1] puisque nous sommes d'accord que c'est d'un autre être que proviennent son être et sa détermination (συγχωροῦμεν παρ' ἄλλου αὐτὸ εἶναι καὶ τοιοῦτον εἶναι), [2] allons-nous croire que son producteur (τὸν ποιητὴν) a conçu en lui-même la Terre en disant qu'il fallait qu'elle se tiende immobile au milieu du monde, puis l'eau, en décrétant que sa place serait sur la Terre, puis les autres choses disposées en ordre jusqu'au ciel, puis tous les vivants et toutes leurs configurations, telles qu'elles existent aujourd'hui, en déterminant pour chacun les organes internes et les membres externes? Et pensons-nous qu'après avoir ainsi organisé en lui-même chacune de ces choses, il aurait entrepris son œuvre? [3] Mais ni la conception qui serait telle n'est possible (ἀλλ' οὔτε ἡ ἐπίνοια δυνατὴ ἢ τοιαύτη) – car d'où lui viendrait l'idée de choses qu'il n'aurait encore jamais vues? –, ni, dans le cas où il la recevrait d'un autre, il ne pourrait la réaliser (ἐργάσασθαι) comme font aujourd'hui les artisans (νῦν οἱ δημιουργοὶ ποιοῦσι), en se servant de leurs mains et de leurs instruments; car c'est plus tard que viennent mains et pieds. Reste donc [4] que toutes choses existent ailleurs (πάντα ἐν ἄλλῳ) et que, puisqu'il n'y a aucun intermédiaire en raison de la proximité que l'être véritable entretient avec ce qui est autre que lui (οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος τῆ ἐν τῷ ὄντι πρὸς ἄλλο γειτονεία), une ressemblance, une image en apparaisse, pour ainsi dire instantanément (οἷον ἐξαίφνης ἀναφανῆναι ἕνδαλμα καὶ εἰκόνα ἐκείνου), [a] soit directement issue de lui (εἴτε αὐτόθεν), [b] soit du fait d'une âme à son service (εἴτε ψυχῆς διακονησαμένης) – cela ne fait aucune différence dans le cas présent – ou d'une âme d'un certain type (ἢ ψυχῆς τινος). Voilà donc, tout cela dans son entier vient de là-bas, mais là-bas, c'est en mieux; car les choses d'ici sont en outre mélangées, tandis que là-bas, elles ne le sont pas.<sup>14</sup>

Le début [1] pose le cadre théorique platonicien dans lequel est menée la discussion, en rappelant l'assertion fondamentale sur laquelle “nous” sommes d'accord: que le monde physique existe, et qu'il soit tel monde, doté de telles caractéristiques observables, voilà qui ne peut s'expliquer à partir de lui. Sa réalité et sa structure “proviennent d'un autre être”. La doctrine cosmologique dépend dès lors de la façon dont on explique cette provenance. Comment concevoir l'action de cet “autre” dont vient le monde, de ce “producteur” du monde? Est alors [2] écarté un premier modèle susceptible de répondre à cette question. Ce premier modèle consiste à concevoir la production du monde comme une fabrication analogue aux activités artisanales humaines. Issu d'une lecture littérale de la figure du démiurge dans le *Timée*, ses deux traits majeurs sont l'élaboration d'un plan de fabrication antérieur à la réalisation, et le recours à des instruments naturels (les mains) et artificiels (les outils) pour réaliser ce plan. Je ne traiterai pas ici de la critique plotinienne de ce modèle, l'anti-artificialisme de Plotin dans son interprétation du démiurge platonicien étant bien connu. Plusieurs autres passages des *Ennéades* rejettent de façon convergente les deux traits

<sup>14</sup> Plotin, *Enn.* V 8[31], 7.1-18, trad. J. Laurent modifiée. Les *Ennéades* sont citées dans des traductions diverses (principalement celles parues dans L. Brisson – J.-F. Pradeau [eds.], Plotin, *Traités*, 9 vol., Flammarion, Paris 2002-2010), le plus souvent avec des modifications.

de la démiurgie que sont la planification antérieure à l'acte, induisant une délibération, et les médiations instrumentales, présents dans les arguments énoncés ici en [2] et critiqués en [3].<sup>15</sup>

Plotin affirme ensuite que, si cette conception artificialiste du ποιητής du monde, qu'il estime avoir invalidée, ne peut répondre à la question initiale de la production de l'univers sensible "à partir d'un autre", il ne reste qu'une réponse possible: il faut admettre que, de la simple existence "ailleurs" de la réalité intelligible, découle "pour ainsi dire instantanément" l'existence d'une image de cette réalité, sans qu'il soit nécessaire de supposer le délai d'une médiation délibérative et instrumentée. Plotin formule alors deux hypothèses sur cette production instantanée ou quasi instantanée, sans planification ni technique, entre lesquelles il ne tranche pas, non par indécision mais parce que, dans le contexte, la chose n'a pas besoin d'être tranchée – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne devra pas être reprise ailleurs. La première hypothèse [a] est celle d'une production véritablement immédiate: de la réalité intelligible découle directement, du seul fait de l'existence de cette réalité (αὐτόθεν), une autre réalité, inférieure, qui en forme une image sensible. Cette première hypothèse relève de ce que j'appellerai le modèle du miroir. L'autre hypothèse [b] est celle d'une dérivation instantanée mais cependant médiée (ce qui explique peut-être l'approximation οἶον ἐξαιφνης). La production d'une image de l'intelligible, dans ce cas, requerrait, outre l'existence du modèle intelligible, le relais causal d'une âme. De cette âme, seule sa relation de sujétion à l'intelligible est pour l'instant mentionnée: elle est "à son service". Rien n'est dit sur sa nature, mais Plotin ouvre la perspective d'un travail de détermination plus précis en ajoutant que cette âme servante peut aussi être désignée comme une ψυχῆς τυπος, une "âme d'un certain type", provisoirement laissé indéterminé.

Ce texte nous offre donc non pas deux mais trois modèles: le modèle de l'artisan, le modèle du miroir et le modèle qu'on dira du "serviteur", entre lesquels Plotin précise des rapports. Premièrement, le premier est incompatible avec les deux autres. En outre, si on le rejette, on doit nécessairement adopter l'un des deux autres – en tout cas si l'on partage le postulat platonicien qui exclut toute explication immanente en posant que le monde ne peut être produit par lui-même ni par un principe qui ferait partie de lui. Enfin, la différence entre le modèle du miroir et le modèle du serviteur est provisoirement tenue pour négligeable: "Cela ne fait aucune différence dans le cas présent". On peut supposer que le "cas présent" n'est autre que la discussion en cours, centrée sur la question de savoir si, dès lors que l'on adhère au postulat platonicien déjà mentionné, on doit ou non concevoir le producteur du monde comme un artisan qui fabrique des objets en réalisant un plan préalablement conçu à l'aide d'outils qu'il manipule. Autrement dit, on peut raisonnablement expliciter ce cas ou contexte présent en l'identifiant comme débat critique, interne à la tradition platonicienne (c'est ainsi que je comprends le "nous sommes d'accord" initial), que Plotin mène contre la

---

<sup>15</sup> Sur cette critique, voir notamment F. Schroeder, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, McGill-Queen's U.P., Montreal - Kingston - Londres - Buffalo 1992, p. 36; L. Brisson, "Logos et logoi chez Plotin. Leur nature et leur rôle", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 8 (1999), pp. 87-108, ici p. 93; Montet, "Le Démiurge" (cité *supra* n. 9), pp. 220-3; Opsomer, "A Craftsman and his Handmaiden" (cité *supra* n. 2), p. 67; Ch. I. Noble – N. Powers, "Création et providence divine chez Plotin", *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales* 13 (2015), pp. 103-14 [parution originale en anglais: "Creation and Divine Providence in Plotinus", in Marmodoro – Prince (eds.), *Creation and Causation in Late Antiquity* (cité *supra* n. 11), pp. 51-70]; Chiaradonna, "Plotinus' Account of Demiurgic Causation" (cité *supra* n. 11), pp. 31-43; Michalewski, *La puissance de l'intelligible* (cité *supra* n. 1), pp. 198-200.



lecture littérale du *Timée*, développée par ses prédécesseurs.<sup>16</sup> Là où l'objectif est de rejeter la position des littéralistes et leur conception techniciste de la production du monde, il n'est pas utile de s'interroger sur les mérites respectifs des deux autres modèles ni de choisir entre eux. Pour reprendre les termes de Dominic O'Meara, il suffit de s'en tenir à une opposition binaire entre modèle démiurgique et modèle de dérivation, qui couvrirait l'ensemble des possibles explicatifs en régime platonicien. En revanche, s'agissant, au-delà de cette étape critique, de construire une nouvelle cosmologie platonicienne – non littéraliste – à partir du *Timée*, la réflexion sur ces deux modèles devient importante, car il faut alors expliquer comment la “dérivation” du monde sensible à partir de l'intelligible s'opère.

