

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE SUR PROGRAMME

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Géraldine Lepad, Alain Petit

Coefficient : 3 ; **durée** : 4 heures

Le texte proposé pour l'épreuve écrite de commentaire aux candidats spécialistes de philosophie était extrait du *Traité 38* de Plotin, dans une traduction de Pierre Hadot légèrement modifiée. Il s'est avéré à bien des égards sélectif, pour des raisons qui ne tenaient pas essentiellement à la connaissance érudite de la doctrine de Plotin, doctrine qui en l'espèce était peu susceptible de départager par elle-même les candidats. Le passage offrait en effet des difficultés intrinsèques, liées à la subtilité de certains arguments ou au caractère elliptique de l'enchaînement des idées. C'est l'attention portée à ces deux points qui a le plus contribué à faire la différence, au-delà de la lecture du *Traité 38*, qui, dans la plupart des copies, était attestée par la précision que comportait la situation du passage. Cependant, elle s'est révélée à l'occasion un peu trop massive ; il valait mieux en restreindre la portée, en se concentrant sur les chapitres les plus proches, où la question de l'attribution de la pensée au Bien était évoquée. Le premier obstacle rencontré par le commentaire résidait dans l'assignation du passage à un moment déterminé de ce contexte proche, tendant à établir dans un ensemble l'impossibilité pour le Bien de penser, dans le cadre de la réponse à une objection de teneur aristotélicienne, chose qui n'est pas passée en général inaperçue. Cependant, la fonction proprement dévolue à notre passage requérait une élucidation supplémentaire. Il n'était peut-être pas absolument pertinent de considérer qu'il appartenait à un registre purement apophatique, sans la moindre portée démonstrative, ou que son propos était superfétatoire parce que le point aurait déjà été démontré dans les chapitres précédents. Car il s'agissait pour Plotin de justifier le fait que l'activité de pensée soit un bien non originaire, ce qui entraînait pour l'Esprit une forme de dépendance remarquable, surtout dans l'éventualité d'un état où il ne penserait pas encore. Cette éventualité, entrevue par un certain nombre de candidats, n'allait pas sans soulever une difficulté de taille. Car l'un des points saillants de la doctrine de Plotin consiste précisément dans le refus de la transmission délibérée d'une propriété du supérieur à l'inférieur. L'Esprit reçoit le penser du Bien qui ne pense pas, ce n'est pas sa vocation première, semble-t-il, ou plutôt, contre Aristote, Plotin fait valoir une conception

génétique de l'Esprit. Ce mouvement de pensée est crucial, car seul il permet de modaliser la notion de bien de telle sorte que dans sa constitution l'Esprit acquière ce qui lui octroie de devenir lui-même. On n'a pas toujours été assez attentif à la corrélation étroite de la pensée et du soi dans l'extrait à commenter, à la prédominance qui s'y fait jour de la question du soi sur celle du penser.

