Wilfried KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*

Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 37)

Laurent Lavaud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/2411>

DOI : 10.4000/philosant.2411

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 30 octobre 2010

Pagination : 296-299

ISBN : 978-2-7574-0179-8

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Laurent Lavaud, « Wilfried KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi* », *Philosophie antique* [En ligne], 10 | 2010, mis en ligne le 11 juillet 2019, consulté le 07 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/2411> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.2411>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Wilfried KÜHN, *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 37), 471 p.

Plotin au tribunal de la raison analytique : tel pourrait être le sous-titre du livre de W. Kühn. Et une fois le procès instruit avec rigueur, minutie et érudition, le verdict tombe à la dernière page du livre : le projet plotinien de donner au savoir la forme de la connaissance de soi a échoué, puisque Plotin « élève la connaissance de soi au rang de la seule connaissance authentique, mais au prix de ne pas élucider, au-delà de ce qu'ont proposé Platon et Aristote, ce que veut dire "connaissance" » (p. 428).

Avant de prononcer ce jugement sévère, l'auteur instruit le dossier de la connaissance de soi chez Plotin en concentrant son analyse sur le seul chapitre 5 du traité 49 (V, 3), intitulé par Porphyre *Sur les hypostases qui connaissent*. Le défi n'est pas mince, qui consiste à consacrer un ouvrage de quelque 470 pages à un extrait d'une cinquantaine de lignes. Pour le relever, W. Kühn parcourt en tous sens l'œuvre de Plotin pour recenser ce qui, dans les autres traités, vient confirmer ou, au contraire, introduire une approche nouvelle par rapport à l'argumentation du chapitre 5. Par ailleurs, la position plotinienne est soigneusement mise en perspective avec la critique sceptique de la connaissance, à laquelle elle répond, et avec les différentes épistémologies avec lesquelles Plotin entre en débat (ainsi le dernier chapitre du livre est-il consacré aux tentatives précédentes pour construire un modèle de connaissance de soi : Aristote, Alexandre d'Aphrodise, les stoïciens, les académiciens).

Mais c'est surtout la méthode adoptée par W. Kühn qui explique une telle abondance exégétique. Dans le sillage des « interprètes inspirés par la philosophie analytique » (p. 26-27), l'auteur choisit d'examiner avec une précision scrupuleuse les arguments avancés par Plotin pour étayer sa thèse de la réduction de la connaissance à la connaissance de soi : chacun de ces arguments est soupesé, évalué à l'aune de sa rationalité – ou de son irrationalité –, de sa cohérence – ou de son incohérence – avec d'autres énoncés des traités. L'auteur ne cache pas en ce sens, dès son introduction, qu'il s'agira pour lui de repérer les éventuelles limites ou faiblesses de la pensée plotinienne, voire ses « démarches fautives » ou « erronées » (p. 29), en soulignant ce qui leur manque pour accéder à une rationalité plus ferme et assurée d'elle-même, et en n'hésitant pas pour ce faire à s'appuyer sur des concepts ou des méthodes empruntées à la philosophie contemporaine. Nul doute qu'aux yeux de l'auteur une telle approche est une manière de prendre au sérieux la pensée de Plotin, d'en respecter la cohérence et la puissance interne, en n'hésitant pas à exercer à son égard un « droit d'inventaire », qui jette une lumière crue sur ses insuffisances. On peut cependant se demander si une telle propension à « corriger » la pensée de Plotin en prenant pour norme un modèle de rationalité qui n'était pas le sien rend toujours justice à son inspiration philosophique propre.

Avant d'examiner ce point crucial, décrivons plus en détail la démarche de l'auteur. Le développement de sa recherche est limpide, puisqu'il suit le plan du texte du chapitre 5. Ainsi après avoir fait retour dans l'introduction sur la cri-

tique proposée par Sextus Empiricus de la connaissance de soi, l'auteur examine dans la première partie les lignes 1 à 17 du chapitre 5 ; puis, dans la deuxième partie, les lignes 17-31 ; enfin, la troisième partie est consacrée à l'étude des lignes 31-48.

