Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne

Isabelle Koch

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/2620>

DOI : 10.4000/philosant.2620

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 13 novembre 2009

Pagination : 81-111

ISBN : 978-2-7574-0124-8

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Isabelle Koch, « Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne », *Philosophie antique* [En ligne], 9 | 2009, mis en ligne le 25 juillet 2019, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/2620> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.2620>

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/>

PLOTIN CRITIQUE DE L'ÉPISTÉMOLOGIE STOÏCIENNE*

Isabelle KOCH

Université de Provence (Aix-Marseille 1)

RÉSUMÉ. Les critiques que Plotin adresse à l'épistémologie stoïcienne visent à établir que les stoïciens ont tort de corporaliser l'âme, car cela leur interdit de concevoir correctement les perceptions sensibles et les intellections. On peut penser qu'il n'y a rien d'intéressant à attendre, philosophiquement, de cette polémique menée par un partisan de l'incorporéité de l'âme contre les matérialistes de l'ἡγεμονικόν. Car l'opposition des principes respectifs est telle que l'adversaire peut ne pas s'estimer réfuté parce qu'il ne partage aucune des prémisses de son objecteur. Il semble que Plotin a eu conscience de ce problème, et qu'il a cherché à formuler des objections contre le corporalisme stoïcien telles qu'elles ne le prennent pas pour cible immédiate tout en l'atteignant indirectement par leurs implications. Mon propos est d'examiner cette démarche sur deux cas exemplaires : la critique de l'explication stoïcienne de la sensation par une transmission ; et celle de l'analyse de la connaissance en termes de réception d'empreintes.

SUMMARY. *The plotinian criticisms against the Stoic epistemology try to demonstrate that Stoics are wrong in corporalizing the soul, because this does not allow them to conceive adequately sense perceptions and intellections. We can think that there is nothing interesting to expect, philosophically speaking, from this controversy raised by a supporter of the incorporeality of the soul against the Stoics' materialistic views about the ἡγεμονικόν, their opposition being so fundamental that the opponents could consider themselves unrefuted because they do not share any premise with the objector. Plotinus seems to have been aware of this difficulty, and he tried to formulate some objections against the Stoic corporalism that do not aim immediately at it but actually involve some indirect strikes. My topic consists in investigating this process about two exemplary cases: the criticism of the Stoic explanation of sense perception as occurring through a transmission; and the criticism of the analysis of knowledge as a reception of imprints.*

* Ce texte est issu d'une communication présentée lors d'une journée sur « La rationalité de Plotin » organisée par Wilfried Kühn (CNRS, UPR 76 Centre Jean Pépin), le 14 décembre 2007 à Villejuif.

Philosophie antique, n° 9 (2009), 81-113

Plotin émet plusieurs critiques contre la théorie stoïcienne de la connaissance, qui visent notamment l'idée que l'âme, pour connaître, devrait subir une affection. Elles atteignent donc la doctrine stoïcienne en son cœur, qui consiste précisément à proposer, comme point de départ et garant de toute connaissance, la représentation conçue comme un $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ἐν τῇ ψυχῇ. Ces critiques déclinent en diverses manières un grief fondamental : la théorie stoïcienne corporalise l'âme, et se prive par là des moyens de concevoir correctement les perceptions sensibles et les intellections. En somme, c'est parce que Plotin est d'accord avec les stoïciens (seul un corps peut pâtir sous l'effet d'un autre corps) qu'il s'oppose à eux ; la connaissance ne doit pas dépendre d'un $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ qui modifierait l'âme sous l'action d'un objet extérieur, parce que l'âme devrait alors être tenue pour corporelle, ce qui est tout à fait inacceptable : « Il faut se garder de lui accorder des affections ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) de ce genre, de peur que, même sans nous en rendre compte, nous ne lui accordions d'être corruptible »¹.

On imagine que les craintes de Plotin laisseraient de marbre un stoïcien. L'âme est un corps, elle est donc aussi sujette aux affections et corruptible, où est le problème ? Nous ne sommes plus en régime platonicien, et nous nous en portons très bien. Il n'y a donc peut-être pas grand-chose à attendre, philosophiquement, d'une polémique menée par un partisan de l'incorporéité de l'âme contre les matérialistes de l'ἡγεμονικόν, sinon une attaque en règle qui prétend tirer sa force de l'extériorité qu'elle adopte face aux préoccupations et aux enjeux de la thèse critiquée. De fait, le point de vue de l'opposition franche entre incorporéité et corporéité de l'âme ne permet guère d'évaluer la pertinence des critiques que Plotin adresse à l'épistémologie stoïcienne. Car cette opposition leur donne pour cadre un dialogue de sourds, où l'adversaire peut très bien ne pas s'estimer réfuté parce qu'il ne partage aucune des pré-

1. *Ennéades*, III, 6 [26], 1, 25-30. Je traduis les textes de Plotin d'après l'*editio minor* (Henry & Schwyzer 1964-1982).

misses de son objecteur. Il semble que Plotin a eu bien conscience de ce problème, et qu'il a cherché à formuler des objections contre le corporalisme stoïcien telles qu'elles n'aient pas pour objet direct ce corporalisme lui-même, tout en l'atteignant par leurs implications². C'est cette démarche que j'examinerai ici, à propos de deux types d'arguments plotiniens, l'un portant sur l'explication de la sensation par une transmission, l'autre, sur l'analyse de la connaissance, sensible ou intellectuelle, en termes de réception d'empreintes. Un préalable à cet examen sera de réfléchir sur le mode de relation spécifique au connu qu'instaure le privilège donné à la représentation par les stoïciens.

1. La φαντασία chez les stoïciens : quel accès aux choses sensibles et non sensibles ?

Une représentation est donc une affection se produisant dans l'âme (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον) qui se montre elle-même et montre ce qui l'a produite (ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός) ; par exemple, lorsque nous regardons par la vue du blanc, il y a une affection qui se produit dans l'âme par la vision. Et c'est en fonction de cette affection (κατὰ τοῦτο τὸ πάθος) que nous pouvons dire qu'il y a quelque chose de blanc qui nous meut (κινεῖν ἡμᾶς) ; et de même quand c'est par le toucher et par l'odorat. La représentation tire son nom de la lumière ; en effet, de même que la lumière se montre elle-même et montre les choses qui sont enveloppées par elle, la représentation aussi se montre elle-même et montre ce qui l'a produite (δείκνυσιν ἑαυτήν καὶ τὸ πεποιηκός αὐτήν). Ce qui produit la représentation est un représentable : par exemple, le blanc, le froid, et tout ce qui peut mouvoir l'âme, cela est un représentable³.

Cette définition est très connue. Mon commentaire aura pour but d'expliciter la façon dont, selon elle, la représentation nous donne accès à un objet. Il s'agit ici d'un objet sensible ; je considérerai plus loin comment cette définition vaut aussi de la représentation d'un objet non sensible.

Une remarque sur la notion de sensation s'impose au préalable. Le terme αἴσθησις n'apparaît pas ici, mais les exemples donnés y font

2. Sur le positionnement de la critique plotinienne du matérialisme sur le terrain d'une épistémologie générale, cf. Kalligas 2005, p. 99-101 et 109-110.

3. Aëtius, IV, 12 (SVF II, 54 ; LS 39 B). Sauf indication contraire, je traduis les témoignages relatifs aux textes stoïciens à partir de l'édition de H. von Arnim 1903-1905 (= SVF I-III).

référence. Diogène Laërce rapporte que ce terme est équivoque chez les stoïciens⁴ :

Est appelé sensation, selon les stoïciens, le souffle qui s'étend de la partie directrice jusqu'aux organes sensoriels (τό τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διήκον) ; la compréhension qui s'opère par leur moyen (ἡ δι' αὐτῶν κατάληψις) ; et l'appareil des organes sensoriels (ἡ περὶ αἰσθητήρια κατασκευή), qui chez certains se trouve endommagé. L'acte (ἡ ἐνέργεια) est également appelé sensation⁵.

Cette énumération ne paraît pas suivre un ordre déterminé. Commenant par le souffle qui assure la liaison entre la partie directrice de l'âme et les organes qui, à la périphérie du corps, rencontrent les objets extérieurs, elle mentionne ensuite l'aspect cognitif de la sensation ; puis les organes au moyen desquels une connaissance sensible peut avoir lieu, lorsqu'ils sont sains ; enfin, l'acte – qui doit ici désigner l'acte de ces organes (l'exercice actuel de la vision, du toucher), dans la mesure où cet acte est distingué de l'acte de saisie cognitive qu'est la *κατάληψις*. Par rapport à la représentation, on peut ordonner ces différentes acceptions du terme *αἴσθησις*. Puisque la *κατάληψις* implique un assentiment, l'*αἴσθησις* entendue comme connaissance sensible suit la représentation et a son lieu dans la partie directrice⁶. Les trois autres acceptions du terme, en revanche, renvoient à des aspects du processus sensoriel antérieurs à la *φαντασία* : ils concernent ce qui a lieu soit dans les organes des sens, soit dans la partie du souffle qui s'étend de la partie directrice jusqu'à eux. Antériorité et postériorité peuvent être pris ici en un sens logique : rien n'oblige à admettre qu'un délai soit nécessaire entre l'acte d'un organe sensoriel, lorsqu'il entre en contact avec un corps ou une qualité corporelle extérieurs, et la *κατάληψις* ou perception produite par l'assentiment donné à la représentation de ce corps ou de cette qualité. Dans la mesure où la distinction entre les organes des sens et le souffle sensitif est négligeable, puisque c'est ce dernier qui, s'étendant depuis la partie directrice, est sensible en eux⁷, on peut donc retenir trois

4. Sur l'équivocité du terme *αἴσθησις* chez les penseurs grecs en général, cf. Blumenthal 1971, p. 67.

5. Diogène Laërce, VII, 52 (*SVF* II, 71 ; LS 40 Q).

6. Sur l'*αἴσθησις* qui suit l'assentiment, voire est identifiée à lui, cf. Stobée, I, 49, 25 (*SVF* II, 74) ; Aétius, IV, 8, 12 (*SVF* II, 72) ; Cicéron, *Acad.*, II, 108. Sur la localisation de l'*αἴσθησις* dans l'*ἡγεμονικόν* et non dans les organes des sens, cf. Aétius IV, 23 (*SVF* II, 854 ; LS 53 M) : « Les stoïciens disent que les affections résident dans les endroits affectés, alors que les sensations résident dans la partie directrice. »

7. Cf. Aétius, IV, 21 (*SVF* II, 836 ; LS 53 H).

acceptions pour αἴσθησις : l'appareil sensoriel (organique et pneumatique), son activation et l'acte cognitif qui en découle.

Étant un πάθος ἐν τῇ ψυχῇ, la représentation n'est ni la sensation comme acte des sens, qu'elle présuppose, ni la sensation comme acte de perception, qu'elle précède. Elle est décrite comme un effet : ce qu'elle montre, c'est « ce qui l'a produite » ; en montrant ainsi la cause première de sa production dans la partie directrice, elle nous révèle « ce qui nous meut », par exemple le blanc qui tombe sous nos yeux. Que le sensible soit désigné comme « ce qui a produit » la représentation et comme « ce qui nous meut » indique un rapport causal qui demande à être précisé.

Une première précision peut être faite en considérant la formulation rapportée par Aétius, selon laquelle ce qui produit la représentation *dans l'âme* est aussi ce qui *nous* meut : le passage de ψυχῇ à ἡμεῖς paraît signifier que, lorsque la représentation survient dans l'ἡγεμονικόν, elle y révèle quelque chose qui affecte l'individu tout entier. C'est *nous* qui sommes mus, et nous apprenons par quoi nous sommes mus grâce à une affection qui se produit dans la partie directrice de notre âme, à l'occasion de laquelle l'ἡγεμονικόν lui-même est mû (puisque se produit en lui une empreinte ou, rectifiera Chrysippe, une altération).