Si le *Traité* 31 nous propose deux hypothèses sur l'engendrement “instantané” du monde, c'est la seconde qui est le plus souvent développée dans les *Ennéades*. Le modèle du miroir semble ainsi avoir une fonction principalement critique, en tant qu'il est le plus opposé au modèle de l'artisan, tandis que la réflexion plotinienne sur le ποιητής du monde privilégie le modèle du serviteur, et l'utilise souvent en le raffinant et le compliquant. L'idée de sujétion ou de service s'y prête: qui est au service de quelqu'un peut déléguer à un subalterne l'exécution des ordres reçus ou des tâches demandées.<sup>17</sup> De fait, Plotin multiplie ou plutôt démultiplie les instances productrices pour articuler l'intelligible et son image, l'univers physique. Cette démultiplication opère à la fois du côté des hypostases (Intellect, Âme, Nature) et du côté des types de déterminations formelles impliquées dans la procession (Formes, raisons, raisons non premières).<sup>18</sup> L'instantanéité sans médiation du modèle catoptrique est donc le plus souvent laissée de côté au profit d'une série d'intermédiaires entre le modèle et son image, en un relais structuré comme une relation entre ce qui commande et ce qui obéit. C'est cette hiérarchie que je me propose d'étudier maintenant.

### *L'Âme du monde et son corps*

Selon la métaphysique plotinienne, la puissance productive d'un principe est corrélée à son indépendance à l'égard de ce qu'il produit. Un principe, s'il est vraiment principe, n'a rapport qu'à lui-même et à ce dont il vient, et non à ce qui le suit – Plotin dit qu'il ne “s'incline” pas. Il est une réalité dotée d'une vie plénière et puissante, conçue comme exercice perpétuel de l'acte qui la définit et qui assure comme par surcroît sa fécondité ontologique. Par cet acte substantiel, le principe engendre spontanément une réalité dérivée de lui, analysée comme son image. Cette image est l'effet nécessaire de l'être en acte de la réalité considérée, et ne présuppose aucune inclinaison du supérieur vers l'inférieur, au contraire. Ainsi, à propos de l'Intellect:

---

<sup>16</sup> Sur le démiurge médioplatonicien, voir notamment O'Meara, *Structures hiérarchiques* (cité *supra* n. 1), pp. 19-32; G. Reydam-Schils, *Demurge and Providence. Stoic and Platonic Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout 1999 (Monothéismes et Philosophie, 2), pp. 167-205; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique); J. Opsomer, “Demiurges in Early Imperial Platonism”, in R. Hirsch-Luipold (éd.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, De Gruyter, Berlin 2005 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 54), pp. 51-99; Michalewski, *La puissance de l'intelligible* (cité *supra* n. 1), pp. 47sqq.

<sup>17</sup> C'est ainsi que dans le *Traité* 52 la partie inférieure de l'Âme est dite produire “immédiatement, comme si elle en avait reçu l'ordre” (voir *infra* n. 56). Voir également les références données *infra* aux notes 34 à 44.

<sup>18</sup> Une présentation synthétique de ces hiérarchisations est donnée par Brisson, “*Logos et logoi* chez Plotin” (cité *supra* n. 15), pp. 87-108, et Michalewski, *La puissance de l'intelligible* (cité *supra*, n. 1), pp. 210-5.

L'être de l'Intellect est donc acte (*ἐνέργεια*), et il n'y a rien vers quoi son acte se tourne, mais il se tourne vers lui-même. En se pensant ainsi lui-même, il se tourne vers lui-même et il dirige son acte vers lui-même. Car, si quelque chose vient de lui, c'est dans la mesure où il est en lui-même tourné vers lui-même.<sup>19</sup>

La même thèse est appliquée à l'Âme. Sa vie propre est une contemplation perpétuelle des intelligibles, qui lui donne de posséder des images des Formes, les raisons (*λόγοι*): "L'Intellect donc possède (*ἔχει*), tandis que l'Âme du tout reçoit pour toujours et a toujours reçu (*δὲ ἡ τοῦ παντὸς ἐκομίσαστο εἰς ἀεὶ καὶ ἐκεκόμιστο*), et cela, pour elle, c'est vivre".<sup>20</sup> Que l'Âme soit et reste toujours occupée à exercer l'activité contemplative qui définit sa vie, voilà qui est constitutif de son statut de principe producteur:

Pour notre part, nous soutenons que ce n'est pas l'inclinaison qui produit, mais plutôt la non-inclinaison (*μη νεῦσιν*). Si elle [l'Âme du tout] s'est inclinée, c'est manifestement parce qu'elle a oublié les réalités de là-bas; mais si elle les a oubliées, comment peut-elle fabriquer (*πῶς δημιουργεῖ*)? Car d'où vient qu'elle produit (*πόθεν γὰρ ποιεῖ*), sinon des réalités qu'elle a vues là-bas?<sup>21</sup>

L'axiome de non-inclinaison garantit donc a priori l'indépendance d'un principe à l'égard de ses produits. Un axiome corrélatif de la théorie plotinienne de l'acte pose que si un agent a une vie propre, il ne reçoit rien en retour de ce sur quoi il agit, c'est-à-dire qu'il agit sans pâtir. Ainsi, à propos de l'Âme du tout:

Elle, en effet, elle commande (*ἄρχει*). C'est pourquoi elle est impassible (*ἀπαθής*) à l'égard des corps, alors que nous, nous n'en sommes pas maîtres (*οὐ κύριοι*). Et tout ce qui d'elle est tourné vers le divin là-haut demeure pur et n'est pas entravé, et tout ce qui d'elle donne vie au corps ne s'ajoute rien qui vienne de lui. De manière générale, en effet, ce qui se trouve dans quelque chose reçoit nécessairement l'affection de cet autre (*τὸ μὲν ἄλλου πάθημα*), tandis que lui ne lui donne en retour rien de lui-même, si cet être possède une vie propre (*οἰκείαν ζωὴν ἔχοντι*).<sup>22</sup>

"Acte second qui vient à la suite de l'Intellect",<sup>23</sup> l'Âme est une réalité véritable constituée par son *ἐνέργεια* propre, qui est contemplation des intelligibles. De cet acte contemplatif naît une réalité distincte d'elle: le tout corporel animé,<sup>24</sup> dont Plotin précise qu'il est dans l'âme qui l'engendre. Plotin fonde textuellement cette intériorité sur deux passages du *Timée* où l'Âme est dite envelopper le corps du monde ou le ciel visible. Selon *Timée*, le démiurge met l'âme dans le corps puis l'étire jusqu'à en envelopper le monde;<sup>25</sup> le corps du monde est produit par

<sup>19</sup> *Enn.* V 3[49], 7.18-23, trad. Fronterotta modifiée.

<sup>20</sup> *Enn.* IV 4[28], 13.17-18, trad. Brisson modifiée.

<sup>21</sup> *Enn.* II 9[33], 4.6-9, trad. Dufour modifiée.

<sup>22</sup> *Enn.* II 9[33], 7.15-20, trad. Dufour modifiée.

<sup>23</sup> *Enn.* IV 4[28], 16.18-19: *ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν ἐστι ψυχῆ*, ma traduction.

<sup>24</sup> Ou, plus exactement, les raisons inférieures qui l'organisent; cet aspect sera développé plus loin.

<sup>25</sup> *Tim.* 34B 3-4: "Puis, au centre de ce corps, il a placé une âme, il l'a étendue à travers le corps tout entier et même au-delà et il l'en a enveloppé (*ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῆ περιεκάλυψεν*)". Les citations du *Timée* sont données dans la traduction de Luc Brisson, *Timée / Critias*, Flammarion, Paris 1992.

“l’assemblage de tout ce qu’il y a de matériel à l’intérieur de cette âme”,<sup>26</sup> de sorte que l’âme entoure le ciel. Plotin interprète ainsi cette idée d’enveloppement:

L’Âme totale (ἡ πᾶσα ψυχή) n’est jamais née nulle part, ni n’est venue quelque part; car il n’y avait pas de lieu où venir; mais c’est le corps qui s’est approché d’elle pour y participer (τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς); c’est pourquoi elle n’est pas dans le corps et Platon ne dit pas qu’elle y est, mais que le corps est en elle. Quant aux autres âmes, elles ont un lieu d’où elles viennent – en effet, c’est de l’Âme – et un dans lequel elles vont, où elles descendent et qu’elles recherchent (κατελθεῖν καὶ μετελθεῖν); et c’est de là qu’elles remontent (ἀνελθεῖν). Tandis que l’Âme <totale> reste toujours là-haut, dans le lieu où il lui est naturel d’être.<sup>27</sup>

On peut toutefois se demander si cette indépendance, altière ou enveloppante selon les textes, de l’Âme du monde à l’égard de son corps ne repose que sur l’activité propre à l’Âme totale, qui la garde auprès des intelligibles, “là-bas”. Il semble que non. Entre aussi en jeu la stabilité du corps spécial qu’est le monde sensible, en tant qu’il enveloppe tous les corps existants. Du fait de sa totalité, l’univers n’a rapport, qu’il s’agisse d’agir ou de pâtir, à aucun autre corps qu’au sien propre, et n’est pas exposé au risque de rencontrer un obstacle: “Ce que le tout a de corporel agit et pâtit en lui-même (τό γε σωματικὸν τοῦ παντὸς δρᾶ καὶ πάσχει ἐν αὐτῷ), et rien ne lui vient de l’extérieur”.<sup>28</sup> Cette absence d’extériorité explique par exemple pourquoi, si l’univers se perçoit lui-même, en revanche il est dépourvu de toute capacité sensorielle proprement dite.<sup>29</sup>

Or, le caractère total du corps de l’univers modifie les effets normalement attendus de sa nature corporelle. Que l’univers n’ait pas de dehors signifie d’une part que rien d’extérieur à lui ne peut venir le heurter ou l’entraver, d’autre part, qu’il n’a pas de lieu où pourrait s’exercer la tendance centrifuge naturelle qui le caractérise en tant que corps.<sup>30</sup> La capacité qu’a son âme de rester au-dessus de lui et de ne pas s’incliner vers lui tient en partie à cette spécificité corporelle:

Car la constitution (σύστασις) n’a pas le même mode, pour le tout et pour chaque animal. Au contraire: là-bas, l’Âme court pour ainsi dire à la surface en ordonnant aux parties de demeurer en place (οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν), alors qu’ici, les parties, en même temps qu’elles s’enfuient (ὡς ὑπεκφεύγοντα), sont liées par un lien de second rang (δέδεται δεσμῷ δευτέρῳ) en vue de préserver l’ordre qui est le leur (εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν). Et là-bas, elles n’ont pas de lieu où fuir. Il n’est donc besoin ni de les retenir à l’intérieur, ni de les presser du dehors pour les repousser vers l’intérieur, mais la nature [du corps] demeure, depuis son commencement, là où elle [l’âme] le souhaitait.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> *Tim.* 36D 9 - C 1: μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἔτεκταίνετο; voir jusqu’à 36E 5.