C'est cette prédominance qui donne le moyen d'approcher au plus près l'objet démonstratif du passage, dont le caractère explicite ne frappe pas. Il n'est plus seulement fait état de la secondarité de la pensée par rapport à l'acte du principe ; c'est la conscience, partie intégrante de l'acte de penser, qui est bien plutôt l'enjeu de la démonstration. Le texte commence par une apparente dévalorisation de la pensée, qui donne la mesure du radicalisme plotinien. On a voulu dans certains cas y voir la marque d'un accent platonicien, en invoquant l'Allégorie du Bien et du Soleil figurant à la fin du livre VI de la *République*. Cette référence, en effet fréquente dans les *Ennéades*, rend-elle totalement justice au Bien ici évoqué ? On pourrait se représenter encore le Bien de la *République* comme un ultime objet de pensée, et y voir la cause de la pensée à ce titre. Tel n'est pas le cas dans notre passage, où le caractère absolu du principe apparaît plus accusé. Plotin adopte à propos du Bien une version du platonisme qui majore sensiblement la solitude du Bien, dont la simplicité est exaltée au-dessus même du pouvoir causal. C'est dans ce cadre qu'il faut apprécier l'argument qui a donné du fil à retordre à nombre de candidats (l. 3-7). C'est un mixte d'argument *a fortiori* et d'argument apophatique. On ne parvient à l'éminence du Bien qu'au prix d'une surenchère sur la lumière, qui comporte une difficulté moins perceptible : alors qu'on croirait pouvoir suivre une marche continue, de la pensée au Bien, comme de proche en proche, on vient achopper sur une simplicité qui se dérobe à cette approche. La remontée au principe ne s'accomplit pas par analogie de nous au Bien, et la surenchère de Plotin, précisément, vient interdire la naïveté de cette analogie. Quand on passe du penser comme lumière au Bien comme « lumière resplendissante », on ne transfère pas au terme le plus élevé ce qui vaut pour le précédent, on accuse l'autarcie du premier par la référence à l'absence de besoin du second. C'est l'Esprit qui doit alors être distingué de l'acte de penser. Mais en quel sens peut-on bien parler d'« Esprit » ? Ce qui « a besoin de voir » tient ici la place de l'Esprit *in statu nascendi*, dont l'essence n'est pas encore advenue. L'essence vient combler un manque dans l'Esprit, qui s'autoconstitue dans son désir de voir la lumière resplendissante du Bien. C'est ainsi, comme l'ont vu certains candidats, que se laisse interpréter le don du penser, qui n'est pas une transmission du même au même, mais plutôt un effet du désir du Bien de la part de ce qui n'est pas encore l'Esprit. Le « don » du penser à l'Esprit et à l'Âme manifeste leur

dépendance dans leur autoconstitution, leur dépendance à l'égard de ce qui est pour sa part rigoureusement simple. Et cette dépendance accuse la différenciation du sujet et de son activité, qui est pour Plotin caractéristique du principe aristotélicien. On voit s'esquisser ainsi le statut de la conscience, qui est le sentiment intérieur de la différence entre le sujet et son activité ; Plotin invite ici son lecteur à une expérience de pensée qui consisterait à faire refluer la structure triadique de l'Esprit dans une simplicité originaire. Cette sorte de démonstration par l'absurde (l. 9-13) met en lumière la distinction de deux formes d'unité : l'unité absolument simple et l'unité visée par l'Esprit, son unification qui a pour corrélat son articulation interne. Les deux genres du Même et de l'Autre sont convoqués pour donner à la triade de l'Esprit son double mouvement constitutif de sa vie. Le Bien est au-delà de l'identité et de la vie, et l'expression « lui », dans son dépouillement, porte la trace de ce dépassement de l'identité. Il s'y agit en effet de ce qui ne peut être situé parmi des êtres, d'une singularité qui ne renvoie à aucune autre. « Lui » est soustrait à toute réflexivité, dans la mesure où il n'a pas d'objet de pensée. Il faut être attentif à ce que disent les lignes 9-11 : la conscience de soi est conscience de penser quelque chose, elle n'est pas l'unique relation de soi à soi. Si la conscience de soi est déniée au Bien, c'est en vertu de sa propre dérivation à partir de la pensée connaissante. La conscience n'est pas une réflexivité directe, si l'on peut dire.