Une seconde précision consiste à examiner comment s'enchaînent ces mouvements. Galien rapporte qu'il y a consensus dans l'école stoïcienne sur l'idée d'une transmission cinétique depuis la rencontre avec un objet extérieur jusqu'à la partie directrice :

Et c'est cela que veut donc Zénon, ainsi que Chrysippe, de même que tout leur cercle, à savoir que le mouvement qui se produit, à partir de ce qui survient du dehors, dans la partie, est transmis au commandement de l'âme, afin que l'animal sente (διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προσπεσόντος ἔξωθεν ἐγγινομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἐν' αἰσθεται τὸ ζῷον)⁸.

« Ce qui survient du dehors » désigne l'objet sensible extérieur en tant qu'il entre en contact avec l'organe des sens. Ce contact produit un mouvement dans la partie périphérique qu'est l'organe, qui se trouve affectée ; ce mouvement est transmis, par le souffle sensitif, jusqu'à la partie directrice de l'âme, qu'il atteint en la mettant en mouvement à son tour, c'est-à-dire en produisant en elle, par impression ou par altération, le πάθος qu'est la représentation. C'est en donnant son assentiment à cette représentation que la partie directrice aura une sensation, c'est-à-dire une connaissance sensible de l'objet. Cette transmission cinétique de la périphérie jusqu'au centre est elle-même conditionnée par le mouvement in-

8. Galien, *De Hipp. et Plat. plac.* II, 5 (SVF II, 882).

verse qui affecte le souffle, selon lequel il est dit s'étendre depuis l'ἡγεμονικόν jusqu'aux organes des sens : pour entendre un son, l'animal doit être doté d'un sens auditif, et l'ouïe n'est rien d'autre qu'« un souffle qui s'étend de la partie directrice jusqu'aux oreilles »⁹. C'est parce que le souffle s'étend ainsi avec une tension continue qu'il peut en retour jouer le rôle d'un véhicule ou d'un messenger, en transmettant le mouvement imprimé par un corps extérieur jusqu'à la partie directrice dont il émane¹⁰.

Dans ce processus de transmission cinétique, la représentation est donc conçue comme un effet moteur. Le souffle sensoriel est mis en mouvement dans les organes, et ce mouvement, propagé jusqu'à la partie directrice, y produit une affection. Dans le cas de l'animal irrationnel, on peut supposer que cette description psycho-physique en termes de mouvement suffit à définir la représentation : dire que l'animal irrationnel a des représentations, c'est simplement dire que, lorsque ses organes sensoriels sont affectés par un corps extérieur, ce qui tient lieu chez lui de partie directrice est également affecté en correspondance avec l'affect situé dans l'organe ; cela produit en lui sensation du corps extérieur et, le cas échéant, impulsion vers ce corps ou répulsion loin de lui. Même à supposer que la définition rapportée par Aétius s'applique à toute représentation, irrationnelle aussi bien que rationnelle¹¹, il est probable que la formule selon laquelle une représentation « se montre elle-même et montre ce qui l'a produite » n'a pas exactement la même signification selon qu'il est question de l'animal irrationnel ou de l'homme. De même, la représentation irrationnelle n'appelant pas d'assentiment au sens propre¹², la sensation ne peut être tout à fait la même chose chez l'animal et chez l'homme. Au premier, la représentation « montre ce qui l'a produite » au sens où elle lui signale l'existence d'un corps étranger en relation sensible avec le sien, et plus particulièrement telle propriété,

9. Aétius, IV, 21 (*SVF* II, 836 ; *LS* 53 H).

10. Sur la façon dont cette transmission cinétique est conçue par les stoïciens, cf. Sambursky 1959, p. 22-29 ; Emilsson 1988, p. 47. Il ne s'agit pas du déplacement local de particules physiques, mais de la propagation continue d'un état, à la manière d'une vague à la surface de l'eau. Sur cette comparaison, cf. Aétius, IV, 19 (*SVF* II, 425) ; Diogène Laërce, VII, 158 (*SVF* II, 872).

11. Cette définition semble valoir surtout de la représentation humaine, puisqu'il est question de « nous » qui « pouvons dire qu'il y a quelque chose de blanc qui nous meut ». L'animal irrationnel ne peut évidemment rien dire du tout à partir de ses représentations, même s'il peut réagir à ce dont ses sensations lui signalent la présence et certaines propriétés en liaison avec ses intérêts vitaux.

12. Je n'aborde pas la question de savoir s'il faut admettre une forme « rudimentaire » d'assentiment chez l'animal irrationnel pour expliquer ses sensations et par suite ses réactions ; cf. Labarrière 2005, p. 168-173.

attractive ou répulsive, de ce corps ; au second, elle offre le point de départ d'une connaissance sensible, pour l'élaboration de laquelle la partie directrice tire certaines inférences relatives au senti à partir du donné représentatif :

Et l'âme tout entière déploie les sens, qui sont ses fonctions propres, telles des branches issues de cette partie directrice comme elles le seraient d'un arbre, pour qu'ils soient les messagers de ce qu'ils sentent (*futuros eorum quae sentiunt nuntios*), tandis qu'elle-même juge des messages qu'ils auront transmis, comme le ferait un roi (*ipsa de iis quae nuntiaverint judicat ut rex*). [...] C'est le propre de la délibération et de l'attention intérieures que de comprendre l'affection subie par chaque sens (*cujusque sensus intelligere passionem*) et de conclure, à partir des messages qu'ils transmettent, ce qu'est cette chose (*ex iis quae nuntiant colligere quid sit illud*), et du moins de la recevoir quand elle est présente, d'autre part de s'en souvenir quand elle est absente, tout comme de la prévoir quand elle est future¹³.

Si les sens sont comparables à des messagers, qui apportent à l'âme des informations sur les corps extérieurs, la représentation est un analogue du message lui-même. Oral ou écrit, le message a une réalité propre, sensible en elle-même pour qui le lit ou l'entend ; et une signification, c'est-à-dire une réalité qui est de l'ordre de la référence. De même, une *φαντασία* est à la fois dotée d'une réalité propre, saisissable là où elle existe, à savoir dans la partie directrice, et d'une réalité qu'on pourrait qualifier d'objective au sens cartésien, qui nous renvoie par son être même à un état de choses ou à un objet différent d'elle et qui existe hors de nous. Il est probable que, aux yeux des stoïciens, l'avantage principal de la comparaison avec la lumière, qui fournit la clef du terme *φαντασία*, tient à la simultanéité qu'elle implique entre vision de la lumière et vision des objets éclairés par elle. Même si la première est condition de la seconde, c'est en même temps et tout à la fois que la lumière se laisse voir et fait voir ce qu'elle baigne. De la même manière, c'est en même temps et tout à la fois que la représentation est vue dans l'âme et fait voir ce qui l'a produite ; c'est donc en « voyant » la représentation qu'on « voit » l'objet extérieur (la traduction choisie par Cicéron, *visum*, met en avant cet aspect). Mais simultanéité n'est pas immédiateté : si c'est en se montrant elle-même qu'elle montre ce qui l'a produite, il suit que, point de départ de toute connaissance, la représentation instaure un rapport médiateur aux objets sentis. Le texte de Calcidius indique bien que la sensation d'une chose présente, et reçue comme telle, est déjà le fruit d'une inférence opérée par l'esprit *ex iis quae nuntiant*.

13. Calcidius, *Ad Timaeum*, 220 (SVF II, 879 ; LS 53 G).

Ce caractère médiat de la saisie des choses dans la sensation vaut *a fortiori* de la saisie de ce qui n'est pas objet d'une sensation actuelle. Si la définition rapportée par Aétius ne mentionne parmi les représentables que des qualités sensibles, une représentation peut aussi être celle d'un être non sensible ou non senti. Les stoïciens distinguent en effet deux classes de représentations :

Parmi les représentations, selon eux, les unes sont sensibles, les autres, non. Sensibles sont celles qui sont saisies au moyen d'un organe sensoriel ou d'organes sensoriels (αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι) ; non sensibles sont celles qui le sont au moyen de la pensée (αἱ διὰ τῆς διανοίας), comme les représentations des incorporels et des autres choses qui sont saisies par un discours¹⁴.

La première classe est illustrée par les exemples rapportés par Aétius (le blanc, le froid, etc.). La seconde classe est plus difficile à comprendre, en raison de l'incapacité qu'ont les incorporels, d'après les stoïciens, d'agir sur un corps. Or, la théorie stoïcienne de la représentation présuppose un rapport causal entre la représentation et le représenté. Comment alors peut-il y avoir représentation d'un incorporel, si celui-ci ne peut agir sur l'âme et produire une affection dans le corps hégémonique ? Pourtant, c'est un fait que nous pouvons nous représenter des choses dont nous n'avons pas sensation : le vide, la mort, le lieu, le temps, le centre de la Terre, et en général toutes les choses à propos desquelles nous entendons des énoncés sans pour autant y accéder par une sensation. Je n'ai jamais rencontré de colosse, mais je peux me représenter le Cyclope à partir d'un homme normal, par le biais d'une opération intellectuelle, celle de « l'analogie grossissante ». C'est ainsi que sont expliquées toutes les représentations non sensibles :

C'est donc par rencontre directe (κατὰ περίπτωσιν) que les sensibles sont conçus. Mais c'est par ressemblance (καθ' ὁμοιότητα) que sont conçues les choses <saisies> à partir de quelque chose qui en est proche, comme Socrate à partir d'un portrait. C'est par analogie (κατ' ἀναλογίαν), soit de façon grossissante, comme Tityos et le Cyclope, soit de façon amenuisante, comme le Pygmée. Le centre de la Terre aussi est conçu par analogie, à partir de sphères plus petites. Par transposition (κατὰ μετάθεσιν), par exemple des yeux sur la poitrine ; par combinaison (κατὰ σύνθεσιν), on conçoit l'Hippocentaure ; et par opposition (κατ' ἐναντίωσιν), la mort. Certaines choses sont conçues aussi par un certain transfert (κατὰ μετάβασιν τινα), comme les dicibles et le lieu. C'est de façon naturelle (φυσικῶς) qu'est conçu quelque

14. Diogène Laërce, VII, 51 (SVF II, 61 ; LS 39 A).

chose de juste et de bon. Et par privation (κατὰ στέρησιν), par exemple un manchot¹⁵.

Les exemples indiquent que chaque modalité de la représentation non sensible est définie par sa relation avec un objet directement perçu, c'est-à-dire connu par « rencontre directe ». Je peux opérer une analogie, avec augmentation ou diminution des dimensions *standard* d'un homme, pour concevoir un géant ou un pygmée, mais à condition de percevoir ou d'avoir perçu un individu de taille normale qui servira d'*analogon*. Si les stoïciens pensent pouvoir définir la connaissance des objets sentis et celle des objets insensibles – qu'il s'agisse de corps hors de portée de nos sens de façon nécessaire (le centre de la Terre) ou accidentelle (Socrate), ou encore d'incorporels (les dicibles, le lieu) ou d'êtres fantastiques (le Centaure) – selon le modèle unique de la représentation, c'est parce que, même dans le cas des objets non sensibles, la structure cognitive fondamentale reste celle d'une mise en relation médiate à un corps. Toutes les représentations complexes peuvent donc être ramenées au modèle de la « représentation simple »¹⁶ ou « par rencontre directe », comme des complications de ce modèle qui confirment sa validité. Là où la représentation simple « montre » l'objet senti par la médiation d'une affection psychique (on saisit l'objet en saisissant le *πάθος ἐν τῇ ψυχῇ*), la représentation complexe « montre » ou « fait voir » l'incorporel ou l'objet hors d'atteinte des sens par une double médiation, celle de la représentation d'un objet déjà senti et celle d'une opération logique supplémentaire. Dans tous les cas, on a un rapport cognitif au représenté *via* une affection produite dans l'âme. Ce caractère médiat de la connaissance initiée par la représentation est quelque chose qui va beaucoup retenir l'attention de Plotin.