Attardons-nous quelque peu sur l'analyse du début du chapitre. Ce fragment du chapitre 5 met en scène un débat entre Plotin et l'un de ses interlocuteurs. Ce dernier, selon Kühn, tente de définir la connaissance de soi comme une totalité qui verrait l'une de ses parties au moyen de l'autre. Plotin lui réplique qu'une telle connaissance ne pourrait qu'aboutir à une division entre ce qui voit et ce qui est vu, mais ne saurait constituer une réelle vision immédiate de soi. On peut noter que la manière dont W. Kühn reconstruit l'argument, en faisant notamment intervenir des « prémisses » dans la position de l'interlocuteur, en donne une version singulièrement complexe. Selon Kühn en effet, il faut distinguer deux types de connaissance dans la position de l'interlocuteur : « celle de la partie messagère qui connaît l'autre partie de l'intellect, et celle de l'intellect tout entier qui se fait instruire par la partie messagère » (p. 28). Or l'interlocuteur ne ferait que s'appuyer sur la seconde forme de connaissance, mais passerait en fait sous silence la première. On peut se demander cependant : qu'est-ce qui autorise, dans le texte, à faire intervenir cette « partie messagère », hypothèse lourde, qui n'est nulle part mentionnée ? Cette adjonction est d'autant plus étrange que Plotin avait, dans le chapitre 3, présenté la perception sensible comme la « messagère » de l'âme (l. 44) : la fonction de messenger apparaît donc comme le relais d'une existence extérieure dans l'intériorité de l'âme. Pourquoi alors introduire ce modèle du messenger (ce qui implique un rapport au dehors) comme prémisses non exprimées de la position de l'interlocuteur ? Ne peut-on pas plus simplement supposer que l'interlocuteur réduit la connaissance de soi à la connaissance d'une partie de l'intellect par une autre partie, sans introduire de prémisses cachées ? En ce cas, on aurait bien une connaissance de soi, mais une connaissance de soi partielle : l'intellect connaîtrait la partie de lui-même qui est vue, mais il laisserait échapper la partie de lui-même qui voit. C'est précisément sur ce point que porte la critique ultérieure de Plotin : la connaissance de soi ne peut prendre sens que si elle implique une forme de réflexivité, c'est-à-dire la capacité pour celui qui connaît de se connaître lui-même comme voyant, et non seulement comme vu.

Si Kühn ne s'en tient pas à cette lecture, c'est qu'il affirme que, pour l'interlocuteur, le sujet de la connaissance n'est pas simplement une partie de l'intellect, mais l'intellect tout entier : trois éléments entreraient donc en jeu dans la connaissance de soi, l'intellect entier qui reçoit le message, la partie vue qui est le contenu du message, et la partie voyante qui transmet le message. Rien cependant dans le texte ne permet d'étayer un schéma aussi complexe. Lorsque l'interlocuteur soutient que c'est « au moyen d'une partie de lui-même qu'il regarde l'autre partie », on peut supposer que dans son esprit, l'intellect se connaît en se divisant lui-même en voyant et en vu : ce qui connaît est dès lors la partie voyante et non, comme le veut la lecture de Kühn, l'intellect tout entier.

Il ne s'agit certes là que d'un exemple circonscrit. Mais il semble parfois qu'à force de vouloir mettre au jour certaines prémisses ou certains présupposés des

positions tenues dans le passage, ou de mettre en lumière certaines ambiguïtés de raisonnement, l'auteur complexifie plus le texte qu'il ne l'éclaire.

Il serait cependant injuste de s'en tenir à ce constat. Sur de nombreux points le livre de Kühn apporte des éclairages précieux. Tentons d'en relever quelques-uns, sans prétendre à l'exhaustivité.

En premier lieu, dans la première partie, Kühn fait des remarques pertinentes sur la conjonction entre l'*epistrophe* et la *reflexio* : ce n'est que postérieurement à Plotin que la conversion ou le retour vers soi sera interprété dans les termes d'une réflexion (p. 104-108). W. Kühn cite en ce sens Thomas d'Aquin pour qui la réflexion caractérise une pensée qui, après avoir saisi un objet extérieur, fait retour sur elle-même en prenant conscience de sa propre activité. Telle n'est précisément pas la conversion plotinienne. L'Intellect est toujours déjà converti vers lui-même : l'*epistrophe* est indissociable de la saisie de l'intelligible, elle est « la connaissance du réel sous son aspect auto-référentiel » (p. 104) et non, comme le veut Thomas d'Aquin, un mouvement postérieur à la pensée objective.