<sup>27</sup> *Enn.* III 9[13], 3.1-7, trad. Laurent-Pradeau modifiée.

<sup>28</sup> *Enn.* VI 5[23], 10.36-38, ma traduction.

<sup>29</sup> Voir sur cette thèse *Enn.* IV 4[28], 24.17-25, qui accorde au tout “un sens intime de soi (συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ)”, mais lui refuse l’αἴσθησις, parce que la sensation porte sur autre chose que soi. Ce refus fait écho au choix du démiurge, dans le *Timée*, de fabriquer le corps du monde sans le doter d’organes des sens (*Tim.* 33C 1-4): les yeux, par exemple, lui auraient été inutiles “car il ne restait rien à voir à l’extérieur de lui” (*Tim.* C 1-2).

<sup>30</sup> *Enn.* VI 5[23], 10.38-39: “[...] un corps, qui par nature se fuit pour ainsi lui-même”, trad. Dufour.

<sup>31</sup> *Enn.* II 9[33], 7.27-32, trad. Dufour modifiée.

Certes, l'univers ne se donne pas à lui-même sa structure, car un corps, même total, ne peut être source d'organisation: aux matérialistes, notamment stoïciens, Plotin oppose que seule l'âme est puissance d'ordre. Mais l'univers, à la différence des corps particuliers, ne perturbe pas l'ordre qu'il reçoit de l'Âme totale et n'exige pas qu'elle intervienne sans cesse en lui, que ce soit pour l'unifier ou pour le protéger, parce qu'étant total, il n'a pas de dehors. La caractéristique de totalité annule ainsi les effets de désordre qui sont normalement induits par la tendance centrifuge de la corporéité.

C'est pourquoi l'univers demeure toujours là où l'a voulu l'Âme totale, et la laisse éternellement libre de toute préoccupation. L'ἀσכולία ne caractérise que les âmes “qui possèdent une partie”, c'est-à-dire un corps particulier,<sup>32</sup> et non le rapport de l'Âme totale au tout cosmique:

Telle est la manière dont l'univers est animé (ἐμψυχος): il a une âme qui n'est pas à lui, mais pour lui, il est dominé sans dominer, il est possédé sans posséder. En effet, il repose dans l'âme qui le porte, et il n'est rien en lui qui n'ait part à elle, comme si un filet jeté dans la mer vivait tout rempli d'eau, sans pouvoir cependant faire sien ce dans quoi il est.<sup>33</sup>

Comme le thème de son intériorité à l'âme, les implications que le caractère total du corps cosmique a, concernant son animation, sont fondées sur quelques références au *Timée*. Le démiurge a fabriqué un monde “autosuffisant”, qui se nourrit “en se consommant lui-même” (*Tim.* 33C 7 - D 1), doté d'un corps “total et complet” (ὅλον καὶ τέλειον, *Tim.* 34B 2):

En revanche le corps qui est “parfait”, “autosuffisant et autarcique” [...] a besoin de quelque chose qui est comme un bref commandement (βραχέος οἶον κελεύσματος); et comme l'âme veut naturellement être, telle elle est, et toujours, sans éprouver de désir ni être affectée. Car il n'est “rien qui en sorte et rien qui y entre”.<sup>34</sup>

Faisons un bilan. Comme le confirment ces deux séries convergentes de références au *Timée*, l'une relative à l'Âme, l'autre au corps de l'univers, l'animation cosmique opère sans immanence ni préoccupation à deux conditions. Elle est telle parce que son principe est une Âme totale qui ne descend pas, qui reste “au-dessus”, “là-bas”; et parce que le corps qu'il s'agit d'animer est corps total, englobant tous les corps et comme tel sans dehors. Un point notable est que Plotin ne semble pas accorder de précellence à l'une de ces deux conditions sur l'autre. D'un texte à l'autre, il insiste tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, sans qu'au bout du compte une priorité causale s'affirme. Il est clair que c'est plutôt la condition de totalité elle-même qui, de façon commune et simultanée, dans l'agent comme dans son produit corporel, détermine une modalité spécifique de la procession.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *Enn.* IV 8[6], 8.20-21: “Ce dont elles se soucient (ἐπιμέλονται) est une partie, et une chose défectueuse, qui a tout autour d'elle beaucoup de choses qui lui sont étrangères (τὰ ἀλλότρια κύκλω), et beaucoup qu'elle désire”. Un peu plus haut, ces âmes qui animent un corps particulier sont dites ἀσכולοὶ δὲ τῆ ἀισθήσει (l. 18), “occupées sans répit par la sensation”, trad. Lavaud modifiée.

<sup>33</sup> *Enn.* IV 3[27], 9.34-36, trad. Bréhier modifiée.

<sup>34</sup> *Enn.* IV 8[6], 2.15-19, trad. Lavaud modifiée. La dernière citation vient de *Tim.* 33C 6-7: “Car rien ne sortait du monde et rien n'y entraît d'où que ce soit, puisqu'il n'y avait rien hors de lui”.

<sup>35</sup> Il en va de même pour la partialité, qui modifie aussi bien dans l'âme que dans son corps les conditions et les conséquences de la procession: c'est à la fois parce qu'elle veut s'appartenir à elle-même que l'âme individuelle

## *L'Âme du monde et la Nature*

L'importance que Plotin donne à la condition de totalité dans sa réflexion sur l'animation cosmique a une conséquence claire: pour maintenir jusque dans l'analyse de l'univers corporel le principe ontologique général selon lequel la cause, supérieure à ce qu'elle produit, n'est pas affectée par lui en retour, il faut éliminer toute particularisation de l'action démiurgique elle-même. Par suite, l'Âme ne doit pas avoir pour fonction de former directement le corps du monde, comme le faisait le démiurge-artisan du *Timée* – formation qui ne peut faire l'économie d'une division selon la multiplicité des parties du monde –, mais d'en ordonner la totalité. De fait, les verbes qui décrivent son action sur le monde relèvent du registre du gouvernement et du commandement, plutôt que de la production ou du façonnement. Cette action est comparée à celle d'un général militaire, qui commande et auquel les soldats obéissent,<sup>36</sup> et l'Âme organise le tout par une “providence de stratège”,<sup>37</sup> comparable à la bonne administration d'une cité,<sup>38</sup> et avec une “autorité royale”.<sup>39</sup> Elle en forme la “partie directrice”<sup>40</sup> et, “tout en demeurant en-haut, elle commande”<sup>41</sup> à l'univers et le “domine toujours”.<sup>42</sup> L'aisance avec laquelle ce gouvernement du tout est exercé par l'Âme est également soulignée: le produire n'est pas “pénible”, contrairement à ce que certains ont cru,<sup>43</sup> et l'Âme le gouverne “facilement”.<sup>44</sup>

En analysant l'action de l'Âme sur le monde comme *διοίκησις* et *ἐπιστασία* plus que comme façonnement et fabrication, Plotin en élimine du même coup les difficultés liées à l'inscription effective des raisons dans une matière, qu'affrontait directement la figure artisanale du démiurge.<sup>45</sup> Car une telle inscription matérielle suppose inévitablement une pensée du particulier, de l'individuation, et peut-être une forme d'immanence de l'instance organisatrice à ce qu'elle structure. Distinguant deux façons de s'occuper du monde, dont l'une est générale et s'exerce par délégation, l'autre, particulière et œuvrant par une action directe, Plotin réserve la première à l'âme divine:

Il y a en effet deux façons de prendre soin du tout (*διττῆ γὰρ ἐπιμέλεια παντός*):<sup>46</sup> l'une, générale (*τοῦ μὲν καθόλου*), mettant en ordre par un commandement (*κελεύσει κοσμοῦντος*) avec une autorité royale qui ne se mêle pas de tout (*ἀπράγμων ἐπιστασία βασιλικῆ*), tandis que l'autre, particulière (*καθέκαστα*), le fait par une certaine production opérée

se met à gouverner un corps particulier, et parce que le corps qu'elle anime est un organisme partiel, jeté au milieu d'autres, qu'elle s'incline toujours davantage vers lui. Sur cette dialectique du particularisme, voir *Enn.* IV 8[6], 4.

<sup>36</sup> *Enn.* II 3[52], 13.27-30. O'Meara parle de “présidence désœuvrée” et donne des références dans *Structures hiérarchiques* (cité *supra* n. 1), pp. 68-9.

<sup>37</sup> *Enn.* III 3[48], 2.6: *ἐτάχθη δὲ τὸ πᾶν προνοία στρατηγικῆ*.