2. Critique d'une connaissance par « transmission »

En s'intéressant aux conséquences épistémologiques du modèle d'un accès médiat aux choses, Plotin se donne les moyens de ne pas en rester à une critique qui viserait directement et de façon un peu courte la corporéité que les stoïciens accordent à l'âme. Il adopte les présupposés de l'adversaire (la partie directrice est un corps, liée aux organes sensoriels par une autre portion de *πνεῦμα* corporel et informée de ce qui arrive à l'individu par la médiation des altérations subies par ces différentes parties corporelles) pour montrer que les thèses soutenues à partir de ces présupposés s'invalident elles-mêmes, ce qui oblige à remettre en cause la

15. Diogène Laërce, VII, 53 (*SVF* II, 87 ; LS 39 D).

16. Sextus, *Adv. math.* VIII, 275 (*SVF* II, 223 ; LS 53 T).

corporéité de l'âme. Cette démarche argumentative s'illustre notamment dans la critique de la notion de « transmission », censée expliquer comment la partie directrice peut avoir des sensations, c'est-à-dire prendre connaissance d'une altération qui a son lieu dans un organe sensoriel.

2. 1. Problèmes d'attribution : la notion de *διάδοσις* est-elle stoïcienne ?

Avant d'examiner les objections que Plotin adresse à la notion de *διάδοσις*, il convient d'abord de s'accorder sur son appartenance (ou non) à la doctrine stoïcienne. Les deux textes que Plotin lui consacre ont pour contexte une polémique manifestement anti-stoïcienne. Le premier¹⁷ se demande comment, d'après certains partisans d'une nature corporelle de l'âme, il est possible que, lorsqu'une partie du corps tel le doigt subit une affection, le principe directeur (*τὸ ἡγεμονικόν*), qui est pourtant différent de la partie affectée, en ait une sensation, et que l'âme tout entière éprouve la même affection ; la réponse de ces tenants de la corporéité de l'âme est qu'il y a, de la partie touchée au principe directeur, une « transmission » (*διάδοσις*). Dans le second texte¹⁸, Plotin s'oppose à ceux qui soutiennent que les sensations arrivent jusqu'au principe directeur « par transmission » (*διαδόσει*) ; il recourt à nouveau à l'exemple du doigt blessé ; en outre, il mentionne le concept de « continuité » (*συνεχεία*), qu'il présente comme un contre-argument des partisans de la *διάδοσις* : or, la *συνεχεία* est une notion importante dans la physique stoïcienne. Mais, dans les deux textes, ceux avec qui Plotin polémique sont désignés par un pluriel¹⁹ sans être nommément identifiés. La question est de savoir si, derrière cette référence anonyme, le lecteur a bien affaire aux stoïciens, ou à d'autres partisans d'une nature corporelle de l'âme, ou encore à un groupe comprenant des stoïciens et d'autres penseurs. Car ces textes de Plotin sont les seuls qui, dans la littérature stoïcienne, mentionnent le terme *διάδοσις*. M. Adler ne fait d'ailleurs pas figurer ce mot dans l'*Index verborum, notionum, rerum ad stoicam doctrinam pertinentium* des *Stoicorum Veterum Fragmenta*, même s'il recense l'un des deux textes de Plotin parmi les témoignages retenus sur les doctrines des anciens stoïciens²⁰.

Une autre identification a été proposée, celle de Straton²¹ et de son élève Aristarque²². Cette identification se fonde sur la proximité entre un

17. IV, 7 [2], 7.

18. IV, 2 [4], 2.

19. IV, 7 [2], 7, 8 ; IV, 2 [4], 2, 13.

20. C'est sans doute de l'absence du mot dans l'*Index verborum* que Graeser 1972, p. 46, conclut, à tort, que ce terme « *does not occur in the S.V.F. at all* ». En réalité le texte de IV, 7 [2], 7, 2-10 est reproduit en *SVF* II, 858 et cité dans l'*index fontium*, *SVF* IV, p. 209.

21. Cf. Ziegler & Pohlenz 1953, p. 39, repris par Blumenthal 1971, p. 73 n. 16.

22. Cf. Emilsson 1988, p. 157 n. 13.

texte de Plutarque qui rapporte la position de Straton sur la sensation²³, et IV, 7 [2], 7 chez Plotin. Cette proximité est remarquable par l'exemple du doigt blessé, qui sert d'illustration dans les deux cas. Je reviendrai plus loin sur la comparaison entre ces deux textes. Auparavant, je rappellerai pour faire bonne mesure que, même si le terme *διάδοσις* n'est pas attesté par d'autres sources que Plotin, il ne faut pas négliger le fait que cette occurrence intervient, en IV, 7 [2], 7, dans un traité marqué par la présence de thèses indubitablement stoïciennes : le mélange « non quelconque » entre l'âme et le corps²⁴, la sympathie entre les parties d'un corps²⁵, les notions de « souffle intelligent » et de « feu intellectuel »²⁶, ou encore de « manière d'être » du souffle²⁷, l'idée, induite par la coextensivité de l'âme au corps, que l'âme augmente et diminue avec le corps qu'elle anime²⁸, la détermination des vertus comme corps²⁹, le lien entre l'identification de l'âme à un corps et le souci de la classer parmi les êtres qui agissent³⁰, la notion de « mélange total »³¹, la distinction entre *ἕξις*, *φύσις* et *ψυχή* expliquée par les différents degrés de chaleur du souffle³². De fait, une bonne part des extraits des *Ennéades* que Hans von Arnim a sélectionnés dans les *SVF* se trouve concentrée dans ce traité³³. Par ailleurs, le problème auquel est censée répondre la « transmission » est bien une donnée attestée de la doctrine stoïcienne de la sensation, à savoir la distinction entre la partie organique affectée, lieu des *πάθη*, et la partie directrice où réside la sensation³⁴. Enfin, il ne faut pas négliger le

23. Plus exactement, ce résumé de la position de Straton se trouve dans un traité dont l'attribution à Plutarque est incertaine, le *De libidine et aegritudine* (IV, 697b). Il correspond au fragment 111 du *Strato* de F. Werhli 1950, p. 33-34, et est édité dans les *Moralia* par Ziegler & Pohlenz 1953.

24. IV, 7 [2], 2, 20.

25. *Ibid.*, 3, 4-5.

26. *Ibid.*, 4, 3.

27. *Ibid.*, 4, 9-15.

28. *Ibid.*, 5, 11-14 ; cf. *SVF* III, 50, qui attribue cette thèse au disciple de Chrysippe, Antipater de Tarse.

29. *Ibid.*, 8, 27-33.

30. *Ibid.*, 8¹, 1-4.

31. *Ibid.*, 8², 7-13.

32. *Ibid.*, 8³, 1-3.

33. L'*index fontium* recense 19 fragments plotiniens incorporés aux *SVF*, dont 6 sont issus de IV, 7 [2] ; les autres, pour la plupart, appartiennent au traité VI, 1 [42] consacré à la critique des catégories stoïciennes.

34. Comme le voit bien Graeser 1972, p. 46, puisqu'il fait référence à la *διάδοσις* pour commenter le fragment d'Aétius (cité *supra*, p. 85 n. 6) qui rapporte que, selon les stoïciens, les *πάθη* et les *αἰσθήσεις* ont une localisation distincte dans le corps, ce qui pose le problème de la communication entre ces *τόποι* éloignés. Curieusement, Graeser ne prête pas attention au fait que le témoignage de Plotin sur la *διάδοσις* figure, dans la compilation de H. von Arnim, quelques lignes plus bas que le texte d'Aétius qui l'occupe.

témoignage de Galien qui attribue à Zénon, Chrysippe et « tout leur cercle » la doctrine selon laquelle le mouvement que produit le corps extérieur dans l'organe sensoriel « est transmis (διαδίδοσθαι) au commandement de l'âme, afin que l'animal sente »³⁵. On peut certes contester l'exactitude terminologique de ce témoignage en avançant que son introduction par un βούλεται suggère que Galien s'attache plus ici à résumer une visée qui anime la doctrine stoïcienne qu'à en retranscrire fidèlement un énoncé ; que l'expression ἀρχὴ τῆς ψυχῆς, en lieu et place du classique ἡγεμονικόν, ne parle pas non plus en faveur d'une citation proprement dite³⁶ ; si bien que Galien exprime peut-être ici une idée stoïcienne par une notion qui lui est familière, à la fois en raison de son origine platonicienne³⁷ et de son appartenance au lexique médical, même si elle n'est pas spécialement stoïcienne³⁸. Mais on peut tout aussi bien supposer que Galien suit une source stoïcienne en utilisant le verbe διαδίδοσθαι, et que, même si les stoïciens ne recouraient pas à la notion de διάδοσις, ils n'en utilisaient pas moins la forme verbale, de même que, pour exprimer le mouvement centrifuge du souffle, ils recourent principalement à des verbes (δίδωμι, διατείνειν)³⁹ dont διαδίδοσθαι pourrait être un bon corrélat pour désigner le mouvement inverse. On peut enfin considérer que la combinaison du témoignage de Galien avec celui de Plotin pèse d'un poids suffisant pour écarter le soupçon que Plotin viserait une autre cible que les stoïciens : il est d'autres notions dûment répertoriées comme stoïciennes dans l'*index verborum* des *SVF* qui, pourtant, ne reposent pas sur un nombre plus grand de témoignages.

Il est donc bien difficile de trouver un argument concluant pour trancher la question de savoir si le terme διάδοσις renvoie à Straton, par exemple, plutôt qu'à Zénon ou à Chrysippe. Cela n'exclut nullement d'admettre que par ce terme Plotin pense viser et atteindre la doctrine

35. Cité *supra*, p. 86 et n. 8.

36. L'*index verborum* de M. Adler (*SVF* IV, p. 28) mentionne cette expression comme synonyme de τὸ ἡγεμονικόν ; la seule occurrence rapportée (*SVF* II, 895) se trouve chez Galien, *De Hipp. et Plat. plac.* II, 2, p. 175 Müller (quant à *SVF* II, 882, il correspond à *De Hipp. et Plat. plac.* II, 5, p. 208 Müller).

37. La première utilisation de la notion de διάδοσις dans le cadre d'une explication de la sensation remonte au *Timée* ; p. ex. 45d, à propos de la vision : le feu intérieur des yeux, mélangé à la lumière extérieure, forme avec elle un « tout » homogène qui « transmet les mouvements à travers tout le corps jusqu'à l'âme, et nous procure cette sensation grâce à laquelle précisément nous disons que "nous voyons" » (trad. fr. Brisson 1992). On relève plusieurs occurrences du verbe διαδίδοσθαι dans ce dialogue (cf. Pigeaud 1981, p. 221).

38. Sur la διάδοσις chez Galien, cf. Pigeaud 1981, p. 222 n. 388. Le terme y désigne la circulation et la distribution des aliments dans l'organisme, en corrélat avec l'ἀνάδοσις. Le verbe διαδίδωμι/διαδίδοσθαι est déjà présent dans les écrits hippocratiques, *ibid.*, p. 221.