Dans le premier alinéa, Plotin a déjà plus qu'esquissé la nuance d'apophatisme qui va se révéler dans le second alinéa (l. 14-16), où se formule un principe général, qui jette une lumière rétrospective sur l'argument de la surenchère et sur l'expérience de pensée. Aristote, qui a attribué la pensée au principe tout en en faisant la nature la meilleure, n'a pas fait droit à cet *optimum*, qu'il a conçu comme l'*optimum* de la vie et de la pensée. Or l'*optimum* n'est pas le comble de ce qui lui est subordonné, il l'excède et ne peut être coordonné avec lui. Le Bien ne manifeste pas son caractère absolu par l'intensification d'une propriété ou l'absolutisation d'un prédicat, comme le fait de penser ; c'est en se retranchant qu'il s'avère absolu, aussi n'est-il ni le suprêmement étant ni le suprêmement pensant. Plus absolu, si l'on peut dire, que l'absolu d'Aristote, le Bien selon Plotin ne s'atteint pas par passage à l'absolu, il se détache de tout ce qui n'est pas lui, ce qui lui confère une exclusivité que le dieu d'Aristote ne pouvait pas revendiquer.

L'insistance de Plotin à refuser toute adjonction à la singularité absolue du Bien manifeste l'existence d'un présupposé : le Bien n'est pas une totalité, qui verrait s'articuler en elle les composantes de l'Etre, il n'est pas parfait mais au-delà de la perfection. Ce paradoxe du plus que tout permet à Plotin de radicaliser l'unité intensive et non intégrative du Bien. L'unité originaire n'est pas issue d'une synthèse, fût-elle cachée derrière l'apparente

simplicité du dieu d'Aristote, qui doit affirmer son identité dans la pensée de lui-même. Il faut pouvoir concevoir une unité sans identité, plus ordinaire que la pensée de la pensée, se confondant avec la simplicité. L'un des soucis majeurs de Plotin réside dans la distinction du simple et du minimum. On ne comprend pas la notion de simple si l'on croit qu'il doit entrer dans une série pour se parachever. Il est en fait hors ligne, son antériorité ne le vouant pas à trouver sa complétude dans un dépassement de soi. Plotin récuse donc les prédicats qui marquent, dans la tradition dont il se désolidarise, la perfection de l'activité, ce qui n'est pas sans poser un problème majeur pour l'exégèse de l'alinéa suivant, où Plotin affirme que la pensée est identique à l'essence de l'Esprit (l. 18). Car le primat du Bien si nettement déclaré ici doit rendre problématique cette identité, dans la mesure où elle n'est justement pas originaire. L'identité de la pensée et de l'essence de l'Esprit se comprend mieux dans le cadre de l'aristotélisme, où la perfection de principe est effectivement invoquée, la pensée étant considérée comme un acte éternel. Ce n'est pas que Plotin récuse cette détermination de la pensée, mais il destitue cet acte éternel de son lien nécessaire au principe. On a donc affaire à une essence constituée, tandis que le Bien est exempt de toute essentialité. C'est ce trait qui autorise à lui prêter une forme d'infinité, une infinité intensive, qui est au-delà de la plénitude de l'essence. C'est à cet égard que la référence au livre VI, qui est fréquemment revenue sous la plume des candidats, pouvait trouver sa légitimité la plus grande. L'au-delà de l'essence signifie l'absence de détermination par excès, nécessairement « amoindrie » (l. 15) si l'on ajoute, c'est-à-dire si l'on restreint, puisque toute essence est identifiée par l'absence de ses différences dans l'Être.

La scansion majeure du texte se situe au début du troisième alinéa. Ce qui semblait refusé à la pensée du fait même de sa dérivation à partir du principe semble lui être rendu (« la pensée est un bien », l. 17), mais cette apparente restauration ne fait que confirmer la destitution initiale. Plotin veut en effet mettre l'accent sur le lien de la conscience à l'absence d'autarcie de ce qui « prend conscience de soi » (l. 19-29), et non pas « a conscience de soi ». L'Ame et l'Esprit, selon des modalités différentes – la première dans sa dépendance à l'égard du second – trouvent dans la conscience une forme d'unité substitutive, ce qui corrobore la dépréciation que subit de la part de Plotin la conscience qui suppose un manque originaire et constitutif. « Prendre conscience de soi » voudrait dire rapporter en soi la pensée à son sujet pour en établir l'identité, ainsi conçue comme résultat et non comme possession native. La conscience de soi est une reconnaissance de l'insuffisance du soi, de son absence de simplicité, de relation immédiate de soi à soi. L'Esprit voit l'unité dans la dualité ; l'acte de penser lui étant acquis revient sur lui pour être un objet d'appropriation, la conscience du don