<sup>38</sup> *Enn.* II 9[33], 7.6: *ἐν πόλει εὖ οἰκουμένη*.

<sup>39</sup> *Enn.* IV 8[6], 2.28: *ἐπιστασία βασιλικῆ*.

<sup>40</sup> *Enn.* II 3[52], 17.7: *τὸ ἡγούμενον*, employé également en IV 4[28], 10.7.

<sup>41</sup> *Enn.* IV 3[27], 9.34: *ἄνω γὰρ μένων ἐπιστατεῖ*.

<sup>42</sup> *Enn.* IV 4[28], 10.16-17: *κρατοῦν ἀεί*.

<sup>43</sup> *Enn.* IV 4[28], 12.41: *δύσκολον*.

<sup>44</sup> *Enn.* IV 8[6], 2.22-24: *τοῦ παντός συνδιοικήσειν ῥαδίως τὸ πᾶν*.

<sup>45</sup> Sur la caractérisation de la façon dont le démiurge agit dans le *Timée*, voir p. ex. F. Karfík, “Que fait et qui est le démiurge dans le *Timée*?”, *Études platoniciennes* 4 (2007), pp. 129-50; C.S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge U.P., Cambridge 2015, ch. 2, pp. 18sqq.

<sup>46</sup> Je comprends l'*ἐπιμέλεια παντός* comme “soin du tout”, c'est-à-dire soin dont le tout cosmique est l'objet (et non comme “soin de toute chose”, selon la traduction de Lavaud).

immédiatement en personne (ἤδη αὐτουργῶ τινι ποιήσει), qui infecte (ἀναπιμπλάσα) l'agent de la nature du patient par son contact (συναφῆ) avec le patient. Or, si l'on affirme que l'Âme divine gouverne (διοικεῖν) toujours le ciel dans sa totalité de la première manière, restant au-dessus par sa partie la meilleure tandis qu'elle envoie sa puissance dernière à l'intérieur <de lui>, on ne pourra plus dire que le dieu est une cause du fait que l'Âme de l'univers <l'>a produit dans un lieu inférieur.<sup>47</sup>

La non-inclinaison de l'Âme totale, le mode altier de son administration, implique donc de distinguer en elle une partie qui reste “au-dessus” du ciel ou du monde, et une partie qui descend en lui. Dans l'ordre processif, cela revient à faire de la “dernière puissance” de l'Âme totale l'image que produit sa contemplation des intelligibles. Un passage du *Traité* 52 détaille cette articulation:

Si donc ce qu'on a dit est correct, il faut d'abord que l'Âme du tout contemple les réalités les meilleures en se portant toujours vers la nature intelligible et vers le dieu, ensuite que, lorsqu'elle en est remplie, et qu'elle en a été remplie pour ainsi dire jusqu'à ras bord, l'image qui vient d'elle (τὸ ἐξ αὐτῆς ἕνδαλμα) et qui est sa dernière partie en direction du bas (τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω) soit cet agent producteur (τὸ ποιῶν) <dont nous avons parlé>. Celui-ci est donc le dernier producteur (ποιητῆς οὖν ἔσχατος οὕτος). Au-dessus de lui se trouve ce qui en l'Âme est primordialement (πρώτως) rempli par l'Intellect. Et au-dessus de tout cela se trouve l'Intellect démiurge (νοῦς δημιουργός), qui donne également à l'Âme qui vient après lui les choses dont les traces (ἔχνη) sont dans la troisième réalité.<sup>48</sup>

La démiurgie de l'univers s'opère ainsi par une hiérarchie de “producteurs”. Le premier ποιητῆς,<sup>49</sup> c'est l'Intellect lui-même, le νοῦς δημιουργός qui déploie éternellement son acte d'auto-génération, et qui, par cet acte, produit nécessairement et sans s'incliner une image de lui. L'Âme totale, qui contemple les intelligibles et se remplit des raisons, produit à son tour une image et se trouve dans la position d'un ποιητῆς intermédiaire: si elle n'est pas désignée ainsi, le fait que sa partie inférieure soit appelée “dernier producteur” suggère qu'elle-même est un producteur, mais non ultime. Le dernier ποιητῆς est une image de l'Âme, qui est aussi sa dernière partie ou sa limite inférieure: en elle se trouvent les “traces” de ce que l'Âme totale contemple – ἔχνη désignant ici des raisons dérivées de celles dont l'Âme est pleine, “raisons non premières”<sup>50</sup> qui gouvernent le développement des organismes corporels dans le temps et

<sup>47</sup> *Enn.* IV 8[6], 2.26-35, ma traduction. Rendre ἀπράγμωνι est délicat. Bréhier glose légèrement le mot (“sans exécuter elle-même ses ordres”); Lavaud traduit par “sans intervenir” et rappelle (GF, p. 257 n. 28) que Plotin oppose cette attitude au πολυπραγμονεῖν, qui signifie l'affairement, le fait de faire mille choses (y compris ce qui ne nous regarde pas: d'où la filiation entre la πολυπραγμοσύνη et la *curiositas* chez les latins). C'est cet aspect qui inspire ma traduction par “sans se mêler de tout”.

<sup>48</sup> *Enn.* II 3[52], 18.8-16, trad. Dufour modifiée.

<sup>49</sup> Tout au moins, le premier producteur dans l'ordre de l'εἶναι. Un seul texte des *Ennéades* (III 8[30], 11.33-45) suggère que l'Un, lui aussi, peut être qualifié de ποιητῆς, mais la mention n'est pas explicite: tout comme celui qui admire les astres “pense à celui qui les a produits et le recherche, de même celui qui a contemplé le monde intelligible [...] doit lui aussi rechercher celui qui l'a produit, τὸν ἀρκείνου ποιητῆν”, trad. Pradeau. Voir les remarques de O'Brien, “Origène et Plotin” (citée *supra* n. 13), p. 329 et Montet, “Le Démiurge” (citée *supra* n. 9), p. 214.

<sup>50</sup> Ces raisons, inspirées des “raisons séminales” des Stoïciens, sont souvent désignées par la formule λόγοι οὐκ οἱ πρότεροι par Plotin; des occurrences en seront citées *infra*. Sur cet emprunt au Stoïcisme et sa “platonisation” par Plotin, voir Brisson, “Logos et logoi chez Plotin” (citée *supra* n. 15); A. Petit, “Forme et individualité dans le système

l'espace. C'est ce dernier producteur, que Plotin appelle aussi "Nature", qui exerce le second mode de l'ἐπιμέλεια παντός, le mode "particulier" et non général: à savoir, une ποίησις qui "agit en personne", αὐτουργός, et qui met en contact le producteur avec son patient d'une manière qui affecte en retour l'agent.

En faisant de la Nature l'image de l'Âme totale, Plotin élimine donc l'hypothèse selon laquelle c'est l'Âme elle-même qui "produit en quelque sorte directement (οὗτον ἐπ' εὐθείας ποιούσα) chaque être particulier, un homme, puis un cheval, ou tout autre animal, et encore une bête sauvage, et, avant eux, du feu et de la terre".<sup>51</sup> Pareilles affirmations sont "absurdes".<sup>52</sup> Outre le souci, en partie inspiré par la polémique anti-gnostique, d'assurer à cette âme une indépendance par rapport au monde qu'elle produit, l'énumération un peu décousue que fait là Plotin (un homme, un cheval, un autre animal, puis, pourquoi pas, une bête sauvage, et auparavant du feu, de la terre) signale aussi que, si la production du particulier appartenait sans autre intermédiaire à l'Âme du monde, elle en serait réduite à une sorte de production au coup par coup, incompatible avec un principe capable d'assurer l'arrangement général du monde. À cette démiurgie rhapsodique, Plotin oppose une organisation fondée sur la liaison entre "la Providence supérieure" et "la Providence qui en dérive",<sup>53</sup> selon une distinction faite par le *Traité* 48 et examinée plus loin.

Comment le rapport entre Nature et Âme du monde s'articule-t-il? Les scansions en ont été marquées par le texte distinguant l'Intellect démiurge, l'Âme du tout et le "dernier producteur".<sup>54</sup> À cette hiérarchie des principes producteurs répond celle des produits, c'est-à-dire des types de formes organisatrices: les Formes intelligibles (εἶδη) qui sont dans l'Intellect (produites par la tension de l'Intellect vers l'Un-Bien)<sup>55</sup> et que contemple l'Âme; les λόγοι (produits par la tension de l'Âme vers les Formes) dont elle se remplit; et les traces de ces raisons, produites par la Nature, qui forment la catégorie dérivée des λόγοι οὐκ οἱ πρόωτοι. C'est cette hiérarchie des produits que décrit le *Traité* 52:

Elle [i.e. "la partie qui dans l'Âme contient les raisons (τὸ ἐν αὐτῇ ἔχον τοὺς λόγους)"] produit donc d'après les Formes (κατ' εἶδη ἄρα ποιεῖ). Il faut donc qu'elle aussi, ayant reçu de l'Intellect, donne (παρὰ νοῦ ἔχουσαν διδόναι). L'Intellect dès lors donne à l'Âme du tout, et l'Âme qui vient après l'Intellect donne à son tour à l'âme qui la suit, en l'illuminant et en la modelant (ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα), et cette dernière produit immédiatement (ἤδη ποιεῖ), comme si elle en avait reçu l'ordre (ὡσπερ εἰ ἐπιταχθεῖσα ἤδη ποιεῖ). [...] Ayant reçu une puissance en vue de produire (δύναμιν εἰς τὸ ποιεῖν), et s'étant remplie de raisons qui ne sont pas les premières raisons, non seulement elle produira selon ce qu'elle a reçu, mais quelque chose sera engendré par elle, qui sera évidemment inférieur.<sup>56</sup>

---

plotinien", *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 8 (1999), pp. 109-22; R.E. Witt, "The Plotinian logos and its Stoic Basis", *Classical Quarterly* 25 (1931), pp. 103-11 (avec les réserves de O'Meara, *Structures hiérarchiques* [cité *supra*, n. 1], p. 37 n. 15).