39. Cf. Sambursky 1959, p. 29-30.

stoïcienne qui est sa cible principale dans les chapitres considérés. Il ne suffit pas ici de prendre en compte le dénombrement des occurrences, il faut considérer aussi la façon dont Plotin construit sa propre relation avec ses prédécesseurs, afin d'éclairer l'anonymat dans lequel ils sont généralement tenus. Sur ce point, l'organisation générale du traité IV, 7 [2] est exemplaire. Après une entrée en matière qui distingue le corps, dont la nature composée et par suite destructible est rapidement établie, et l'âme, à laquelle l'homme est identifié, Plotin pose le problème de la nature de l'âme et de son immortalité, laquelle suppose de façon très platonicienne que l'âme soit indestructible. Il esquisse alors le programme suivant :

Quelle nature possède donc <l'âme> ? Ou bien, étant un corps, elle est entièrement dissoluble ; en effet, tout corps est composé. Si en revanche elle n'est pas un corps, mais est d'une autre nature, il faut examiner aussi celle-ci soit selon le même mode d'examen, soit selon un autre⁴⁰.

Le reste du traité suit scrupuleusement ce plan : examen de l'hypothèse que l'âme est un corps, selon diverses variantes (chap. 2-8³) ; examen de l'hypothèse qu'elle est d'une autre nature que le corps, mais qu'on ne peut la penser indépendamment de lui (8⁴-8⁵) ; examen de cette même hypothèse dans le cas où l'âme est pensée indépendamment du corps (9-15). Il s'agit donc d'opérer, par un procédé formel de division, une délimitation exhaustive des trois réponses possibles à la question de la nature de l'âme ; puis de développer successivement trois sections, pour éprouver de façon méthodique la validité de chacune de ces réponses à partir de conceptions philosophiques développées par telle ou telle école. De ces écoles, aucune ne fait l'objet d'une identification nominative claire. Si un tel silence est presque une règle d'exposition dans les *Ennéades*, le traité IV, 7 [2] permet d'en comprendre la fonction méthodologique, grâce à la division programmatique du chapitre 2. Aucun auteur ou école ne sera cité, parce qu'il s'agit d'examiner la validité de certaines hypothèses philosophiques générales sur un sujet donné, ici la nature de l'âme, dont l'inventaire puis la discussion doivent permettre un traitement exhaustif et par suite définitif. Dans le cadre de cet examen, les définitions déjà disponibles n'interviennent nullement à titre de matériaux historiques, dont le sens dépendrait en partie de l'identification précise de leurs auteurs, mais sont utilisées comme des arguments possibles en faveur de l'hypothèse philosophique générale considérée, afin que leur réfutation serve à rejeter cette hypothèse lorsqu'elle ne convient pas à la doctrine que défend Plotin.

40. IV, 7 [2], 2, 1-4.

En ce qui concerne la première section du traité, qui examine une première hypothèse générale sur la nature de l'âme, à savoir qu'elle serait un corps, on ne s'étonnera donc pas de ne trouver aucune identification scolaire des thèses résumées et réfutées, mais on n'aura pas non plus de raison vraiment décisive pour rejeter l'idée que, derrière les *φήσουσι* et autres *τίθενται*, le lecteur n'a peut-être pas affaire à un auteur exclusif, Chrysippe ou Straton, mais à un montage entre une thèse stoïcienne et un terme d'origine platonicienne déjà repris par Straton, Galien ou Plutarque. Qu'en IV, 2 [4], 2, 11-12 Plotin mentionne la *συνέχεια* comme une réponse des corporalistes à sa critique confirme que, à ses yeux en tout cas, le terme *διάδοσις* est parfaitement expressif des thèses stoïciennes sur la sensation ; et ces thèses sont l'exemplification scolaire la plus aboutie de la position corporaliste sur l'échiquier conceptuel dessiné au chapitre 2.

L'identité stoïcienne de la cible anonyme de Plotin me paraît enfin confirmée par un rapide examen du fragment 111. Le début du texte attribue à « Straton le physicien », cité comme exemplaire d'un courant de pensée plus vaste mais non identifié nommément⁴¹, la thèse selon laquelle sentiments (la peur, le désir, l'envie) et sensations (les plaisirs et les souffrances) appartiennent à l'âme : « En général, toute sensation se forme dans l'âme et tout ce qui est tel appartient à l'âme »⁴². Contrairement à ce que signifierait ce genre de propositions chez Plotin, il ne s'agit nullement par là de distinguer des fonctions et de les rattacher à des natures hétérogènes, mais de résoudre des problèmes de localisation. Comment expliquer que « ce n'est pas au pied que nous souffrons, quand nous le heurtons, ni à la tête, quand nous la cognons, ni au doigt, quand nous le coupons »⁴³ ? La douleur produite par une blessure n'est pas confinée à la partie blessée : c'est moi qui souffre, lorsque j'ai mal « au doigt ». Cette expérience d'une sensation « délocalisée » de la blessure tient à ce que ce n'est pas le doigt en tant que partie corporelle qui est sensible, mais l'âme : « Tout le reste en effet est dépourvu de sensation (*ἀναίσθητα*), excepté la partie directrice ; c'est lorsque le heurt lui est rapidement rapporté (*τῆς πληγῆς ὁξέως ἀναφερομένης*) qu'a lieu la sensation que nous appelons douleur »⁴⁴. Comment alors, si la sensation a lieu dans la partie directrice et non dans l'organe lésé, pouvons-nous distinguer que nous avons mal au doigt plutôt qu'au pied lorsque nous nous blessons ? La sensation nous « paraît » être là où elle n'est pas en

41. Fragment 111, Wehrli 1950, p. 33 : οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα τῆς ψυχῆς φέροντες ἀνέθεσαν, ὥσπερ Στράτων ὁ φυσικός ...

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 34.

44. *Ibid.*

raison d'un déplacement local subi par le souffle sous l'effet de la blessure⁴⁵ :

De même que le bruit qui résonne à nos oreilles nous paraît être situé à l'extérieur, car nous tenons compte, outre la sensation (τῇ αἰσθήσει προσλογιζόμενοι), de la distance qui va de sa source jusqu'à la partie directrice, de la même manière à peu près la souffrance provoquée par la blessure nous paraît être, non pas là où on perçoit la sensation, mais là où elle a son point de départ, l'âme étant traînée vers ce à partir de quoi elle a éprouvé une affection (ἐλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ' οὗ πέπονθε)⁴⁶.

La sensation est donc affaire de communication entre l'âme et la partie du corps affectée, qu'il y ait heurt agressif ou altération normale d'un organe sensitif par un objet de perception. C'est là ce qu'attestent diverses expériences. Le premier exemple donné est celui des réactions immédiates et automatiques que nous avons lors d'un choc, qui se produisent ailleurs que dans la partie lésée :

C'est pourquoi aussi, lorsque nous nous sommes cognés, à l'instant même nous fronçons les sourcils, parce que la partie directrice transmet aussitôt la sensation (τὴν αἰσθησιν ὁξέως ἀποδιδόντος) à la partie heurtée⁴⁷.

À l'inverse, le second exemple atteste que la sensation procède d'une transmission d'un lieu à un autre de l'organisme en considérant des cas, non pas où cette transmission a lieu et se manifeste par une bilocalisation des effets, mais où elle est au contraire empêchée, de sorte que la sensation n'a pas lieu ou est amoindrie :

Et si les parties sont séparées par des liens, nous <les> serrons fortement de nos mains, en résistant à la transmission de l'affection subie (ιστάμενοι πρὸς τὴν διάδοσιν τοῦ πάθους), et en comprimant le heurt dans les zones privées de sensibilité, pour que la souffrance n'arrive pas,

45. Straton donne une place importante au concept de πνεῦμα dans sa psychophysiology, en combinant la définition aristotélicienne de l'âme avec la théorie stoïcienne d'un souffle se diffusant dans l'organisme de façon extensive et unitaire. Pour une synthèse de ses théories en rapport avec celles des stoïciens, cf. Annas 1992, p. 28-30.

46. Wehrli 1950, p. 34.

47. *Ibid.*

par une jonction, jusqu'à l'esprit (ὥστε μὴ συνάψει πρὸς τὸ φρονοῦν ἀλγῆ-
δὼν γένηται)⁴⁸.

Que peut-on conclure de ces lignes ? À l'évidence, la *διάδοσις* n'y intervient pas comme le concept technique qui par excellence expliquerait la sensation chez Straton. Le terme n'apparaît pas dans la théorisation du processus sensoriel, mais dans un exemple qui l'illustre ; et, dans l'exposition de cet exemple, il ne fait que s'ajouter à un certain nombre de verbes : ἀναφερομένης, ἐλκομένης, ἀποδιδόντος. Ce fragment n'accrédite donc en rien l'idée que le terme *διάδοσις* serait la marque incontestable d'une thèse spécifiquement stratonicienne. Par ailleurs, les exemples indiquent que pour Straton la sensation suppose une double transmission : l'ἀποδίδοσις par laquelle « la partie directrice transmet aussitôt la sensation à la partie heurtée », et la *διάδοσις* par laquelle la sensation arrive « jusqu'à l'esprit ». La localisation correcte de l'affection s'explique par le premier mouvement : la douleur nous paraît être dans la partie blessée, même si c'est l'âme qui l'éprouve, parce que celle-ci est « traînée » (ἐλκομένης) vers le point de départ du processus. Plotin, en revanche, ne mentionne qu'un seul type de transmission, de la périphérie à la partie directrice : c'est l'aspect qui correspond justement, d'après Galien, à l'explication stoïcienne de la sensation. Enfin, si l'on ajoute à cela que le mot *διάδοσις* n'est pas étranger au vocabulaire de Plutarque, un partisan de l'authenticité du *De libidine et aegritudine* ne pourrait exclure que le recours à l'expression τὴν διάδοσιν τοῦ πάθους doive plus à son auteur qu'à Straton lui-même. Dans les *Propos de table*, en 681 D, c'est par une *διάδοσις* du corps à l'âme qu'est expliqué le fait que l'âme puisse être affectée par un événement corporel, et cette transmission a pour condition la *σμπάθεια* qui unit le corps et l'âme : la *διάδοσις* est ici utilisée en référence à un concept clairement stoïcien⁴⁹.

Une seconde remarque importante concerne le terme *ἡγεμονικόν*. Commentant le fragment 111, Fritz Wehrli juge que « la désignation stoïcienne *ἡγεμονικόν* pour l'organe central est improbable chez Straton »⁵⁰.

48. *Ibid.* Par la conditionnelle, Straton vise probablement une situation où le membre blessé est « séparé » du reste du corps par un garrot, qui sert, non à endiguer une hémorragie, mais à cantonner l'affection à la partie lésée, pour limiter la transmission de l'affect à la partie directrice afin d'éviter ou de diminuer la douleur.

49. Plutarque utilise le terme *διάδοσις* pour désigner la contagion, à la fois dans un sens médical (propagation d'une maladie par contact) et moral (transmission d'une faute héréditaire, du mauvais œil) ; cf. *De sera numinis et vindictis*, 556 E, 558 C, 558 E-F ; *Propos de table*, 680 D ; Pigeaud 1981, p. 25, 221-223, 363-364.

50. Wehrli 1950, p. 72, repris par Blumenthal 1971, p. 73 n. 17 ; cf. dans le même sens Annas 1992, p. 28 n. 30 et surtout p. 29 n. 36 : le terme *ἡγεμονικόν* « may have been read back into Strato's theory later ».