L'analyse de la notion de vérité, dans la deuxième partie, est décisive. L'auteur soutient que Plotin est sur ce point innovant : la vérité ne se définit plus, comme elle le faisait traditionnellement, par un accord avec un objet autre, mais par un accord de la pensée avec elle-même (p. 156). Cette nouvelle définition de la vérité est le pivot de la démarche de Plotin : si toute pensée vraie est une pensée qui s'accorde avec elle-même, il se trouve fondé à faire de la connaissance de soi le modèle de toute pensée vraie possible. Il est aisé de démontrer l'influence déterminante du scepticisme dans cette nouvelle approche de la vérité : c'est pour déjouer les critiques sceptiques concernant la vérité conçue comme accord de la pensée avec autre chose que Plotin en vient à cette idée de l'accord avec soi. Comme le remarque cependant W. Kühn avec finesse, Plotin semble osciller dans son œuvre entre deux conceptions de la vérité (p. 141). La première, héritée du *Sophiste* de Platon, caractérise le vrai comme l'*authenticité* de l'original : le vrai, dans cette perspective, est la qualité de l'objet qui est un modèle, un archétype original, par opposition à ce qui n'est qu'imitation (voir p. 135-138). La seconde conception de la vérité la définit comme une qualité de la connaissance, et non plus de l'objet : on retrouve là la théorie de l'accord de la connaissance avec elle-même.

W. Kühn relève par ailleurs une autre tension entre deux conceptions « incompatibles » de l'intellect (p. 220) : celle qui le définit essentiellement par la vie, et celle qui le caractérise par la pensée de soi. Selon l'auteur en effet, toute connaissance suppose un rapport à une objectivité, alors que la vie est intransitive, elle ne se réfère qu'à elle-même (pour expliciter son propos, W. Kühn renvoie à saint Augustin, *De Trinitate*, X, 10 [p. 237]). Si Plotin a pu, selon l'auteur, opérer une telle confusion, c'est qu'il ne s'est donné les moyens de penser ni l'intentionnalité ni la négativité de la connaissance. W. Kühn explicite l'idée d'intentionnalité en soulignant la différence entre la saisie physique et la saisie cognitive : si la main saisit bien quelque chose d'autre, seule la pensée est capable de saisir quelque chose d'autre *comme* autre, c'est-à-dire en le visant dans son altérité par rapport à soi (p. 241). Plotin, sous l'influence de l'épistémologie aristoté-

licienne, met l'accent sur l'identité entre la connaissance et l'être connu, et est incapable de donner à l'altérité sa place réelle dans l'activité cognitive (p. 247) : l'intellect s'identifie en effet absolument à ce qu'il pense, sans penser sa propre différence avec lui.

Un dernier point de l'analyse de Kühn mérite d'être souligné. Dans la conclusion, il souligne que, selon Plotin, l'Intellect se connaît lui-même *comme connaissant* ou *comme intelligible*, ce qui constitue une innovation majeure (p. 425) : même si Plotin n'approfondit pas cette voie, il ouvre la possibilité pour l'intellect de « s'identifier intentionnellement à un rôle précis » (p. 424 ; cette capacité de l'intellect constituant d'ailleurs l'une des ruptures majeures avec l'épistémologie d'Alexandre). Or cette voie ouverte par Plotin rejoint certaines préoccupations contemporaines selon lesquelles il n'y a de connaissance de soi possible que si le « soi » ne reste pas abstrait mais se trouve déterminé selon une fonction propre, que celle-ci soit subjective ou objective. Ne peut-on alors repérer ici le modèle de cette intentionnalité dont Kühn déplore l'absence dans la conception plotinienne de la pensée : une pensée qui différencie l'intellect comme contemplant et l'intellect comme contemplé ne met-elle pas en œuvre une intentionnalité capable de faire le partage entre la pensée et l'être ?

Le livre de Kühn apporte donc une relecture renouvelée, originale dans sa démarche, subtile dans ses analyses, d'un thème souvent parcouru par les études plotiniennes : celui de la connaissance de soi comme forme originelle de tout savoir. On peut cependant poser de nouveau la question : est-il légitime d'instaurer la raison analytique comme juge d'une philosophie qui prétend mettre en lumière un mode de penser (celui de l'intellect) surpassant tout ordre rationnel ? Autrement dit, il est nécessaire que la philosophie de Plotin soit en défaut par rapport aux critères les plus rigoureux de la rationalité dès lors qu'elle tente de dire un être qui excède les principes rationnels les plus évidents : ainsi l'Intellect est-il à la fois identique à l'être intelligible *et* autre que lui, à la fois autarcique *et* éternellement en manque du Bien, il est une totalité non totalisante, puisqu'elle laisse échapper hors d'elle son principe... Cela ne veut certes pas dire que la démarche de Plotin ne s'efforce pas, dans le déploiement de son discours, à une rationalité ouverte, qui puisse être discutée par une argumentation adverse. Il reste que, en traitant de la connaissance de soi *au niveau de l'Intellect*, sa philosophie tente d'affronter une question qui excède les capacités logiques du discours rationnel. Ce qui fait toute la force, le courage et l'endurance de la pensée plotinienne est précisément de s'efforcer – nécessairement sans succès – de dire rationnellement ce qui surplombe toute rationalité.

Laurent LAVAUD