<sup>51</sup> *Enn.* II 3[52], 16.6-8, trad. Dufour modifiée.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 36: ἄτοπα.

<sup>53</sup> *Enn.* III 3[48], 4.11: ἀκαεῖνα πρόνοια ἢ ἄνωθεν, ἣ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω.

<sup>54</sup> *Enn.* II 3[52], 18.13.

<sup>55</sup> Un des textes majeurs sur ce thème est le *Traité* 38 (VI 7[38], 13-17); voir, entre autres, I. Koch, "Entre identité et réflexivité. Sur les usages plotiniens du pronom αὐτός", in D. Doucet – I. Koch (eds.), *Autos, idipsum. Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2014, pp. 85-100, en part. pp. 93-9.

<sup>56</sup> *Enn.* II 3[52], 17.13-22, trad. Dufour modifiée.

Un texte du *Traité* 38 détaille, à travers la métaphore du dessin puis une comparaison avec la chorégraphie, la complémentarité entre Âme totale et “âme exécutrice”:

Qu’est-ce qui empêche en effet que la puissance de l’Âme du tout, puisqu’elle est une raison qui est toutes choses, ne fasse une première esquisse (προϋπογράφειν) des formes animales, avant que les puissances psychiques ne parviennent jusqu’à ces formes, et que cette pré-esquisse ne soit en quelque sorte un ensemble d’illuminations projetées en avant-coureur sur la matière (τὴν προϋπογραφὴν οἷον προδρομούς ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην εἶναι)? Ensuite, l’âme exécutrice (τὴν ἐξεργαζομένην ψυχὴν), suivant de près de telles traces, produit en découpant les traces selon leurs parties (κατὰ μέρη τὰ ἔχνη διαρθροῦσαν ποιῆσαι), et chaque âme devient ce vers quoi elle s’est approchée, en prenant elle-même la configuration appropriée (σχηματίσασα ἑαυτήν), comme le danseur qui, dans la danse, va vers le rôle qui lui a été donné.<sup>57</sup>

À l’Âme du tout appartient le dessin préparatoire, le schéma directeur sans lequel rien ne saurait être exécuté avec nécessité et sûreté, et qui est la raison de toutes choses; à l’âme exécutrice, le remplissage concret de ces esquisses, qui respecte la structure à elle donnée, qu’elle n’invente pas mais reçoit, et à laquelle, au sens propre, elle donne corps. Ce passage laisse dans une certaine indécision le statut de l’âme “exécutrice”. Parce que cette âme agit d’après les “traces”, on peut l’identifier à la Nature. Mais on peut aussi la comprendre comme multiplicité des âmes particulières, si on identifie l’ἐξεργαζομένη ψυχὴ de la ligne 13 à ce que la ligne 15 nomme simplement: ἐκάστην, “chaque âme”.

### *Le statut ambigu de la Nature*

Cette indécision marque la situation limite de la Nature, tantôt dite antérieure à ses produits, tantôt immanente à eux. La dernière puissance productrice est à la fois une vraie puissance, une et simple, et le surgissement d’une multiplicité où la vie se particularise et se divise. Cette tension s’illustre dans des textes aux assertions divergentes, que l’on peut classer en deux groupes.

Le premier groupe insiste sur les ressemblances entre l’exercice de la puissance naturelle et le gouvernement de l’Âme du tout, et, à cette fin, introduit parfois une ultime médiation entre la Nature et ses produits corporels. C’est tout particulièrement le cas du *Traité* 30: Plotin y soutient que la Nature produit par contemplation<sup>58</sup> et met en avant des analogies entre le ποιεῖν φυσικῶς et l’activité propre à l’Âme totale. La Nature produit sans instrument, qu’il s’agisse d’instruments naturels comme les mains, ou d’instruments fabriqués;<sup>59</sup> contemplant ce qui vient avant elle, elle engendre spontanément les formes corporelles,<sup>60</sup> sans raisonnement ni examen préalable;<sup>61</sup> enfin, elle produit en demeurant tout entière immobile, c’est-à-dire

<sup>57</sup> *Enn.* VI 7[38], 7.8-16, trad. Hadot modifiée.

<sup>58</sup> Voir *Enn.* III 8[30], 1.19-24 (la Nature διὰ θεωρίαν ποιεῖ).

<sup>59</sup> Voir *Enn.* III 8[30], 2.1-2.

<sup>60</sup> *Enn.* III 8[30], 4.9-10: “De moi qui ne dessine pas mais contemple, les lignes des corps (αἱ τῶν σωμάτων γραμμὰι) viennent à l’existence, comme si elles s’échappaient de moi” (ma traduction).

<sup>61</sup> Voir *Enn.* III 8[30], 3.14: sa contemplation n’est pas ἐκ λόγου, c’est-à-dire qu’elle n’a pas besoin de recourir au σκοπεῖσθαι. Voir aussi les formulations de II 9[33], 2.13-14: la Nature produit sans affairément (ἀπραγμόνως) ni réflexion (οὐκ ἐκ διανοίας), et “sans rectifier” son œuvre (οὐδέ τι διορθουμένη); voir la note de R. Dufour



sans s'incliner vers ses produits, restant en elle-même.<sup>62</sup> La Nature opère donc exactement comme les puissances intelligibles antérieures à elle, ce qui témoigne qu'elle est bien encore une *ἐνέργεια* pure, car pour agir ainsi "la Nature elle-même doit être une forme (*εἶδος*), et non être faite de matière et de forme".<sup>63</sup> Ce travail de rapprochement maximal entre Âme et Nature conduit à distinguer entre la raison qu'est la Nature et la raison que produit la Nature, qui seule vient dans la matière:

Voilà donc un indice, et un indice de poids, que dans les animaux et dans les plantes, ce sont les raisons qui produisent (*τοὺς λόγους εἶναι τοὺς ποιοῦντας*), et que la Nature est une raison qui produit une autre raison, qui est son rejeton (*γέννημα*) et qui donne quelque chose de lui au substrat, tandis que lui reste immobile (*μένοντα δ' αὐτόν*). Donc la raison qui correspond à la figure visible (*λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὀρωμένην*) est désormais la dernière; elle est un cadavre, et ne peut plus produire une autre raison; alors que la raison vivante qui est sœur de celle qui a produit la figure, et qui elle-même possède la même puissance, produit dans l'être engendré.<sup>64</sup>

Considérant qu'il s'agit là d'une doctrine tardive, que l'on retrouve dans les *Traité*s 47 et 48 et qui exprime le dernier état de la pensée de Plotin concernant le rapport entre la Nature et ce qu'elle produit, Dominic O'Meara va jusqu'à parler d'une "quatrième hypostase":

Le *logos* des traités III 2-3 constitue une quatrième "hypostase", un être distinct qui se différencie des autres êtres d'une manière plus claire que le niveau psychique inférieur qu'on rencontre dans d'autres traités.<sup>65</sup>

Dans des textes antérieurs, Plotin précisait déjà qu'il "faut affirmer que la figure que la Nature donne à l'être qu'elle façonne (*μορφὴν ἣν δίδωσι τῷ πλασθέντι*) est une forme différente (*ἕτερον εἶδος*) de la Nature elle-même".<sup>66</sup> Ici, la Nature engendre une image qui est la dernière raison, laquelle, tout en restant "immobile" (autrement dit: sans s'incliner), "donne quelque chose au substrat" – une détermination sensible, par exemple le contour. Par cet ultime intermédiaire démiurgique, il s'agit toujours de mettre le principe démiurgique à l'abri de toute influence rétroactive du sujet sur lequel il agit: en tant que puissance productrice, la Nature ne vient pas dans le substrat et n'a aucun contact avec lui.

---

sur ce verbe rare dans les *Ennéades*, qui pourrait ici faire allusion à la conception valentinienne du démiurge (GF, p. 246 n. 41).

<sup>62</sup> *Enn.* III 8[30], 2.13-15: "Il faut que, ici aussi, la puissance qui produit sans se servir de mains demeure immobile, et demeure immobile tout entière (*πᾶσαν μένει*)" (trad. J.-F. Pradeau modifiée). Sur ce chapitre, et le débat sous-jacent avec les Péripatéticiens, voir D'Ancona, "Modèles de causalité" (cité *supra* n. 11), pp. 361-85, et P.-M. Morel, "Comment parler de la nature? Sur le traité 30 de Plotin", *Les Études philosophiques* 3 (2009), pp. 387-403.

<sup>63</sup> *Enn.* III 8[30], 2.22-23, trad. Pradeau modifiée.