La conception fortement unitaire de l'âme qu'a Straton le conduit plutôt à éviter tout terme susceptible d'évoquer une quelconque partition psychique. Autrement dit, il paraît cohérent avec la doctrine et la terminologie habituelle de Straton de supposer que l'auteur qui rapporte ses idées, quel qu'il soit, et qui les rapporte en les présentant comme exemplaires d'un courant de pensée plus large, le fait dans un vocabulaire stoïcien. Dès lors, il devient encore plus difficile de soutenir que l'idée de *διάδοσις* est propre à Straton et qu'en la critiquant Plotin viserait le corporalisme stratonicien plutôt qu'une doctrine stoïcienne, dans la mesure où l'hypothèse d'une présentation stoïcisante de la théorie de Straton sème un doute légitime sur l'appartenance originaire du terme à une école plutôt qu'à l'autre. De fait, rapprochant le fragment 111 du texte de Plotin en IV, 7 [2], 7, Fritz Wehrli estime que, si les deux auteurs s'intéressent à une même question, celle de « savoir pourquoi des *stimuli* périphériques sont correctement localisés par l'organe central », c'est la réponse des stoïciens, fondée sur la transmission de la sensation par le souffle, que Plotin rapporte ; et qu'à cette réponse stoïcienne « s'apparente la réponse de Straton, puisque le *ἐλκεσθαι* de l'âme présuppose également le caractère pneumatique de celle-ci »⁵¹. On notera que le terme qui, à ses yeux, autorise le rapprochement n'est pas *διάδοσις*.

Compte tenu de tous ces éléments – l'abondante présence de doctrines incontestablement stoïciennes dans les chapitres 2-8³ du traité IV, 7 [2], la manière dont Plotin utilise les thèses scolaires dans un dispositif philosophique global, le témoignage convergent et nominatif de Galien, le caractère non central du terme *διάδοσις* dans le fragment 111 et la projection d'une terminologie stoïcienne, peut-être par Plutarque, sur ce fragment – il me semblerait assez aventureux de conclure, de la simple présence de la notion de transmission en IV, 7 [2], 7, que dans ce chapitre Plotin n'a pas en ligne de mire une doctrine stoïcienne, alors même que les développements qui, de façon homogène, enserrent ce chapitre ont pour visée manifeste des thèses stoïciennes. Il me paraît plus raisonnable de penser que sa critique porte bien sur une thèse stoïcienne, qu'il rapporte en choisissant de recourir au terme *διάδοσις*, que ce terme ait été peu ou pas utilisé par les stoïciens. Et, à supposer que ce mot soit une importation plotinienne dans la théorie stoïcienne de la sensation, il faudrait sans doute y lire un héritage platonicien plutôt qu'une référence à Straton : le *Timée* est probablement à l'arrière-plan des exposés de platoniciens tels que Galien et Plotin, voire Plutarque si l'on admet l'authenticité du *De libidine et aegritudine*. Certains rapprochements entre IV, 7 [7] et le *Timée* suggèrent en tout cas qu'il y a chez Plotin une combinaison

51. Wehrli, 1950, p. 72.

entre le texte fondateur de Platon et des thèses stoïciennes, que cette combinaison soit déjà opérée dans une source stoïcienne perdue ou qu'elle soit l'œuvre de Plotin lui-même⁵².

2. 2. *Divisibilité du souffle vs. transmission par le souffle :*

l'application matérielle de l'argument de l'altérité entre connu et connaissant

La transmission est mentionnée par de nombreux commentateurs, y compris ceux qui notent les difficultés d'attribution soulevées par le terme *διάδοσις*, comme ce qui définit chez les stoïciens le préalable physiologique à la représentation puis à la saisie perceptive des objets sensibles⁵³. Pourtant, la critique qu'en fait Plotin en IV, 2 [4] et IV, 7 [2] prend pour objet l'expérience de la douleur, qui ouvre un autre champ que celui de la stricte épistémologie : pour le dire en des termes anachroniques, la connaissance sensorielle concerne le sens externe, alors que la douleur relève du sens interne, et qu'il y est question, non de connaître un objet extérieur, mais de ressentir une perturbation interne à l'organisme. Plotin ne paraît toutefois pas considérer qu'il y ait là deux problématiques distinctes : en IV, 2 [4] l'analyse de la sensation de douleur et celle de la sensation « des yeux et des oreilles, par exemple »⁵⁴ vont de pair ; en IV, 5 [29], c'est la théorie stoïcienne de la vision qui est critiquée pour son recours au modèle de la *διάδοσις*⁵⁵. L'expérience interne de la douleur est traitée comme un problème cognitif, où l'on se demande comment la partie directrice de l'âme pourrait « connaître » ou « savoir »

52. Dans le *Timée*, 77e, la transmission sensorielle se voit attribuer pour support physique le sang, dont les vaisseaux ont été disposés en réseau « afin que le corps tout entier fût informé des sensations, qu'elles viennent d'un côté ou de l'autre » (trad. fr. Brisson 1992). En IV, 7 [2], 6, 38-41, Plotin expose la solidarité entre la thèse stoïcienne selon laquelle « ce qui sent est un corps » et l'explication de la sensation par des empreintes analogues à celles qu'un sceau imprime dans un bloc de cire, « les sensibles marquant leur empreinte soit dans le sang, soit dans l'air » (εἴτ' οὖν εἰς αἷμα, εἴτ' οὖν εἰς ἀέρα τῶν αἰσθημάτων ἐνσημαινομένων). Sur le rapport entre l'âme et le sang, cf. Galien, *SVF* III, 30, citant Zénon, Cléanthe et Chrysippe, selon qui le sang est la nourriture à partir de laquelle l'âme se forme (τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσασι τὴν ψυχὴν), tandis que le souffle, qui constitue son οὐσία, est ce qui la meut (τρέφει μὲν τὸ αἷμα, κινεῖ δὲ τὸ πνεῦμα).

53. Cf. par exemple Sambursky 1959, p. 29 ; Blumenthal 1971, p. 73 ; Graeser 1972, p. 46-47 ; Emilsson 1988, p. 39, 60 ; Morel 2002, p. 217.

54. IV, 2 [4], 2, 34.

55. IV, 5 [29], 3, 1-3 : « Ce n'est pas à travers l'air qui subit une affection (διὰ τοῦ ἀέρος παθόντος) que s'opère, comme par une transmission (ὥσπερ διαδόσει), la vision de la forme de l'objet sensible ». Sur le rapprochement de ce texte avec IV, 7 [2], 7 cf. Emilsson 1988, p. 60. Dans le *Timée* déjà, la transmission rend compte à la fois de la sensation des objets extérieurs (43c, 45d, 64b-c, 67b) et du plaisir ou de la douleur (64e) ; cf. Aubry 2004, p. 169-170.

que telle partie du corps est affectée⁵⁶ ; en retour, la critique de la transmission propre au sens interne repose sur la même sorte d'argumentation que celle qui concerne les rapports cognitifs de l'âme avec les objets extérieurs. Cette convergence doit sans doute beaucoup au choix stoïcien de faire du toucher le modèle de toute sensation, qui favorise le croisement des questions relatives au sens externe avec celles qui relèvent du sens interne. Là où la sensation à distance, telle la vision, est assimilée à une sensation par contact⁵⁷, la critique plotinienne fondée sur la divisibilité des intermédiaires corporels pourra fonctionner à l'identique, qu'on l'applique à l'air ambiant qui met en relation un objet extérieur avec l'organe sensoriel, ou au souffle intime qui relie l'organe sensoriel à la partie directrice. Dans tous les cas, il s'agit d'établir que, par la *διάδοσις*, l'âme n'a jamais accès à ce qu'elle est censée sentir et connaître.

En IV, 7 [2] Plotin part d'une remarque d'ordre linguistique. Là où le langage courant, lorsqu'on dit qu'on a « mal au doigt », suggère que la douleur concerne le doigt, les stoïciens mettent tous leurs efforts à invalider cette suggestion linguistique en défendant la thèse contre-intuitive que la sensation de douleur ne se produit justement pas « là où on a mal », mais dans la partie directrice :

Lorsqu'un homme est dit avoir mal au doigt (*δάκτυλον λέγεται ἄλγεῖν*), la douleur (*ἡ μὲν ὀδύνη*) concerne, je suppose, le doigt ; mais eux, la sensation d'avoir mal (*ἡ δ'ἄσθησις τοῦ ἄλγειν*), il est clair qu'ils s'efforceront de faire admettre qu'elle se produit dans la zone de la partie directrice⁵⁸.

Cette localisation de la sensation est présentée par Plotin comme peu vraisemblable en raison de sa non-conformité aux suggestions immédiates du langage courant. Alors que Plotin n'a en général rien d'un défenseur du bon sens ou de l'évidence commune, il adopte ici un style d'exposition assez répandu parmi les adversaires du Portique⁵⁹. En s'obli-

56. IV, 7 [2], 7, 21 : τοῦτο γινώσκειν ; 22 : ἐπιστάμενον ὅτι ἄλγεῖ ὁ δάκτυλος.

57. Comme en témoigne la métaphore récurrente du bâton, voir un objet éloigné est une façon de le toucher à distance « par la tension de l'air intermédiaire » entre cet objet et l'œil (Aétius, IV, 15 ; *SVF* II, 866). Sur la comparaison entre le rôle joué par cet air tendu entre organe et objet et le maniement d'un bâton, cf. Alexandre, *De an.*, p. 130, 14 Bruns (*SVF* II, 864) ; Diogène Laërce VII, 157 (*SVF* II 867 ; LS 53 N) : « Grâce à l'air qui s'étend [dans l'intervalle], le message de ce qui est regardé se transmet comme par l'intermédiaire d'un bâton » (trad. fr. Brunschwig & Pellegrin, vol. II, p. 344-345).

58. IV, 7 [2], 7, 2-5.

59. Les champions en sont bien sûr les défenseurs des « notions communes », tels Plutarque et Alexandre. Tout autant que Plutarque dans son *De communibus notitiis contra Stoicos*, au titre éloquent, le *De fato* d'Alexandre recourt à longueur de pages au détournement polémique du thème stoïcien des notions communes.

geant à soutenir cette thèse difficile, les stoïciens s'affrontent à un problème de relation entre diverses parties appartenant à une même totalité : « Bien que la partie qui souffre (τοῦ πονοῦντος μέρους) soit autre <qu'elle>, la partie directrice sent, et l'âme tout entière éprouve la même affection (τὸ αὐτὸ πάσχει)⁶⁰. » Ce problème est double : comment telle partie du souffle peut sentir, sans se tromper, ce qui se passe dans telle autre partie ; et comment, si autre est le lieu des πάθη, autre celui des αἰσθήσεις, il peut y avoir une affection une et identique éprouvée comme telle par l'âme entière. La réponse alors rapportée propose une mise en relation entre le lieu de l'affection et celui de la sensation, telle que la sensation soit bien sensation de *cette* affection, localisée dans telle partie du corps. C'est cette mise en relation qui est conçue comme une διάδοσις :

Comment donc cela arrive-t-il ? Par transmission (διαδόσει), disent-ils : le souffle psychique situé dans la zone du doigt est affecté en premier, puis transmet à la partie qui suit immédiatement, et de celle-ci à une autre, jusqu'à ce qu'on parvienne à la partie directrice⁶¹.