traversant sourdement la conscience de soi. Le soi de l'Esprit, et à plus forte raison de l'Âme, confesse dans la propre conscience qu'il a de lui-même qu'il n'est pas l'origine de ce qui le conduit à prendre conscience de soi. Loin que cette dernière lui confère un privilège, elle n'accuse que son impossibilité de se hausser au rang de sujet plein se donnant par cet acte de prise de conscience une unité qui ne le cèderait en rien à l'unité du principe. La conscience ne réunifie pas véritablement, elle ratifie la différence des termes qu'elle rapproche, c'est une altérité à soi, pour ainsi dire. Par elle, les deux hypostases dérivées que sont l'Esprit et l'Ame explorent leur monde et le ramènent à l'unité d'une totalité qui n'efface pas le manque originaire. Seule la simplicité du principe, au-delà de la totalité, se passe de l'unité de la conscience, car il n'y a pas en elle de mise en relation. Le Bien n'a pas besoin de s'approprier son acte, il est son acte, et son rapport de soi à soi n'est pas un rapport de connaissance, ici manifestement sinon dévalorisée, du moins subordonnée à un rapport immédiat de soi à soi du principe.

On voit que le cheminement de la pensée de Plotin s'est articulé autour de la distinction entre ce qui relève de la nature de l'Un et ce qui vaut pour nous. On peut prendre sur les deux alinéas précédents une vue rétrospective, en discernant quel souci a conduit Plotin à accuser comme il l'a fait la secondarité de la pensée, si surprenante de prime abord. Ce n'est pas tant la pensée que son rapport non originaire à son sujet qui y était en cause. Nous pouvions être enclins à projeter sur le principe un acte d'unification qui valait d'abord pour nous, méconnaissant ainsi la simplicité, parce que notre propre constitution nous y rend moins sensibles ; le paradoxe que Plotin laisse entrevoir sans l'explicitier, c'est le paradoxe d'une imitation du principe qui amène précisément à le méconnaître. L'erreur d'Aristote sur le principe ne serait ni fortuite ni de son seul fait. Elle serait en un sens nécessaire et universelle. Aussi Plotin use-t-il de la négation pour rendre à la simplicité de l'Un tout ce qu'elle comporte d'indistinction, sans pour autant l'enfermer sur elle-même. Les concepts de simplicité et de totalité s'avérant exclusifs, la conscience est renvoyée à l'ordre de la totalité au titre de ressaisie unifiante. On peut ainsi concevoir la signification, à cette place, du « Connais-toi toi-même », où se trouve consignée par Plotin l'ignorance de l'Esprit – c'est la plus grande distance à l'égard d'Aristote – et de l'Ame à l'égard de leur propre constitution. Cet impératif s'adresse d'abord, d'une façon très inhabituelle, à cela même qui possède la conscience de toute éternité, l'Esprit. Comment Plotin peut-il affirmer à son propos qu'il n'a pas le savoir de soi, de ce selon quoi il est soi ? Si on le prenait tout constitué, la chose serait naturellement inconcevable. Il faut prendre l'Esprit se faisant, mais jamais constitué au point d'acquiescer l'autarcie. Le « Connais-toi toi-même » à lui adressé rappelle l'impossibilité pour

l'Esprit de devenir jamais simple à son tour. Son acte est une dualité toujours reconduite, et la conscience qu'il prend de lui-même l'attestation d'un surmontement qu'il doit toujours accomplir à nouveau. Cette conscience sera toujours en retard sur sa constitution, dans l'éternité même de son acte de penser, qui ne peut être que tard venu.