<sup>64</sup> *Enn.* III 8[30], 2.27-34, trad. Pradeau modifiée. La note 24 (GF, p. 56) propose de comprendre les types de raisons distingués ici par Plotin de la façon suivante: la raison qui est la Nature elle-même, la raison qui est produite par elle et à laquelle correspond la configuration visible du corps, et l'âme individuelle attachée à chaque corps vivant (dite ici "sœur" de la Nature et possédant la même puissance qu'elle). À l'appui de cette dernière identification, J.-F. Pradeau souligne que le vocabulaire de la fraternité (ou sororité) "suggère que cette troisième raison est bien une âme à son tour", car il est souvent employé pour souligner "la parenté des âmes" (renvoyant à IV 3[27], 6 et II 9[33], 18.14-17).

<sup>65</sup> O'Meara, *Structures hiérarchiques* (cité *supra* n. 1), p. 93.

<sup>66</sup> *Enn.* IV 4[28], 14.8-10, trad. Brisson modifiée.

À ces textes s'opposent ceux qui, au contraire, accusent la césure entre l'ordonnement global du monde par l'Âme et le façonnement des corps par la Nature. Les deux traits qui caractérisent cette césure sont la divisibilité de la puissance naturelle, corollaire d'une immanence de la Nature à ses produits, et la résistance de la matière, qui peut faire obstacle à l'activité productrice. Ces deux traits sont liés. Si la Nature se divise en des produits auxquels elle est immanente, cela indique que l'axiome de non-inclinaison ne s'applique plus à ce niveau processif. La Nature produit en venant elle-même dans le substrat au lieu d'y déléguer des raisons distinctes d'elle, ce qui explique qu'elle soit une puissance limitée, rencontrant des résistances. Non qu'elle ne puisse alors rien produire, mais elle engendre des corps tantôt parfaits en leur ordre, beaux et gracieux, tantôt imparfaits:

Elle [la Nature] produit certaines choses sans obstacle, d'autres, de qualité inférieure, en se heurtant à des obstacles. Celles-ci, parce qu'elle a reçu une puissance de produire et qu'elle s'est remplie de raisons qui ne sont pas les premières, non seulement elle les produira en fonction de la capacité qu'elle en a reçue, mais quelque chose viendra d'elle, et cet être, manifestement, sera de qualité inférieure. Ce sera bien un vivant, mais un vivant plus imparfait, qui supporte mal sa propre vie, parce qu'il est très inférieur, rétif, sauvage et fait d'une matière inférieure, qui est comme un sédiment déposé par les réalités qui viennent avant (οἷον ὑποστάθης τῶν προηγούμενων), un sédiment amer et qui produit de l'amertume.<sup>67</sup>

La Nature est un producteur qui peut être entravé. Autrement dit, elle est un producteur que son agir expose à être affecté en retour par ce sur quoi il agit:

Ce qui, à partir d'elle [l'Âme du monde], est réfléchi (ἐμφαντασθέν) dans la matière, c'est la Nature, à laquelle, ou même avant laquelle les réalités véritables s'arrêtent (ἐν ἧ ἴσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου), et c'est là le degré ultime de l'intelligible (ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ). À partir de là, en effet, il n'y a plus que des imitations (μιμήματα). En fait, la Nature, en s'appliquant à la matière, agit et pâtit (ποιοῦσα καὶ πάσχουσα), tandis que l'Âme du monde, qui est avant elle et dans son voisinage, ne pâtit pas en agissant, et que celle qui est encore plus haut (ἢ δ' ἔτι ἄνωθεν) n'agit ni sur les corps ni sur la matière.<sup>68</sup>

Un dernier trait est à relever concernant les passages des *Ennéades* qui insistent sur la césure entre Âme du tout et Nature. Il concerne la venue de la dernière puissance animatrice "dans" le monde, voire "dans" la matière, pour y exercer sa ποιήσις αὐτουργός. Il arrive que Plotin donne un sens très fort à cette immanence. La dispersion propre au sensible, qui caractérise un mode d'être marqué par la spatialité et la temporalité, ne reste pas extérieure au principe immédiat de l'animation mais se fonde sur une division de la puissance naturelle elle-même. La séparation entre les corps – et, dans chaque corps, entre ses parties – s'enracine

<sup>67</sup> *Enn.* II 3[52], 17.17-24, trad. Dufour modifiée.

<sup>68</sup> *Enn.* IV 4[28], 13.19-25, trad. Brisson modifiée. Brisson traduit ἢ δ' ἔτι ἄνωθεν par "ce qui est encore plus haut" (GF, p. 134) et précise à la note 101 (GF, p. 250) qu'il s'agit là, selon lui, de l'Intellect. Mais le féminin ἢ δ' ἔτι suggère plutôt que la tripartition ici opérée compare, sous le rapport de l'agir et du pâtit, la Nature, l'Âme du monde et l'Âme-hypostase (parfois appelée aussi "Âme universelle" ou "Âme pure"). Sur cette entité dont le statut n'est pas toujours clair, au point que certains commentateurs ont pu l'identifier à l'Âme du tout, voir Dufour, "Le rang de l'Âme du monde" (cité *supra* n. 13), pp. 90-2. Voir en particulier *Enn.* IV 3[27], 2.55-8: "l'âme universelle (ὄλη) [...] ne sera pas l'âme de quelque chose, mais elle existera en elle-même; elle ne sera donc même pas âme du monde" (trad. Brisson modifiée).

en effet dans une division interne aux raisons naturelles elles-mêmes. Le deuxième livre *Sur la Providence*, en retraçant le processus éternel selon lequel les raisons viennent jusqu'à nous depuis ce qui, dans l'intelligible, est pure raison ou même ὑπὲρ λόγον, montre que ce processus est une division rationnelle:

Tout ce qui, étant désormais ici, vient de là-bas, est providence, aussi bien tout ce qui est dans l'Âme pure (ἐν ψυχῇ καθαροῦ) que tout ce qui est ici dans les vivants. Et la raison vient en eux en se divisant en parties qui ne sont pas égales. De là vient qu'elle produit des êtres qui ne sont pas égaux non plus (οὐδ' ἴσα ποιεῖ), comme il en va aussi à l'intérieur de chaque vivant.<sup>69</sup>

Si, dans la semence, la présence indivise des différents organes d'un vivant encore à naître illustre parfois la compénétration et l'unimultiplicité qui règnent dans l'intelligible,<sup>70</sup> cette comparaison n'est donc que rhétorique. Là-bas, la multiplicité indivise est celle d'une intelligence vivante où chaque pensée se pense elle-même et pense toutes les autres en même temps, en une réflexivité totale et une compénétration du tout et des parties qui définissent la vie même de l'Intellect.<sup>71</sup> Dans le dernier λόγος en revanche, la multiplicité résulte d'une division en parties inégales qui s'excluent l'une l'autre. Cette division prépare, à l'intérieur des dernières raisons elles-mêmes, la séparation spatiale et temporelle propre à la corporéité, où chaque organe occupe un espace en en excluant toute autre masse corporelle, et où les parties se développent de façon successive et non en un coup. Si le conflit entre les corps, ou entre les parties d'un corps, est caractéristique du sensible, "c'est le principe causal intelligible produit par l'Intellect et l'Âme, le *logos*, qui l'engendre".<sup>72</sup>

La façon dont la Nature produit se distingue alors fortement de la contemplation attribuée à l'Âme du monde qui reste "là-bas". Plotin réfère ainsi la production naturelle à une puissance aveugle et inintelligente:

Le produire naturel (τὸ ποιῶν φυσικῶς) n'est ni une intellection ni une vision (οὐ νόησις οὐδὲ ὄρασις), mais une puissance capable de modifier la matière (δύναμις τροπετικὴ τῆς ὕλης), qui ne sait pas mais qui agit seulement (οὐκ εἰδύτα ἀλλὰ δρῶσα μόνον), comme une empreinte et une figure tracée dans l'eau.<sup>73</sup>

Si quelque vision subsiste encore dans ce principe qui agit sans savoir, il faut la concevoir plutôt comme un sentiment de soi qui donne une sorte de prévision. La Nature voit comme

<sup>69</sup> *Enn.* III 3[48], 5.18-21, trad. Dufour modifiée.

<sup>70</sup> Voir par exemple *Enn.* V 9[5], 6.1-11; III 2[47], 2.18-24.

<sup>71</sup> Sur cette vie intelligible, voir notamment *Enn.* V 8[31], 4.4-8: là-bas "tous les êtres sont transparents, sans rien d'obscur ni de résistant, mais chacun se manifeste dans son intimité à chacun et à tous; car chacun est une lumière pour une lumière. Car chacun a tout en lui, et en retour voit tout dans l'autre, de sorte que tout est partout, et tout est tout, et chacun est tout ([...] ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν)".

<sup>72</sup> O'Meara, *Structures hiérarchiques* (cité *supra* n. 1), pp. 92-3. Voir *Enn.* III 2[47], 16.29-39: "Dès lors, puisqu'elle vient d'un Intellect un et d'une vie une, qui tous deux sont parfaits, cette raison n'est ni une vie une, ni un intellect un, elle n'est pas parfaite sous tous les rapports [...] en opposant les parties de l'univers les uns aux autres et en produisant des choses imparfaites, elle a entraîné la guerre et la lutte. De la sorte, à défaut d'être une, elle est un seul et même tout. [...] Dans l'univers [...] c'est d'une seule et même raison que la lutte entre les choses qui sont en conflit tire son origine" (trad. Dufour).