Le témoignage de Plotin consonne avec celui de Galien, dont il offre une version plus circonstanciée, en expliquant, étape par étape, comment « le mouvement qui se produit, à partir de ce qui survient du dehors, dans la partie, est transmis au commandement de l'âme »⁶² afin que s'en produise une sensation. C'est sur cette distinction d'étapes successives que s'appuie la critique plotinienne⁶³. Si l'affection est transmise par le

60. IV, 7 [2], 7, 5-7.

61. IV, 7 [2], 7, 7-10.

62. Cité *supra*, p. 86 et n. 8.

63. Les stoïciens trouveraient évidemment beaucoup à redire à cette description plotinienne de la transmission, qui la représente comme une série de passages d'une partie du souffle à une autre, selon des étapes contiguës qui suivent les divisions anatomiques du corps. Sur le refus de Chrysippe de traiter le corps qu'est le souffle comme un corps divisible en parties, cf. Plutarque, *De com. not.*, 1079b : « Chrysippe dit en effet : "Si on nous demande si nous avons des parties, combien nous en avons, de quelles parties et de combien de parties nous sommes composés, nous userons d'une distinction, en posant d'abord en général que nous sommes composés d'une tête, d'une poitrine et de membres ; car c'était là tout ce qu'on nous demandait ; mais si l'on pousse la question jusqu'aux parties dernières, il ne faut supposer rien de pareil ; il ne faut pas demander de quelles parties il se compose, ni de combien, ni s'il y en a une infinité ou non". Je crois qu'il est bon de le citer littéralement. » (Trad. fr. Bréhier 1962, p. 170.) De fait, en IV, 2 [4], 2, 11, Plotin mentionne la συνέχεια comme le contre-argument que ne sauraient manquer de brandir ceux dont il critique les thèses. Cependant, si sa description « spatiale », pour le dire d'un terme bergsonien, un phénomène que les stoïciens conçoivent comme un mouvement ondulatoire continu, il faut tout de même avouer, à sa

souffle de proche en proche, depuis le doigt jusqu'à la partie directrice, on doit en conclure que ce dont la partie directrice a sensation et connaissance, ce n'est pas l'affection produite dans le doigt, mais celle qui a lieu dans la partie du souffle contiguë à elle :

Mais le vrai, c'est que chacune de ces sensations n'est pas sensation de la douleur qui est dans le doigt, mais il y a d'abord celle qui suit immédiatement le doigt, parce que c'est la paume de la main qui souffre, puis la troisième, parce que c'est une autre partie, celle qui touche à la partie qui précède, et il y a de multiples douleurs, et pour cela la partie directrice ne sent pas la douleur qui touche au doigt, mais celle qui touche à elle-même, et c'est cela seulement qu'elle connaît, tandis qu'elle envoie promener le reste, sans savoir que c'est le doigt qui a mal⁶⁴.

Cette description du processus sensoriel, indépendamment de son intention critique, restitue de façon correcte un élément central de la façon dont Chrysippe rend compte de la sensation : par elle, la partie directrice prend connaissance de ce qui se passe au loin d'elle, à la périphérie corporelle, à partir de ce qui la touche par contiguïté. C'est ce qu'exprime la comparaison avec l'araignée postée au centre de sa toile :

De même que l'araignée, au centre de la toile, tient dans ses pattes tous les points de départ des fils (*filorum exordia*), pour que, lorsque quelque insecte se jettera dans ses filets depuis n'importe quelle partie <de la toile>, elle <le> sente à partir du point le plus proche (*de proximo sentiat*), ainsi la partie principale de l'âme, placée dans le lieu central du cœur, retient les points de départ des sens (*sensuum exordia retinere*), pour que, lorsqu'ils apporteront quelque message, elle <le> reconnaisse à partir du point le plus proche (*ut cum quid nuntiabunt de proximo recognoscat*)⁶⁵.

L'idée d'une identification de ce qui se produit à distance à partir de ce qui a lieu au plus près (*de proximo*) est le trait important de la comparaison chrysippéenne. Samuel Sambursky fait remarquer que la comparaison avec l'araignée, pour expliquer la sensation que l'âme a de ce qui se passe dans le corps, n'a en elle-même rien de proprement stoïcien – elle se trouve déjà chez Héraclite – mais que Chrysippe en produit une application nouvelle, dont l'originalité tient précisément à l'idée d'une con-

décharge, que la conception chrysippéenne du souffle comme corps à la fois *étendu* et *indivisible* peut facilement passer pour contradictoire.

64. IV, 7 [2], 7, 16-22.

65. Calcidius, *Ad Timaeum*, 220 (SVF II, 879).

naissance sensible *de proximo*⁶⁶. Dans l'explication de la douleur développée par Héraclite⁶⁷, lorsqu'une blessure affecte quelque partie du corps, l'âme se précipite vers l'endroit blessé, comme une araignée accourt là où sa toile a été endommagée par l'impact d'un insecte. L'araignée de Chrysippe, au contraire, ne se déplace pas et prend connaissance de l'impact produit au loin d'elle par les mouvements qui agitent les *exordia filorum* qu'elle tient entre ses pattes, et qui sont les parties *proxima*, car contiguës à son propre corps, de la toile.

Lorsque Plotin signale que, selon les théoriciens de la sensation par transmission, la partie directrice a rapport, non à ce qui se passe dans le doigt, mais seulement à ce qui la touche, il est donc fidèle à la théorie de Chrysippe – même si, en nommant ce qui a lieu dans chaque partie successive *αἰσθησις* et non *πάθος*, il interprète peut-être déjà cette théorie en un sens favorable à sa critique ; encore qu'il puisse en cela s'autoriser de l'équivocité déjà mentionnée du terme *αἰσθησις*. Mais Plotin tire de cette description des implications critiques que Chrysippe n'accepterait pas, dans la mesure où ce dernier conçoit l'affection propre à la partie directrice comme une représentation qui a le pouvoir de « montrer ce qui l'a produite » en se montrant elle-même et en appelant un assentiment, c'est-à-dire en occasionnant un jugement qui porte sur le *φανταστόν*. Plotin, lui, en conclut que, n'ayant rapport qu'à ce qui se passe dans la partie du souffle qui lui est contiguë, la partie directrice n'aura aucun moyen de savoir que c'est le doigt qui a mal, et non cette partie contiguë.

Dès lors, l'argument qui invalide l'explication stoïcienne de la sensation peut fonctionner comme une critique à double détente, puisqu'il permet aussi de conclure que l'âme ne peut être un corps, si elle doit être le principe d'une connaissance sensible de ce qui affecte le corps : car l'hypothèse de l'incorporéité de l'âme est la seule façon d'échapper au problème de la divisibilité sur lequel repose la critique de la transmission. Un corps ne peut pas connaître, en l'une de ses parties, ce qui arrive dans une autre de ses parties qui ne lui est pas contiguë ; or, c'est peu ou prou ce qu'affirment les stoïciens lorsqu'ils expliquent que l'*ἡγεμονικόν*, partie A du *πνεῦμα*, connaît ce qui se passe dans sa partie B, par exemple telle portion du *πνεῦμα αἰσθητικόν* qui se trouve dans la peau du doigt, lieu corporel jusqu'où ce souffle s'étend. Si la notion de transmission ne permet pas de surmonter les effets de discontinuité engendrés par le caractère étendu d'une âme conçue comme corps, il faut admettre que la seule solution consiste à renoncer à la corporéité de l'âme, source première de ces difficultés :

66. Sambursky 1959, p. 24-25, et en particulier p. 25 : « ... the words 'de proximo', which are an innovation by Chrysippus ».

67. D.-K. 22 B 67a.

Si donc il n'est pas possible que ce soit par une transmission (*κατὰ διάδοσιν*) que se produit la sensation d'une chose de ce genre, ni que, par une partie du corps, en tant qu'il est une masse, il y ait connaissance d'une autre partie qui éprouve une affection – en effet, autre est telle partie de la grandeur du tout, autre telle autre –, il faut poser que ce qui sent est tel qu'il est partout identique à lui-même (*πανταχοῦ αὐτὸ ἐαυτῷ τὸ αὐτὸ εἶναι*). Et faire cela convient à un être autre qu'un corps⁶⁸.

On pourrait objecter à Plotin que les stoïciens ont bien eu conscience de cette nécessité, pour le principe de la connaissance sensible, d'être « partout identique à lui-même », et que la « continuité » du *πνεῦμα* comme le « mélange total » sont bien des manières de concilier la corporéité du principe avec cette exigence. Mais, de son point de vue, des concepts de ce genre sont tout à fait incapables de résoudre les problèmes suscités par l'altérité réciproque des parties d'un même corps :

En effet, le fait qu'il y ait continuité (*τὸ γὰρ τῆς συνεχείας*), si elle ne va pas jusqu'à l'unité (*εἰ μὴ εἰς ἓν συντελοῖ*), est inutile. Car il ne faut certes pas admettre ce que précisément ils disent, en s'abusant eux-mêmes (*ἀπατῶντες ἑαυτούς*), à savoir que c'est par transmission que les sensations arriveront jusqu'à la partie directrice (*ὥς διαδόσει ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν ἵασιν αἱ αἰσθήσεις*)⁶⁹.

En invoquant la *συνέχεια*, les stoïciens ne font que se duper eux-mêmes sur la valeur explicative de leur fameuse transmission, qu'il convient donc de rejeter même lorsqu'elle s'appuie sur la notion de continuité.

Il faut remarquer que, dans sa critique appliquée à l'expérience de la douleur, Plotin utilise l'argument de la divisibilité du souffle d'une manière sélective. Je veux dire par là qu'il en retient une application particulière, alors qu'une autre est possible, qui reste inexploitée. Cette autre application serait pourtant plus radicale : elle permettrait d'établir que non seulement la *διάδοσις* ne permet pas d'expliquer de façon cohérente les processus qui sont à la base d'un énoncé pourtant simple, du type « j'ai mal au doigt », mais qu'elle est impossible. En effet, en démontrant que ce que sentira finalement la partie directrice est autre que la douleur

68. IV, 7 [2], 7, 22-28.

69. IV, 2 [4], 2, 11-14. Dans ce texte, ceux qui ont recours à la notion de *διάδοσις* ne sont pas davantage identifiés qu'en IV, 7 [2], 7. On peut noter que, à l'instar de la non-conformité à l'usage linguistique, les thèmes de la duperie de soi-même et de la vaine invocation de concepts qui ne résolvent rien font partie d'une rhétorique anti-stoïcienne répandue. C'est par exemple un mode d'exposition qu'utilise volontiers le *De fato* d'Alexandre.

au doigt, Plotin indique que le dénombrement des étapes de la transmission va nécessairement à l'infini :

Il est donc nécessaire, si la partie qui souffre en premier a senti, qu'autre soit la sensation qui appartient à la seconde, si la sensation se produit par une transmission (*κατὰ διάδοσιν*), et autre celle qui appartient à la troisième, et que se produisent des sensations multiples et en nombre infini d'une douleur unique (*καὶ πολλάς αἰσθήσεις καὶ ἀπείρους περὶ ἑνὸς ἀλγήματος γίγνεσθαι*), et que, à la suite de toutes ces sensations, la partie directrice sente aussi celle qui lui est propre à la suite de celles-ci⁷⁰.

La nécessité du nombre infini des sensations, entre ce qui se passe dans le doigt et ce qui se passe dans la partie directrice, devrait conduire à la conclusion tout aussi nécessaire que ce qui est censé parvenir progressivement jusqu'à l'*ἡγεμονικόν*, justement, n'y parviendra jamais. Il y a donc bien deux façons d'appliquer la critique de la transmission, ce qui permet de construire deux arguments – celui, effectivement développé, de l'altérité du connaissant et du connu ; et celui, laissé de côté, de la division à l'infini des intermédiaires corporels. Le premier permet de conclure que la théorie de la transmission rate son but, puisqu'elle explique bien qu'il y ait sensation dans l'âme, mais pas de ce dont il est censé y avoir sensation ; le second permettrait de conclure, plus radicalement, que cette théorie se nie elle-même, en rendant impossible le fait même de la transmission d'un point de départ à un terme supposé. Mais Plotin ne s'engage pas dans cette seconde voie, que pourtant il signale au passage. Serait-ce parce qu'il a conscience qu'un argument à la Zénon (d'Élée) présuppose une conception statique de l'espace et de ses divisions qui, si elle est acceptable pour un Chrysippe lorsqu'il n'est question que de dénombrer les membres du corps humain, serait en revanche rejetée par lui dès lors qu'il s'agit de ce corps continu qu'est le souffle⁷¹ ? C'est très improbable : car la première critique, que Plotin choisit de mener, tombe déjà sous le coup de ce rejet, et cela ne l'empêche nullement de la développer ; et on a vu que le recours à la notion de *συνέχεια* lui paraissait vain. Il faut donc supposer que c'est pour des raisons positives que Plotin choisit de développer l'objection de l'altérité entre ce qui connaît et ce qui est connu, plutôt que celle du nombre infini des

70. IV, 7 [2], 7, 10-15.

71. Cf. à nouveau la citation de Chrysippe par Plutarque, *De com. not.*, 1079b, *supra* p. 101 n. 63. Sur cette distinction chrysippéenne entre une réalité constituée « d'éléments "macroscopiques" séparables » et une réalité continue telle que le souffle, cf. Sambursky 1959, p. 97-98.

étapes entre l'organe des sens et la partie directrice, et non parce qu'il craindrait de donner prise à un contre-argument.

Je ferai l'hypothèse que ces raisons positives tiennent à la place importante qu'occupe le thème de l'altérité entre connaissant et connu dans la réflexion plotinienne sur ce que doit être une connaissance vraie, où ce thème incarne régulièrement un mode de connaissance dépourvu de vérité. La distinction locale est une des formes de cette altérité (étant située ailleurs que la partie blessée, la partie directrice ne peut avoir connaissance de la blessure) ; mais elle n'en est pas la seule forme, ce qui explique peut-être que l'argument de la divisibilité à l'infini soit laissé de côté par Plotin : en faisant disparaître le problème de l'altérité entre le connaissant et le connu, il reviendrait à privilégier un type de critiques portant directement contre le corporalisme stoïcien, là où l'argument effectivement développé en IV, 7 [2], 7 le met en cause de façon plus subtile et plus efficace, en construisant une aporie à partir de prémisses stoïciennes et en faisant de l'incorporéité de l'âme la seule solution à cette aporie.

Ailleurs Plotin décline d'autres formes de cette altérité du connaissant et du connu, dans des arguments qui se concentrent, non plus sur la question de la transmission, mais sur celle de la réception d'empreintes. Ces arguments soulèvent des difficultés qui relèvent d'une épistémologie générale. Autrement dit, ils ne dépendent pas uniquement de l'hostilité foncière de Plotin à l'égard du parti pris matérialiste des stoïciens, ce qui fait leur intérêt philosophique.

3. Critique d'une connaissance par « réception » : l'application formelle de l'argument de l'altérité entre connu et connaissant

La critique que Plotin mène autour de la notion d'une connaissance par « empreinte » est complexe, car elle comporte plusieurs aspects, et je veux préciser ceux que je retiendrai ici. C'est aussi une critique pour laquelle Plotin bénéficie d'un apport sceptique, et un autre point important consistera à distinguer la façon dont les sceptiques d'une part, Plotin de l'autre, utilisent de façon critique les implications épistémiques de la notion stoïcienne de τύπωσις ou τύπος.

Comme souvent, les arguments de Plotin visent moins une cible étroite qu'un spectre large de positions plus ou moins matérialistes. L'explication aristotélicienne de la mémoire par l'existence d'empreintes dans l'âme est tout autant atteinte par ces arguments que l'épistémologie stoïcienne, qui fait de la représentation le point de départ de toute connais-

sance et le critère de la vérité des choses⁷². Mais il est clair que la doctrine qui accorde la plus large place à une logique de l'empreinte dans sa théorie de la connaissance est celle des stoïciens, et qu'elle occupe donc une place privilégiée dans le spectre critique que déploie Plotin.

Parmi les divers aspects de cette critique, il y a d'abord une série d'arguments que j'appellerai « plastiques ». Ce sont des arguments qui ne diffèrent guère de ceux que Chrysippe lui-même formule contre la définition de la représentation comme *τύπωσις*, et en réponse auxquels il propose de comprendre la représentation comme *ἐτεροίωσις*. Si l'affection produite dans l'âme, qui se montre elle-même et montre le *φανταστόν*, est pensée comme une empreinte modelée dans un bloc de cire, même une théorie fine de la différenciation des empreintes (comme celle de Cléanthe, raffinant la définition primitivement donnée par Zénon en parlant d'une empreinte en relief, avec des creux et des bosses⁷³) ne pourra éviter que l'*ἡγεμονικόν* devienne comme illisible pour lui-même, en raison de la superposition des diverses empreintes simultanément scellées dans le *πνεῦμα* hégémonique⁷⁴. Plotin reprend ce genre de critiques. Généralement, lorsqu'il se situe dans cette perspective des objections plastiques, il le marque par le vocabulaire très concret choisi pour désigner les empreintes : l'empreinte est « comme une forme dans la cire »⁷⁵ ; c'est « une impression cachetée à l'intérieur »⁷⁶ ; etc.

Ce n'est pas sur ces critiques que je m'arrêterai ici. D'une part elles ignorent le remaniement proposé par Chrysippe ; d'autre part elles relèvent trop exclusivement de l'opposition frontale de Plotin à la corporité de l'âme chez les stoïciens, et j'ai expliqué pourquoi cela ne me paraissait pas l'aspect le plus pertinent de sa critique. D'autres critiques adressées à la logique de l'empreinte sont beaucoup plus intéressantes, car elles ne se bornent pas à mettre en cause ces aspects plastiques, et donc matériels. De fait, Plotin les développe aussi à propos de la con-

72. Ainsi le traité IV, 6 [41], qui s'attaque à des thèses manifestement issues du petit traité d'Aristote sur la mémoire, inclut *in fine* dans le champ de ses critiques aussi bien ceux qui posent que l'âme est *ἁσώματος* que ceux qui la considèrent comme un *σῶμα* (IV, 6 [41], 3, 76-78). Sur le choix de ne pas identifier l'adversaire matérialiste à une école en particulier, même quand son identité ne fait pas de doute, Kalligas 2005, p. 98, examinant le cas des stoïciens dans la première partie de IV, 7 [2], suggère que, si Plotin permet par là à ses arguments de porter contre n'importe quelle théorie matérialiste de l'âme, c'est peut-être parce qu'il a pu constater parmi certains de ses contemporains, y compris platoniciens, une tendance à faire des concessions au point de vue matérialiste.

73. Cf. Alexandre, *De an.*, p. 72, 5 Bruns (SVF II, 58) ; Sextus, *Adv. math.* VII 228 (SVF I, 484).

74. Cf. Diogène Laërce, VII 50 (SVF II, 52 ; LS 39 A).

75. III, 6 [26], 2, 41 : ὥσπερ ἐν κηρῷ μορφήν.

76. *Ibid.*, 39 : σφραγίδος ἔνδον ; cf. aussi IV, 7 [2], 6, 39-40 : οἷον ἐν κηρῷ ἐνσημανθεῖσαι ἀπὸ δακτυλίων σφραγίδες.

naissance que l'Intellect peut avoir de lui-même, notamment dans les traités V, 5 [32] et V, 3 [49]. Or, s'agissant de la seconde hypostase, il est évident que Plotin n'entend plus ici τύπος comme une marque physique, car l'Intellect n'a pas de corps, et pourtant cela n'enlève rien à la possibilité d'examiner dans son cas aussi la validité d'une connaissance qui passe par des empreintes.

Ainsi, dans le traité V, 3 [49], qui cherche à établir à quelles conditions une connaissance de soi, au niveau de l'Intellect puis de l'âme, est possible, Plotin explique pourquoi une connaissance par τύποι ne peut avoir de vérité :

Il faut que la contemplation soit la même chose que le contemplé et que « l'Intellect soit la même chose que l'intelligible ». Car, si ce n'est pas la même chose, il n'y aura pas de vérité (οὐκ ἀλήθεια ἔσται) : en effet c'est une empreinte que possèdera celui qui possède les êtres (τύπον γὰρ ἔξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα), empreinte différente des êtres (ἕτερον τῶν ὄντων), ce qui justement n'est pas la vérité. Donc il ne faut pas que la vérité soit vérité d'autre chose (τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου εἶναι δεῖ), mais ce qu'elle dit, il faut aussi qu'elle le soit (ὁ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι)⁷⁷.

Évaluée à l'aune de la connaissance vraie, où le connaissant et le connu ne font qu'un, la connaissance par τύποι est donc fausse, ou encore n'est qu'une opinion, dit Plotin. Pourquoi ? Tout simplement parce que, dans ce type de connaissance, ce à quoi a affaire le connaissant n'est pas la chose même dont il cherche à élaborer une connaissance : c'en est seulement un substitut. La difficulté que pose l'empreinte à une épistémologie qui prétend l'intégrer à une définition de la connaissance vraie, indépendamment des problèmes relevés par les objections « plastiques », c'est que l'empreinte n'est pas la chose même, elle est par définition un ἕτερον τῶν ὄντων.

Un autre passage du traité V, 5 [32], qui tire les acquis de cette analyse pour l'appliquer à la connaissance sensible, permet de préciser en quoi cette difficulté peut être opposée à la théorie stoïcienne. En faisant de la représentation et de la sensation le point de départ de toute connaissance, et en pensant la représentation comme une affection produite dans la partie directrice, les stoïciens sont conduits à faire de la réceptivité à l'égard des empreintes une condition fondamentale de la sensation et par suite de la connaissance. Zénon y voit même un des propres de l'âme :

77. V, 3 [49], 5, 21-26. Cf. également V, 5 [32], 2, 1-21.

Il dit qu'elle [*i. e.* l'âme] est sensible (αἰσθητικὴν) pour cette raison que sa partie qui est directrice est capable de subir l'impression (ὅτι τυποῦσθαι τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς) produite par les êtres et par les événements par le biais des organes sensoriels (ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων), et de recevoir les empreintes (καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις). En effet, cela est propre à l'âme (ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστίν)⁷⁸.

Or la réceptivité, aux yeux de Plotin, est au contraire ce qui interdit à la sensation de prétendre à une quelconque vérité, parce qu'elle présuppose une altérité entre le connaissant et le connu : l'âme saisit les ὄντα grâce à sa capacité de recevoir les marques qu'ils déposent en elle, mais ces marques qui lui donnent accès aux choses la vouent du même coup à ne jamais saisir ces choses elles-mêmes, et donc à ne jamais en avoir une κατὰληψις au sens propre – puisque ce à quoi j'ai rapport quand je sens, ce sont des ἀπὸ τῶν ὄντων, et non des ὄντα :

C'est pour cela en effet que dans les sensations non plus, je crois, il n'y a pas vérité, mais opinion, parce que, étant réceptive et étant à cause de cela opinion (ὅτι παραδεχομένη καὶ διὰ τοῦτο δόξα), autre est ce qu'elle reçoit, autre ce à partir de quoi elle possède ce qu'elle reçoit (ἄλλο παραδέχεται ἄλλου ὄντος ἐκείνου ἐξ οὗ τοῦτο ὁ παραδέχεται ἔχει)⁷⁹.

Ce n'est pas parce que les sensations ont affaire aux corps qu'elles sont incapables d'initier une connaissance véritable ; la question de la corporéité, aussi bien celle de l'objet que celle de l'âme, n'est pas constitutive de cette objection. C'est parce que cette relation cognitive à un objet est « réceptive » (παραδεχομένη), c'est précisément « à cause de cela » (διὰ τοῦτο), qu'elle est opinion sans vérité : car la réception implique que ce qui est reçu (l'empreinte) n'est pas la chose même dont l'âme acquiert une impression⁸⁰. De là dérive le paradoxe de la position stoïcienne : en somme, elle exige que la représentation compréhensive nous fasse saisir l'objet tel qu'il est *sans pourtant nous faire saisir l'objet*, puisque ce qui est reçu et saisi, ce qui « se montre » dans l'âme, c'est et ce n'est que la représentation elle-même, qui est par principe un ἕτερον τῶν ὄντων. Comme on le voit, cette critique est analogue à celle qui porte contre la διάδοσις, laquelle déjà consiste à dire que, dans la sensation telle que l'expliquent les stoïciens, ἡ ἡγεμονικόν n'a pas affaire à ce à quoi

78. Eusèbe, *Praep. evang.*, XV, 20, 2 (*SVF* I, 141).

79. V, 5 [32], 1, 62-65.

80. La même critique s'applique à la notion, indissociable de l'idée de réception, de « possession » des êtres ou de leurs empreintes ; sur l'usage anti-stoïcien qu'en fait Plotin, cf. Kühn 2009, p. 113-114, 121-130.

il est censé avoir affaire. Mais il faut ajouter que l'objection qui porte, non plus sur la transmission, mais sur la réception, a un caractère plus formel et donc plus fondamental que la précédente. Elle revient en somme à désigner la *φαντασία* comme un concept contradictoire au regard des exigences mêmes que les stoïciens font porter sur elle : car, en disant que « le critère par lequel la vérité des choses est connue est, selon le genre, une représentation »⁸¹, ils entendent bien que la représentation soit capable, sous l'espèce du *καταληπτικός*, de nous donner une connaissance de la vérité des choses.