<sup>73</sup> *Enn.* II 3[52], 17.3-4.

par anticipation ce que sera le vivant dont elle possède les raisons, et le produit conformément à cette vision:

Ce qu'on appelle Nature est une âme, rejeton d'une âme antérieure dotée d'une vie plus puissante, [...] qui se tient en repos là où elle est (στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔσται), qui est dans son repos et, pour ainsi dire, dans une perception d'elle-même (ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει), et qui, par cette conscience (συνέσει) et cette perception d'elle-même, voit (εἶδεν) autant qu'elle le peut ce qui vient à sa suite, et qui, ne cherchant pas davantage (οὐκέτι ἐζήτησεν), porte à son achèvement l'objet de sa contemplation (θεώρημα ἀποτελέσασα), éclatant et gracieux.<sup>74</sup>

Le *Traité* 30 qualifie cette auto-perception visionnaire de *θεωρία*. La "perception de soi", la "conscience de soi", qui sont aussi "vision de ce qui vient à la suite", correspondent à un type particulier de contemplation: "Dans la tranquillité qui est sienne, elle [la Nature] possède une contemplation qui n'est dirigée ni vers le haut ni non plus, à l'inverse, vers le bas".<sup>75</sup> À la "manence" des intelligibles qui fait demeurer en soi, dans une intériorité étrangère au lieu, et qui désigne une identité à soi assez forte et stable pour ne venir en rien d'autre et être indemne de toute affection, succède la *στάσις ἐν ᾧ ἔσται*, le repos qui assigne au lieu où l'on se trouve, et qui correspond à une contemplation horizontale:

L'Âme de la Nature contemple à son propre niveau sans qu'il y ait de conversion. [...] Contemplation et production naturelle s'inscrivent toujours dans le cadre spatio-temporel. La Nature n'a pas d'autre action que de se répéter indéfiniment.<sup>76</sup>

C'est alors à la détermination de totalité, contrastée avec la particularité, qu'il faut revenir pour penser la distinction entre la Nature et les vivants. Ce qui pour les individus est un temps agité et fini, traversé d'altérations et promis à la mort, et un lieu de heurts où les corps ne peuvent occuper à plusieurs un même espace – cela, pour la puissance unique qui les engendre, est une perpétualité rythmée par des cycles réguliers, et un lieu de tranquillité.

### *La double providence*

La Nature est une limite entre les intelligibles et les corps, au point que l'on puisse hésiter sur la bonne formulation et la démarcation correcte: les réalités véritables s'arrêtent à elle, ou peut-être avant elle.<sup>77</sup> L'indécision est donc textuellement assumée. Si elle peut l'être, c'est sans doute parce que la question centrale n'est pas de savoir si, en définitive, Plotin pense la Nature comme un principe producteur antérieur à ses produits, déléguant auprès d'eux une trace ultime des Formes, ou une puissance qui leur est immanente, avec toutes les conséquences que porte cette immanence. Cette opposition entre antériorité et immanence me paraît plutôt devoir être relativisée par une autre caractéristique de la Nature comme principe démiurgique: à savoir que, comme l'Âme du monde, elle est un principe un et totalisant. Antérieure ou

<sup>74</sup> *Enn.* III 8[30], 4.18-22, ma traduction. Je conserve le texte établi par Henry-Schwyzler (J.-F. Pradeau supprime les mots τῇ συνέσει ταύτης καὶ συναισθήσει des lignes 19-20; voir sa note 39, GF, p. 59).

<sup>75</sup> *Enn.* III 8 [30], 4.17-18.

<sup>76</sup> J. Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Vrin, Paris 1992 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), p. 197.

<sup>77</sup> Voir à nouveau *Enn.* IV 4[28], 13.20-21: ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἣ καὶ πρὸ τούτου (cité *supra* n. 68).

immanente, la Nature n’agit jamais de façon parcellaire, faisant croître ici un bras, là un rameau, puis sautant à autre chose encore. Elle ne procède pas non plus comme cet artisan du vivant qu’est le médecin, qui, lorsqu’il soigne, “commençant par le dehors (ἐξωθεν ἀρχόμενος) et opérant partie par partie, souvent ne sait où aller et recourt à la délibération”; au contraire, “la Nature, agissant à partir du principe (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς), n’a pas besoin de la délibération”.<sup>78</sup> C’est pourquoi elle agit à la façon d’une providence inférieure, trop intimement liée à ses produits pour pouvoir demeurer au-dessus d’eux, mais les produisant néanmoins selon un ordre où les développements les plus périphériques et les plus tardifs sont enveloppés dans les réalisations antérieures, à partir du principe vital de chaque organisme, et, au-delà, de ce dont les semences dérivent. À la fin du *Traité* 48, Plotin en prend pour modèle la ramification végétale, afin d’établir que les développements particuliers, dans leur multiplicité et leurs inégalités, s’ils supposent qu’il y ait action et passion, ne s’opèrent cependant pas par une causalité prochaine:

Les pousses affectent aussi les extrémités des branches, de telle façon qu’on croirait que l’affection (τὸ πάθος) vient seulement de la pousse qui en est voisine; mais c’est en accord avec le principe (κατὰ τὴν ἀρχήν), là encore, que l’une pousse et que l’autre agit; et le principe se rattache (ἀνήρτητο) lui aussi <à autre chose>. Car si les parties qui agissent les unes sur les autres se différencient parce qu’elles viennent de loin, elles viennent toutes, au point de départ, du même principe.<sup>79</sup>

La puissance naturelle se divise selon les corps et se ramifie en chacun d’eux, modifiant la matière, sans cesser d’être une totalité une qui enveloppe ce qu’elle produit par ses λόγοι, lesquels sont autant de principes rattachés, eux-mêmes, à un principe unique. C’est ce qui lui permet de façonner les corps tout en demeurant antérieure à eux:

Autre est la Nature, autre le corps qui est tel (τὸ σῶμα τὸ τοιόνδε, i.e. vivant), qui est engendré par la Nature – en effet, la Nature est antérieure à l’engendrement d’un tel corps; car c’est elle qui produit un tel corps en le façonnant et en le configurant (πλάττουσα καὶ μορφοῦσα).<sup>80</sup>

Dernière puissance totale qui enveloppe ses produits, ou – selon les textes – première raison immanente qui informe un substrat matériel, la Nature opère le passage de la Providence supérieure à la ramification des vivants. Cela veut dire deux choses complémentaires: d’abord, qu’elle est l’âme “exécutrice”, qui donne corps aux esquisses et aux structures issues de la Providence supérieure, et en assure le déploiement dans le devenir. Mais aussi que, dans l’économie générale de la procession, la Nature ouvre à un monde différent de l’intelligible tout en assurant une continuité formelle entre les deux. C’est ce que souligne l’accent mis sur la liaison lorsqu’il est question de la distinction entre deux niveaux de providence:

<sup>78</sup> *Enn.* IV 4[28], 11.3-5, ma traduction. Le début du chapitre a distingué deux façons d’administrer le fonctionnement d’un organisme: “l’une procède à partir de l’extérieur et partie par partie, l’autre, à partir de l’intérieur et du principe (ἡ μὲν τις ἀπὸ τῶν ἐξωθεν καὶ μερῶν, ἡ δὲ τις ἀπὸ τῶν ἐνδον καὶ τῆς ἀρχῆς)”. Ces deux types de διοικήσεις sont illustrés par le médecin pour le premier, par la nature pour le second.

<sup>79</sup> *Enn.* III 3[48], 7.22-26, ma traduction.

<sup>80</sup> *Enn.* IV 4[28], 20.22-25, trad. Brisson modifiée.

Les choses de là-bas en effet ne sont pas séparées de celles-ci, au contraire les supérieures illuminent les inférieures, et en cela consiste la providence complète (ἡ τελεία πρόνοια). Et il y a d'une part la raison qui est productrice (λόγος ὁ μὲν ποιητικός), de l'autre, la raison qui relie (ὁ δὲ συνάπτων) les réalités supérieures aux êtres en devenir, et cette raison constitue la providence d'en-haut (κακείνος πρόνοια ἢ ἄνωθεν), alors que la providence issue de la providence d'en-haut (ἡ δὲ ἀπὸ τῆς ἄνω), c'est l'autre raison, qui est reliée à la première (ὁ ἕτερος λόγος συνημμένος ἐκείνω); et de ces deux providences provient un entrelacement total, c'est-à-dire la providence totale (πᾶν πλέγμα καὶ πρόνοια ἢ πᾶσα).<sup>81</sup>

L'identification des différents principes cosmologiques désignés ici par la double distinction des deux providences et des deux raisons fait l'objet de discussions; elle est en outre obscurcie par une difficulté textuelle. Adoptant la correction proposée par Igal,<sup>82</sup> je comprends que Plotin établit une correspondance entre deux sortes ou deux niveaux de providence, et deux raisons jouant un rôle cosmologique distinct.<sup>83</sup> Dans cette double économie providentielle, le λόγος ποιητικός me paraît désigner la Nature, à laquelle revient, comme on l'a déjà vu, la production au sens de "production en personne, αὐτουργός",<sup>84</sup> tandis que le λόγος συνάπτων, assurant la liaison entre les intelligibles et le devenir, exprime la fonction assumée par l'Âme du monde dans la procession, puisqu'elle produit quelque chose après elle grâce à sa contemplation des Formes.<sup>85</sup> Par ailleurs, nous savons que le monde sensible est l'œuvre d'une ποίησις plurielle, où une hiérarchie de "producteurs" intervient, chacun doté d'un rôle propre. L'assignation du λόγος ποιητικός à la Nature ne conduit donc pas à dénier la ποίησις à l'Âme du tout. Comme dans plusieurs autres textes qui offrent d'autres formulations, elle revient plutôt à définir des manières plurielles d'exercer les différentes facettes de la démiurgie, telles qu'elles ont été inventoriées par Platon, en les redistribuant entre des instances démiurgiques distinctes, là où le démiurge du *Timée* les rassemblait toutes en un seul et mythique personnage. Corrélativement, de même que chaque instance produit à sa manière, de même la Nature est, tout aussi bien que l'Âme du tout, un maillon du lien que tisse la Providence totale entre les niveaux processifs : la "raison productrice" est une raison elle-même "reliée" à la raison chargée de la σύναψις entre le supérieur et l'inférieur. L'entrecroisement de la production directe et de la liaison entre niveaux processifs, voilà qui peut se dire aussi d'une métaphore plus simple: hors de toute séparation, "les réalités supérieures illuminent les inférieures, et en

<sup>81</sup> *Enn.* III 3[48], 4.10-13.

<sup>82</sup> À la ligne 11, je suis le texte établi par Igal, qui corrige en κακείνος le κακείνα des manuscrits (conservé par Henry-Schwyzler). Pour une discussion de ce passage, voir R. Dufour, note 238 de sa traduction du *Traité* 48 (GF, p. 294) et Ch. Russi, "Provvidenza, λόγος connettivo e λόγος produttivo. Le tre funzioni dell'anima in *Enn.* III 3[48], 4.6-13", dans R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Roma 2005 (Elenchos), pp. 59-78, ici pp. 63sq.

<sup>83</sup> Cette correspondance suppose la correction du grec, comme le remarque Chiara Russi: "En adoptant le texte transmis par les manuscrits, en somme, on perd la correspondance entre les deux providences et les deux *logoi*" (*ibid.* p. 64).

<sup>84</sup> Voir *Enn.* IV 8[6], 2.26-35, cité *supra* n. 47.

<sup>85</sup> Voir p. ex. le texte cité *supra* n. 21 de *Enn.* II 9[33], 4.8-9, à propos de l'Âme du tout: "Car d'où vient qu'elle produit (πῶθεν γὰρ ποιεῖ), sinon des réalités qu'elle a vues là-bas?" La lecture inverse, qui assimile la raison productrice à la Providence supérieure, et la raison qui relie à la Providence inférieure, est défendue par Émile Bréhier (Plotin, *Ennéades*, 6 vol., Les Belles Lettres, Paris 1924-1938, t. III, p. 21 n. 1) et Jérôme Laurent (*Les fondements de la nature* [cité *supra* n. 76], pp. 224-5), et critiquée par Russi, "Provvidenza" (cité *supra* n. 82), pp. 71-3.

cela consiste la providence complète”. Reliée à l’Âme du tout, la Nature contribue donc, en tant que puissance une et totalisante et malgré son éventuelle immanence aux corps, à ce que chaque être, jusqu’aux corps les plus imparfaits, reste au voisinage du paradigme intelligible, participe de sa divinité par la médiation des raisons qui en ont procédé, et soit à l’image des réalités premières:

Et en effet, avec adresse (εὐμηγάρως), la Nature du tout a produit toutes choses à l’image (εἰς μίμησιν) des réalités dont elle possède les raisons; une fois que chaque être est né de cette manière dans une matière, une raison, qui a été configurée (ἐμεμόρφωτο) selon ce qui vient avant la matière, l’a relié à ce dieu (συνήψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ) d’après lequel il a été engendré, dieu vers lequel l’Âme a regardé, et qu’elle a eu en elle pour produire (εἶχε ποιῶσα). C’est pourquoi aucun être ne peut être engendré sans avoir part au dieu (ἄμοιρον αὐτοῦ), pas plus qu’il n’est possible, inversement, que celui-ci descende vers lui.<sup>86</sup>

### Conclusion

Dans *Form and Transformation*, Frederic Schroeder fait remarquer que le mythe de la fabrication du monde formait, aux yeux de Plotin, un objet interprétatif porteur de difficultés philosophiques telles qu’elles ne pouvaient être levées par le seul abandon de la lecture littérale:

Même pris allégoriquement, il y a quelque chose de très fondamental dans ce récit de la création qui le [Plotin] trouble profondément. Le récit implique une sorte de médiation entre la réalité intelligible et la réalité sensible, même si littéralement il n’y a pas de figure telle que le Démonstrateur qui remplirait cette fonction. Une telle médiation, en utilisant la Forme comme instrument de production, tend à en obscurcir la valeur intrinsèque. Pour établir la valeur intrinsèque de la Forme, Plotin complète le modèle de représentation par un autre paradigme, celui de la réflexion.<sup>87</sup>

Le modèle du miroir constitue en effet un renversement radical du modèle de l’artisan, puisqu’il élimine non seulement la médiation anthropomorphique, mais absolument toute médiation. Les Formes, par leur simple existence, produisent une image d’elles-mêmes, comme un reflet naît de la seule position d’un corps lorsqu’il se mire. Cependant, la présence d’un autre modèle, que je me suis attachée à décrire, suggère que Plotin lui-même ne pensait pas pouvoir réduire l’explication cosmologique à un schéma aussi minimaliste. Par cet autre modèle, celui du “serviteur”, il a développé une manière alternative de sauver les Formes de toute instrumentalisation: en trouvant des “serviteurs” de l’intelligible, auxquels transférer les tâches d’organisation et de production directe. Comme on l’a vu, dans ce mouvement Plotin cherche à pousser le plus loin possible la délégation, jusqu’à proposer une quasi “quatrième hypostase”.

Il me semble que cette hiérarchie des puissances démiurgiques, si elle s’appuie sur la métaphysique des degrés processifs, propose aussi un réaménagement, plutôt qu’une

<sup>86</sup> *Enn.* IV 3[27], 11.8-14, trad. Brisson modifiée.

<sup>87</sup> Schroeder, *Form and Transformation* (cité *supra* n. 15), p. 36. Voir *ibid.*, p. 109: “La Forme a une valeur intrinsèque, indépendamment de sa relation avec nous ou avec le monde. [...] Il ne saurait y avoir d’élimination plus radicale du Démonstrateur, considéré comme un agent extérieur de la création, de la pensée de Plotin”.

élimination, des éléments fournis par la démiurgie du *Timée*. La distribution des rôles – entre l'Âme du tout, qui ordonne de façon générale et produit des esquisses, et la Nature, qui les réalise par une action directe sur la matière – reprend à sa manière la distinction entre conception d'un plan et réalisation concrète, pourtant critiquée lorsqu'elle reste attachée à la figure anthropomorphique du Démiurge. La même remarque s'applique aux motifs récurrents de l'exécution, de service et de l'obéissance aux ordres venus d'en-haut: comme le Démiurge platonicien, l'Intellect plotinien est suivi d'une cohorte de subordonnés et d'aides, analogue à celle des "jeunes dieux"<sup>88</sup> de Platon. Dans le *Timée*, le Démiurge se réserve la fabrication des structures générales de l'univers (Âme, corps) et de ses parties les plus divines (le Ciel, la partie immortelle de l'homme),<sup>89</sup> tandis que ses aides prennent en charge la production des êtres mortels dans leur particularité,<sup>90</sup> conformément à l'ordre que leur en donne leur père: "Appliquez-vous, selon votre nature, à être démiurges des vivants (ἐπιτῆν τῶν ζώων δημιουργίαν), en imitant (μιμούμενοι) la puissance que j'ai mise dans votre propre naissance".<sup>91</sup> Pendant que s'opère cette démiurgie déléguée, le Démiurge, lui, "reste (ἔμεινεν) dans le lieu où il séjournait habituellement".<sup>92</sup>

Ces passages du *Timée* font écho à la hiérarchie des producteurs décrite précédemment. Cette mise en perspective permet de soutenir que, attentivement relue dans ses différents aspects (généralité *vs* particularité, organisation *vs* façonnement, commandement *vs* exécution) comme dans sa dimension d'œuvre qu'on pourrait dire collective, la démiurgie platonicienne fait l'objet d'une authentique reprise dans les *Ennéades*. Loin que le Démiurge n'y soit plus qu'un vocable vide, le récit vraisemblable dans son entier forme un sous-texte de la hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques.

<sup>88</sup> *Tim.* 42D 6: τοῖς νέοις θεοῖς.

<sup>89</sup> Voir les passages suivants du *Timée*: le démiurge s'occupe en personne de façonner l'Âme du monde (*Tim.* 34B 10sq.), son corps (*Tim.* 31B 4sq.), le corps du Soleil, de la Lune et de chacun des cinq astres "errants" (38C 7-8), et enfin "l'espèce divine" (*Tim.* 40A 2-3).

<sup>90</sup> Voir *Tim.* 69C 3-6: "Des vivants divins, il [le dieu] devient lui-même le Démiurge (αὐτὸς γίγνεται δημιουργός), tandis qu'il a prescrit de fabriquer (δημιουργεῖν προσέταξεν) la genèse des êtres mortels à ceux qui sont nés de lui. Ces derniers, à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour pour lui un corps mortel [...]", trad. Brisson modifiée. Voir aussi *Tim.* 42E - 43A, où la particularité des corps façonnés par les démiurges subordonnés est précisée: ἀεργαζόμενοι σῶμα ἑκαστον.

<sup>91</sup> *Tim.* 41C 4-6, trad. Brisson modifiée. Il est à plusieurs reprises question des ordres que le démiurge adresse aux jeunes dieux, p. ex. *Tim.* 71D 5: "Se souvenant en effet de l'ordre venu de leur père, μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς [...]"

<sup>92</sup> *Tim.* 42E 5-6.