Il est intéressant de confronter cette critique plotinienne aux objections, tout à fait proches dans le matériau qu'elles exploitent, des sceptiques. Cette proximité ne doit rien au hasard, puisque Plotin utilise un certain nombre d'objections sceptiques, notamment dans les traités V, 5 [32] et V, 3 [49], pour éliminer des formes de connaissance qui ne lui paraissent pas susceptibles de faire atteindre la vérité⁸². Mais cette reprise s'accompagne d'un déplacement de l'inflexion critique. Dans la polémique qui oppose stoïciens et académiciens sur le critère de la vérité et sur la prétention de la représentation compréhensive à fournir un tel critère, on remarquera que les académiciens ne cherchent pas à établir que la représentation compréhensive est contradictoire, mais qu'elle est *de facto* impossible. Car, d'après eux, si l'on peut avoir une représentation qui provient de ce qui est et qui est imprimée en conformité exacte avec ce qui est, selon les deux caractéristiques qui constituent une partie de la définition stoïcienne de la *φαντασία καταληπτική*⁸³, en revanche il est impossible que cette représentation ne puisse *jamaïs* être confondue avec une représentation tout à fait semblable mais provenant de ce qui n'est pas – d'où le complément de définition censé répondre aux académiciens sur ce point : « telle qu'elle ne saurait provenir de ce qui n'est pas »⁸⁴. La représentation compréhensive, prise dans son acception complète (c'est-à-dire intégrant l'objection de l'indiscernabilité du vrai et du faux), est une représentation dont l'expérience concrète dément la possibilité. C'est pourquoi, de façon très prévisible en contexte sceptique, les discussions tournent autour de questions factuelles comme « l'indiscernabilité » (*ἀπαρραλλαξία*) des représentations vraies et fausses et l'impossible moyen de les « distinguer » (*διορίζειν, διάκρισις*) de façon « infaillible » (*ἀδιαπτώτως*)⁸⁵. Si une représentation compréhensive était effectivement

81. Diogène Laërce, VII 49 (*SVF* II, 52 ; LS 39 A).

82. Sur l'utilisation d'arguments sceptiques dans ces traités, cf. O'Meara 2002.

83. Sur ces caractéristiques, cf. Diogène Laërce, VII 46 (*SVF* II, 53 ; LS 40 C) ; Cicéron, *Acad.* II 77 (LS 40 D) ; Sextus, *Adv. math.* VII 247 (*SVF* II, 65 ; LS 40 E).

84. Sextus, *Adv. math.* VII 247 (*SVF* II, 65 ; LS 40 E).

85. Cf. Sextus, *Adv. math.* VII, 410 (LS 40 H).

possible, dans laquelle ce qui n'est pas ne pourrait jamais être pris pour ce qui est, et qui ne pourrait jamais être confondue avec une représentation très semblable mais vaine, alors les stoïciens auraient raison de situer en elle le critère de *ἀλήθεια τῶν πραγμάτων*. C'est pourquoi il faut et il suffit d'argumenter contre eux en convoquant des contre-exemples, ceux d'objets différents mais indiscernables (deux œufs, deux jumeaux) ou ceux d'états du sujet cognitif qui lui rendent des objets différents indiscernables (le rêve, la folie). La simple présentation de ces cas assure que l'évidence requise pour admettre la possibilité d'une représentation compréhensive n'existe pas.

La critique plotinienne est dans son esprit très différente, même si tous exploitent à leur manière le caractère médiateur du rapport au connu qui caractérise la connaissance produite par un assentiment donné à une représentation. Pour Plotin, fiable ou pas, toujours discernable ou pas de ses éventuels doubles fictifs dans l'âme, la représentation *de toute façon* ne me montre jamais la chose elle-même. C'est en cela qu'elle signe la contradiction inhérente à l'épistémologie des stoïciens, qui s'engagent à construire la science à partir de la *φαντασία καταληπτική*. Aux yeux de Plotin, à la différence de la critique sceptique, le problème d'un tel projet n'est pas celui de la fiabilité du lien qui unit *φαντασία* et *φανταστόν* ; le problème est celui *de l'existence même de ce lien*, qui sépare là où les stoïciens prétendent qu'il unit. En définissant la représentation comme une affection, les stoïciens auraient dû logiquement renoncer à lui accorder la valeur de « critère par lequel la vérité des choses est connue », parce qu'ils auraient dû admettre que la représentation ne me « montre » les choses qu'en tant qu'elles m'affectent. Le contenu propositionnel de la représentation ne peut exhiber la vérité de ce que sont la chose ou l'état de choses représentés ; il peut seulement exprimer ce qu'ils sont pour qui les perçoit ou les conçoit. Bref, les stoïciens auraient dû s'adresser à eux-mêmes la question sceptique que Plotin formule ainsi à propos des « choses qui reposent sur la sensation » (*τὰ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως*) : « Ne serait-ce pas, non pas dans les objets, mais dans les affects (*οὐκ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις, ἀλλ' ἐν τοῖς πάθεσιν*) qu'elles trouvent leur existence apparente (*δοκοῦσαν ὑπόστασιν*)⁸⁶ ? » Mais, loin de procéder ainsi, les stoïciens se sont engagés dans une voie paradoxale, qui consiste en somme à développer une épistémologie à la fois résolument empiriste et résolument dogmatique, et qui est vouée à l'échec aux yeux de Plotin.

86. V, 5 [32], 1, 13-14. On notera la proximité des termes employés par Plotin avec ceux de Sextus, *Hyp. Pyrrh.*, I, 15 : le sage « dit ce qui lui apparaît à lui-même et rapporte son propre affect (*τὸ πάθος ἀπαγγέλλει τὸ ἑαυτοῦ*) sans soutenir d'opinions, en n'assurant rien sur les objets extérieurs (*τῶν ἕξωθεν ὑποκειμένων*). » (Trad. fr. Pellegrin 1997.)

Lorsqu'ils élèvent une espèce de la représentation à la dignité du κριτήριον ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, Plotin leur rétorque : οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ αἴσθησις λαμβάνει, « la sensation ne saisit pas la chose même »⁸⁷.

Conclusion

Ce ne serait pas aller trop loin que de résumer la critique fondamentale que Plotin adresse à l'épistémologie stoïcienne en disant que, pour lui, c'est une épistémologie qui, faute d'accepter un débouché sceptique qui seul serait en cohérence avec ses principes, n'a pas les moyens de ses ambitions⁸⁸. Il faut dire, à l'appui de ce jugement sévère, que les philosophes ayant choisi la voie d'un empirisme radical et radicalement dogmatique sont plutôt rares dans l'histoire de la philosophie. De ce point de vue, on peut considérer que Plotin n'a pas tort de négliger l'innovation chrysippéenne dans la définition de la représentation : même si cette innovation a permis à Chrysippe de dégager la φαντασία d'une compréhension matérialiste tellement basique qu'elle en devenait un obstacle plutôt qu'un outil pour décrire un processus psychique complexe, cependant, en continuant de penser la représentation comme un πάθος ἐν τῇ ψυχῇ censé me montrer « la chose elle-même » qui l'a produit, Chrysippe ne surmonte pas la faiblesse la plus fondamentale de la gnoséologie stoïcienne.

87. V, 5 [32], 1, 18-19.

88. De fait, la seule défense que peuvent produire les stoïciens en faveur de leurs ambitions gnoséologiques a son lieu dans « le caractère physiologique objectif de l'évidence » propre à la représentation compréhensive (Gourinat 2000, p. 64) ; mais il est douteux que ce type de défense puisse aboutir à autre chose qu'à une surenchère jamais achevée sur des objections sceptiques toujours renaissantes.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, J.E. 1992 : *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1992 (Hellenistic Culture and Society, 8).
- AUBRY, G. 2004 : Plotin, *Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, 2004 (Les Écrits de Plotin, 8).
- BLUMENTHAL, H. 1971 : *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haye, 1971.
- BRÉHIER, É. 1962 : Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, dans P.-M. Schuhl (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, 1962 (Bibliothèque de la Pléiade, 156), p. 135-183.
- BRISSON, L. 1992 : Platon, *Timée, Critias*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1992 (GF, 618).
- D.-K.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, 3 vol., Berlin, 1951.
- DIXSAUT, M. 2002 : *La Connaissance de soi : études sur le Traité 49 de Plotin*, sous la direction de —, Paris, 2002 (Tradition de la pensée classique).
- EMILSSON, E.K. 1988 : *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge, 1988.
- GOURINAT, J.-B. 2000 : *La Dialectique des stoïciens*, Paris, 2000 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 22).
- GRAESER, A. 1972 : *Plotinus and the Stoics: a Preliminary Study*, Leyde, 1972 (Philosophia antiqua, 22).
- HENRY, P. & H.-R. SCHWYZER 1964-1982 : *Plotini Opera* [editio minor], ediderunt —, 3 vol., Oxford, 1964-1982 (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis).
- KALLIGAS, P. 2005 : « Plotinus against the Corporealists on the Soul: a Commentary on *Enn.* VI 7 [2], 8. 1-23 », dans R. Chiaradonna (éd.), *Studi sull'anima in Plotino*, Naples, 2005 (Elenchos, 42), p. 95-112.
- KÜHN, W. 2009 : *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris, 2009 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 37).
- LABARRIÈRE, J.-L. 2005 : *La Condition animale : études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain-la-Neuve, 2005 (Aristote. Traductions et études, 20).
- LS : A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge, 1987. [Trad. fr. par J. Brunschwig & P. Pellegrin, *Les Philosophes hellénistiques*, 3 vol., 2001 (GF, 641-643).]
- MOREL, P.-M. 2002 : « La sensation, messagère de l'âme : Plotin, V, 3 [49], 3 », dans Dixsaut 2002, p. 209-227.
- O'MEARA, D. 2002 : « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », dans M. Dixsaut 2002, p. 91-103.
- PELLEGRIN, P. 1997 : Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaires, Paris, 1997 (Points. Essais, 352).
- PIGEAUD, J. 1981 : *La Maladie de l'âme : étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981 (Collection d'études anciennes. Série latine, 31).
- SAMBURSKY, S. 1959 : *Physics of the Stoics*, Londres, 1959.
- SVF : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit J. ab Arnim, Leipzig, vol. II-III, 1903; vol. I, 1905; vol. IV quo indices continentur conscripsit M. Adler, 1924. [Réimpr. Stuttgart, 1978-1979.]
- WEHRLI, F. R. von 1950 : *Straton von Lampsakos*, Bâle-Stuttgart, 1950 (Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar, 5).
- ZIEGLER, K. & M. POHLENZ 1953 : Plutarch, *Moralia*. Vol. VI, fasc. 3: *De musica; De libidine et aegritudine; Parsne an facultas animi sit vita passiva*, Leipzig, 1953, 1966 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana).