

NOTES ET DISCUSSIONS

La caverne inversée dans une image de Plotin

Résumé. — Nous examinons, à l'occasion de cette note, une comparaison que Plotin opère entre la démarche du philosophe en quête de l'Un et celle du dévot qui pénètre un sanctuaire secret (ἄδυτον) à la rencontre du dieu. Outre sa capacité suggestive, cette image n'est pas sans en rappeler une autre, d'origine platonicienne cette fois, et du reste bien connue, la caverne du livre VII de la *République*. Or, bien que les ressemblances soient frappantes, les dissemblances le sont tout autant, et même davantage, au point que nous nous risquons à parler d'une « caverne inversée ». L'ἄδυτον dont parle Plotin n'a plus rien, en effet, du domaine des ombres et des simulacres ; au contraire, il abrite, dans le secret et l'obscurité, le principe de la vérité la plus élevée. La prison souterraine cède à la demeure sacrée du dieu-Un. La finalité demeure certes semblable, mais l'itinéraire est transformé, conduisant désormais le philosophe à l'entrée plutôt qu'à la sortie.

Abstract. — In this note, we examine Plotinus' comparison between the approach of a philosopher in search of the One and that of a religious person who enters a secret sanctuary (ἄδυτον) to meet the god. Besides its suggestive power, this image also brings to mind another very well-known image, namely the allegory of the cave developed by Plato in Book VII of the *Republic*. However, although the similarities are striking, the dissimilarities are just as noteworthy, or even more so, to the point that we venture to speak of a 'reverse cave'. The ἄδυτον described by Plotinus has, in fact, nothing to do with the domain of shadows and simulacra; on the contrary, it contains, hidden in secrecy and darkness, the principle of the highest truth. The underground prison here becomes the sacred abode of the god-One. Overall, the objective remains similar, but the path is modified, now leading the philosopher to the entrance rather than the exit.

La note qui suit pourrait être versée au dossier des études portant sur les comparaisons imagées dans les exposés de Plotin. Elle est consacrée à un passage des *Ennéades* (VI, 9) où la démarche du philosophe en quête de l'Un se trouve compa-

rée, de façon exceptionnelle, à celle de quelque personnage qui approche et pénètre un sanctuaire ¹.

L'intérêt du rapprochement ne tient pas uniquement à son caractère exceptionnel, ni à la capacité suggestive que présente, dans le détail, un parallèle établi à l'occasion, entre une démarche philosophique et une démarche religieuse observable par ailleurs. Il tient aussi au fait que l'image en question, pour le lecteur de Platon, en appelle une autre, invinciblement. Il est en effet assez évident que l'itinéraire du philosophe, ici comparé à celui qui correspond à une sorte d'initiation religieuse, est aussi l'itinéraire que Platon a tenté d'éclairer par l'image célèbre dite de la caverne. Il est donc intéressant de comparer entre elles ces deux images, ou ces deux analogies comme on voudra, qui évoquent l'une et l'autre, on le verra, un double parcours, aller et retour, tracé d'après une topologie similaire, distinguant trois lieux.

Parce qu'elle est moins connue, nous présenterons d'abord, dans son contexte, l'image de Plotin.

Le passage de Plotin qui nous intéresse figure dans le traité 9 (*En.*, VI, 9). C'est donc au sein d'un texte conçu relativement tôt dans la carrière philosophique de Plotin, mais un texte suffisamment abouti pour que Porphyre, publiant les *Ennéades*, le choisisse pour clôturer l'ensemble de l'œuvre, comme une sorte de couronnement, sous le titre *Sur le Bien ou l'Un* ². Nous constaterons plus loin que le même Porphyre a emprunté pour son compte l'image qui retient notre attention.

Comme l'on sait, dans le traité 9, Plotin s'efforce de montrer la supériorité de l'Un, non seulement par rapport à l'âme délestée de ses attaches corporelles, mais aussi par rapport à l'intelligence la plus simple, qui est pourtant le principe de celle-ci. D'où le besoin, dans la quête du Bien, de dépasser la nécessaire préparation intellectuelle, pour s'unifier et coïncider de la sorte avec le Bien absolu, par une démarche qui n'a plus rien de proprement cognitif.

La difficulté d'engager à pareille démarche, comme le fait Plotin en deux temps, repose évidemment sur le fait que celle-ci ne s'enseigne pas ³. On ne peut la dépeindre, ni en donner le goût qu'en faisant appel, le plus souvent, à des analogies délicates à manier. Ainsi procède le philosophe. L'impossibilité de faire autrement est d'ailleurs corrélative de l'impossibilité de parler de l'Un, sinon négativement. Mais, s'il faut s'y résoudre, c'est en notifiant ce que la plus innocente des comparaisons ou des façons de dire a encore d'imparfait ou, plutôt, d'inadéquat. Plotin parle donc volontiers d'une « vision » de l'Un, mais c'est en sachant que le voyant et l'objet de sa vision ne sont pas deux (10,12-15) et, surtout, que l'union qui abolit

1. Je tiens à remercier le professeur Richard Bodéüs, qui m'a invitée à cette étude et en a encouragé la publication, Madame Ilsetraut Hadot, qui a bien voulu lire une première version de mon travail et m'a suggéré d'utiles mises au point, ainsi que les lecteurs anonymes de mon manuscrit, pour leur précieux avis dont j'ai tâché de tenir compte.

2. Éditeur et ancien élève de Plotin, Porphyre pensait pouvoir présenter, dans ce traité, un « résumé complet et systématique de la doctrine du maître », affirme Francesco FRONTEROTTA (2003), p. 57.

3. Cf. 9, 4, 1-2 : « la saisie de l'Un ne se fait au moyen ni de la science, ni de l'intellection ».

toute différence entre les deux récuse l'emploi du mot « vision » lui-même pour la désigner : « c'est, dit-il, une autre manière de voir, une extase, une simplification, ... » (11, 22-23).

Cette dénonciation s'accompagne toutefois encore d'une comparaison qui, en somme, la justifie. Il faut, notifie Plotin, dépasser et laisser derrière soi tout ce qui est encore de l'ordre de la vision ordinaire, comme semblent faire ultimement les initiés, dans les rites à Mystères. C'est le passage qui nous intéresse :

[...] comme quelqu'un qui s'est introduit dans l'intime du sanctuaire secret [ἄδύτου], laissant derrière soi les statues divines [ἁγάλματα] placées dans le temple [νεῶν], mais qui, à sa sortie du sanctuaire [ἄδύτου], lui apparaissent à nouveau en premier, après la vision qu'il a eue à l'intérieur et la communication qu'il a eue là, avec, non une statue d'un dieu [ἁγάλμα], ni son image [εἰκόνα], mais avec lui-même; les statues sont dès lors objets de vision secondaires (11, 17-22) ⁴.

La comparaison, que Plotin donne pour telle un peu plus loin (11, 26-27 : « ces propos sont imagés [μιμήματα] »), est exceptionnelle, comme on l'a dit, et n'est reprise, de façon fugitive, que dans le traité 10, de très peu postérieur :

Pour le contempler, lui [*i.e.* le dieu-Un], qui est isolé sur lui-même, à l'intérieur, comme en un temple [νεῶν], [...] on doit contempler ce qui se dresse comme, déjà tournées vers l'extérieur, des statues divines [ἁγάλματα] et, de préférence, celle qui est apparue en premier (10 [V, 1], 6, 12-15) ⁵.

C'est la même comparaison, à un détail près : le dieu n'y est pas localisé expressément dans la partie secrète du temple (c'est-à-dire l'ἄδύτου); mais l'omission n'est probablement pas volontaire et, de toute façon, le reste paraît un souvenir précis de ce qui est dit dans notre passage.

Plotin y fait appel, probablement, à l'expérience religieuse un peu particulière qui était propre aux cultes initiatiques, du type de ceux qui se rencontraient à Éleusis ⁶. C'est ce que suggèrent assez clairement d'autres allusions dans le contexte : l'interdiction faite, dans les Mystères, de révéler ce qu'on avait vu aux non initiés est rappelée comme un témoignage de l'indicible (11, 1-4) et Plotin prend à son compte la parole même dont, selon Pausanias (I, 37,4), usaient les intéressés réduits au silence : « Quiconque a vu [...] sait ce que je dis » (9, 46-47). L'ἄδύτου n'est pas, très précisément, l'ἀνάκτορον bien connu d'Éleusis (d'autant que ce dernier, dont parle Hérodote (IX, 65), n'était pas, semble-t-il, séparé de l'endroit où figuraient les statues cultuelles de Déméter et des autres divinités), mais il est, à coup sûr, son analogue. Il est censé abriter la rencontre privilégiée, mais énigma-

4. Notre traduction repose sur le texte grec établi par P. HENRY et H. R. SCHWYZER (1973). Nous rendons ici ἄδύτου par « sanctuaire secret », plutôt que par « sanctuaire », comme le fait F. FRONTEROTTA (2003), p. 96, à la suite de P. HADOT (1994), p. 111, de manière à rappeler qu'il s'agit de la partie la plus intime du sanctuaire, où, en principe, on n'entre pas.

5. Le parallèle est signalé sans plus, par P. A. MEIJER (1992), p. 280 ; et le même observe encore (p. 283, n. 805) qu'en 1 [I, 6], 8, 2-3, Plotin parle déjà du premier principe comme d'une réalité « restant, comme au dedans, dans les saintes demeures sacrées (ἁγίους ἱεροῦς), sans s'avancer à l'extérieur ».

6. C'était déjà le sentiment exprimé à propos du traité 10, par M. J. ATKINSON (1963), *ad locum*.

tique, avec le dieu lui-même. Plotin évoque plus loin (11, 28-30) l'entrée qu'a effectuée dans ce sanctuaire secret un « prêtre sage », qui entend l'énigme et qui, s'il n'y entre pas, sait qu'il doit attendre de la vision effectuée là le principe de tout ce qu'il peut connaître (11, 30-34). Ici, dans le passage que nous avons traduit, ce n'est pas seulement l'entrée, mais la sortie de l'ἄδουτον qu'il décrit.

Même si les commentateurs ne l'observent pas toujours avec toute la précision requise, on peut en effet imaginer, au total, deux itinéraires, chacun selon deux étapes. L'un, que suit le futur l'initié, le conduit, d'abord, de l'extérieur du temple jusque dans celui-ci, en présence des statues divines, puis, de ces statues jusque dans l'ἄδουτον, où réside le dieu lui-même. Le second parcours, que suit le sujet désormais initié, le conduit, à l'inverse, de l'ἄδουτον jusqu'en présence des statues (qui lui apparaissent désormais un objet de vision secondaire), avant de, finalement, sortir du temple et regagner le monde profane, où il garde le silence, semble-t-il, sur tout ce qu'il a vu, faute de pouvoir l'exprimer. Quel que soit le sens envisagé, aller ou retour, l'itinéraire comprend donc deux étapes et suppose aussi la distinction entre trois lieux, en fonction de ce qu'ils contiennent respectivement et donnent éventuellement à voir : (A) la partie secrète et retirée du sanctuaire, l'ἄδουτον, lieu où réside le dieu lui-même ; (B) le reste du temple (ναός), lieu où résident les statues divines (ἀγάλματα) ; et (C) le secteur profane, où réside le non divin.

L'objectif de Plotin, en renvoyant au double itinéraire parcouru, devient, avec ces précisions, d'une limpidité absolue. Il est avant tout de faire observer que l'initiation ne se borne pas à passer de C à B, en laissant derrière soi tout ce que l'on peut voir, au grand jour, de non divin, mais consiste encore et par-dessus tout à passer de B à A, laissant cette fois derrière soi la vision des statues divines que renferme le temple, pour descendre, plus secrètement, à la rencontre du dieu lui-même. De telle sorte qu'au retour, une fois initié, passant de A à B et retrouvant les statues divines, le sujet mesure désormais combien celles-ci, simples copies de ce qu'il a vu, sont loin d'offrir la vision gratifiante qu'il imaginait à l'aller, quand il était passé de C à B, en quittant le monde profane.

Il est assez facile de décoder et d'apprécier l'enseignement qu'apporte ce renvoi au parcours initiatique, puisqu'à chaque lieu correspond, en gros, l'une des trois « hypostases ». Ainsi c'est, dans sa totalité, la doctrine hypostatique qui surgit à l'arrière-plan. L'ἄδουτον (A), où réside le dieu, évoque le plus intime de soi-même où se rencontre l'Un-Bien⁷. Le temple (B), qui renferme sa statue, évoque, à l'entour de l'Un, l'intelligence qui se concentre sur elle-même⁸. Quant au secteur profane (C), donné tacitement pour étranger au divin, il évoque, du moins en partie, ce qui, à son tour, n'est en définitive qu'une image de l'intelligence, savoir l'âme, qui

7. Son accès exige un regard intérieur, d'où est évacué toute forme intelligible ; cf. 7, 3-5 et 14-16 : « regarde sans projeter ta pensée vers l'extérieur, car [...] il est toujours présent pour qui sait le toucher ; [...] l'âme doit être sans forme puisque aucun obstacle, en elle, ne doit s'opposer à ce qu'elle soit [...] illuminée par la nature première. »

8. Cf. 7, 3-5 et 15-16 : « l'âme se mouvra autour du centre dont elle provient ; [...] les âmes elles-mêmes ne font pas partie du monde intelligible [...] et le centre de toute chose est au-delà de l'intellect. »

conserve encore le statut d'intermédiaire, entre l'intelligible et le sensible⁹, que lui avait conféré Platon.

Sans parler des détails, dont l'analyse exigerait un autre travail, la principale vertu de la comparaison tient à sa capacité de suggérer ensemble la nécessité et l'insuffisance de l'acte d'intelligence dans la quête de l'Absolu, en posant qu'il existe, entre l'intellection et l'Un-Absolu, le même genre de rapport que celui qui existe, dans les cultes initiatiques, entre dieu lui-même et ses représentations figurées. Cette analogie, qui fait en somme de l'intelligence la statue vivante de dieu, ne reste pas totalement sans parallèle chez Plotin, ni, apparemment, sans antécédent¹⁰. Mais elle n'est nulle part exploitée comme ici dans l'évocation d'un véritable parcours initiatique. Et c'est probablement ici qu'il faut chercher la source de son utilisation par Porphyre, lequel, parlant de la sagesse, écrit qu'elle est le moyen grâce auquel on établit en soi « un sanctuaire orné de la statue vivante qu'est l'intelligence, où le dieu, précise-t-il, a imprimé son image »¹¹. On ne peut mieux rendre l'écho, semble-t-il, des propos de Plotin.

Mais ces propos eux-mêmes, de manière discrète, semblent prendre le relais d'une image célèbre développée par Platon dans le mythe de la caverne. On s'en avise aisément, comme on l'a dit au début. Il n'est pas, en effet, difficile de voir que le cheminement par étapes (A, B et C), dans les cultes initiatiques, tel qu'évoqué par Plotin, rappelle en partie celui que Platon, dans la *République* (VII), trace pour les prisonniers de la caverne. Car dans ce texte fameux, l'auteur distingue d'abord, lui aussi, trois lieux¹², en fonction de ce qu'ils contiennent et donnent à voir: (A') la caverne souterraine (514a), où sont enchaînés les prisonniers et sur le fond de laquelle se projettent des ombres; (B') le chemin masqué par un muret (514c), où circulent,

9. D'où le premier impératif: « il faut se retirer soi-même loin des choses sensibles » (3, 17-18); cf. 7, 16-18: « il faut que l'âme, retirée de toutes les choses qui sont à l'extérieur, se retourne totalement vers l'intérieur. »

10. P. HADOT (1994), p. 204-205, a le mérite de renvoyer sur ce point, à plusieurs textes intéressants, qui, pour les plus anciens, assimilent les vertus supérieures à des statues; ainsi, en 1 [I, 6], 9, 14-15, Plotin conseille: « sculpte ta propre statue, jusqu'à voir la tempérance qui siège sur un trône sacré »; et en 2 [IV, 7], 10, 44, il affirme que l'âme peut découvrir en elle-même la tempérance et la justice, « logées en elle comme des statues envahies par la rouille du temps »; d'autres textes, beaucoup plus récents, semblent encore faire de même (cf. 31 [V, 8], 6, 5, où Plotin donne les hiéroglyphes égyptiens pour des « statues » qu'ont gravées les prêtres pour esquisser, par chacune, « quelque science et sagesse »), mais en 38 [VI, 7], 7-19, le philosophe va plus loin et compare l'intelligence qui abandonne l'intelligible à celui qui, entré dans une maison, admire tout ce qu'il y voit, avant de pouvoir admirer le maître de maison lui-même, dont l'attrait passe celui que donne seulement « la nature des statues ». P. Hadot signale en outre un texte de Philon (*De insomniis*, 232) qui anticipe plus nettement notre passage: l'intelligence, saisie d'enthousiasme, « pénètre dans l'*adyton* », écrit Philon, mais, une fois l'enthousiasme retombé, il quitte les choses divines pour les choses humaines qui l'attendent « dans les propylées ».

11. Dans cet extrait de la *Lettre à Marcella* (11, 3-5), les mots « le dieu » (τοῦ θεοῦ) représentent une restitution incontestable, proposée anciennement par Orelli et adoptée par É. DES PLACES dans son édition critique (1982), p. 112.

12. L'itinéraire du prisonnier se poursuit au-delà, et comporte d'autres étapes dont nous faisons abstraction ici, en dépit de leur importance pour Platon lui-même.

transportés par certains individus, des objets et des statues d'hommes¹³ et de tous les êtres vivants, lesquelles dépassent la hauteur du muret, et (C') l'espace où se trouve, au loin, le feu (514b), dont la lumière éclaire la scène, mais où vivent aussi ceux-là qui sont représentés par les statues et les objets susdits. Trois lieux, donc, et au centre, celui où apparaissent des statues, mais aussi deux étapes (de A' à B', puis de B' à C') du genre initiatique.

Tels que dépeints par Platon, en effet, les prisonniers, entravés dans leur caverne, tournent le dos à la lumière et ne voient que les ombres qui constituent, pour eux, « la vérité ». Mais, une fois désentravés, ils sont contraints de se retourner et de marcher en direction du feu, cependant qu'on leur assure que ce qu'ils voient désormais (les statues et les images) sont « plus proches de l'être » (515c), pour enfin s'avancer et monter, dit Platon, vers la lumière du soleil (515e), qui, ultimement, donne à voir les choses sensibles elles-mêmes, et non plus leurs représentations imagées. Leur cheminement, pareil à celui des initiés dans les cultes à Mystères, consiste donc à laisser derrière eux, non seulement des ombres, pour regarder cela dont elles sont le reflet, mais aussi cela-même, qui n'est encore qu'une imitation (vision secondaire), comme en fabriquent les statuaires, au profit du modèle (vision première). Le parallélisme est assez frappant. Ce qui n'a peut-être pas lieu d'étonner, si Plotin, comme Platon, s'impose de décrire, par une autre allégorie, le même genre d'itinéraire proposé au philosophe.

Toutefois, plusieurs différences sont à noter. La plus évidente se trouve, par-delà les images, dans les conceptions précises de la philosophie que les deux auteurs défendent respectivement. Pour le dire de façon brutale, on ne peut prêter sérieusement à Platon l'intention d'évoquer les trois hypostases dans ce passage de la *République*, ni sans doute, au stade B', celle d'assimiler expressément l'intelligence aux statues, comme le suggère Plotin au stade B. D'autre part, le parcours qui, de A' à C', figure l'ascension vers le Bien, laisse clairement attendre, en *République* VII, le parcours inverse qui, de C' à A', ramène vers la caverne l'ex-prisonnier désormais éclairé et qui figure la redescente impérative du philosophe vers les affaires de la cité. Mais chez Plotin, seul le parcours initiatique vers l'ἄδουτον (A) paraît avoir de l'importance, soit l'ascension vers le Bien ; et si la sortie de l'ἄδουτον est évoquée, on n'a pas l'impression que l'initié se trouve spécialement investi d'une mission politique hors du sanctuaire, même si cela n'est pas exclu¹⁴.

Il serait en revanche futile de chercher à tirer une différence du fait que l'image du prisonnier chez Platon est une image profane alors que l'image de l'initié chez Plotin est une image religieuse, car, chacun à leur façon peut-être, les deux penseurs voient également l'itinéraire assigné à la philosophie comme une assimilation au dieu, ainsi que l'on sait.

13. Les statues humaines (ἀνδριάντας), dont parle Platon, renvoient au monde sensible, contrairement aux statues divines (ἀγάλματα), dont parle Plotin et qui renvoient au monde non sensible. La différence tient principalement au fait que l'image de Platon décrit un parcours profane alors que celle de Plotin décrit un parcours religieux.

14. Même dans la pensée de Jamblique, si peu politique, il y a place pour un philosophe-roi qu'inspirerait la philanthropie et qui, en souvenir de la contemplation de l'Un, poserait des lois à son image, comme a tenté de le montrer D. J. O'MEARA (1993), p. 65-68, spécialement p. 69, qui rappelle notre passage d'*Ennéades*, VI, 9, 7, 20-26.

Les deux images pourtant sont, sur un point particulier, diamétralement opposées. Et ce point implique peut-être une nuance qui distingue entre elles la philosophie de Platon et celle de Plotin. L'observation montre en effet que Platon décrit l'itinéraire du prisonnier comme le passage progressif de l'ombre (en A') à la lumière (en C') alors que chez Plotin, l'itinéraire de l'initié, qui symbolise pourtant le même genre de démarche philosophique, se trouve décrit, au contraire, comme le passage de la lumière (en C) à l'ombre (en A). Quand ils recourent à une image, les deux philosophes sont au fond convaincus du même impératif attaché à la condition humaine ; même si Platon paraît plutôt sensible à la difficulté de sortir de l'ignorance et Plotin à la difficulté d'atteindre la source de toute vérité, l'un et l'autre ont en tête le même parcours, qui conduit de l'ignorance à la vérité. Mais l'image de Platon associe l'ignorance à l'ombre confortable de la caverne, qui retient le prisonnier, et la vérité, à la lumière inconfortable qui blesse les yeux et fait reculer, alors que l'image de Plotin, tout au contraire, associe plutôt l'ignorance à la clarté confortable du visible, qui accroche le regard, et la vérité à l'obscurité troublante de l'ἄδουτον qui arrête chacun sur le seuil de celui-ci : tel prêtre n'y pénètre pas, dit-il, parce qu'« il considère que c'est quelque chose d'invisible » (11, 30-31)¹⁵. Si bien qu'exhortant somme toute à la même chose, les images semblent dire à peu près le contraire : il faut tourner le dos à l'ombre et sortir de la caverne (A'), prononce Platon ; il faut laisser le visible derrière soi et pénétrer dans l'ombre à l'intérieur de l'ἄδουτον (A), prononce Plotin.

C'est ainsi que par la vertu des deux images, la philosophie, chez Platon, se trouve être une montée vers la lumière alors que chez Plotin, elle se trouve être la plongée dans l'obscur. Notons au passage que l'image plotinienne d'un sanctuaire mystérieux qu'il faut pénétrer au terme d'un parcours a survécu à son inventeur. Elle se trouve, par exemple, développée chez Thémistius qui évoque tout l'itinéraire du philosophe dans une vision grandiose. Thémistius situe « près de la porte » les doctrines de Platon, de type propédeutique, offert par un choix de dialogue d'accès facile ; puis, dans le sanctuaire, deux temples et deux statues, celles d'Aristote et de Platon, auxquelles il faut sacrifier successivement, selon, pour le premier, des « rites préliminaires » (προτέλειον) et, pour le second, selon un « transport bacchique » (βακχείας). Et que ce parcours soit conçu comme allant de la clarté apparente, pour le non-initié, vers l'obscur pour l'initié, c'est ce que suggère la distinction, chez Aristote lui-même, entre les écrits clairs « près de la porte » et les écrits « obscurs », ésotériques, à l'intérieur, réservés à l'initié qui accomplit les mystères (τέλη)¹⁶.

Maintenant, si l'on revient à Plotin, l'image de l'ἄδουτον sous le rapport de l'obscurité, est en fait comparable à l'image de la caverne. Ce qui, au bout du compte, fait apparaître l'ἄδουτον comme l'inversion de la caverne, l'ἄδουτον étant le lieu où il faut entrer et la caverne le lieu dont il faut sortir. Et l'inversion s'étend à chacun des autres lieux qui constituent les étapes du parcours imaginé. Bref, si, lisant les propos de Plotin touchant l'ἄδουτον obscur où il faut pénétrer, l'on garde à l'esprit les propos de Platon touchant la caverne obscure dont il faut sortir, c'est comme si le parcours des prisonniers (A'-B'-C') apparaissait, inversé, dans un miroir

15. Il est entendu que, dans cette obscurité où Plotin dit que l'on voit, la vision, en l'occurrence, n'est pas une perception sensible. Ailleurs, comme l'on sait, Plotin associe volontiers l'obscurité à la matière.

16. Voir en particulier Thémistius, *Discours* XX, 235c, 239a, XXIII, 298c-d ; XXXII, 126d ; et *Lettre* CXLIII. Textes rassemblés dans I. HADOT (2015), p. 75-88.

où chaque étape serait le reflet, plus ou moins brouillé, d'une étape dans le parcours (C-B-A) que doit suivre le sujet à initier aux Mystères. Dans ce miroir, on verrait d'abord, à l'avant-plan, l'espace où se tiennent les réalités sensibles (C'), reflet à peine brouillé de l'espace profane (C), puis, à mi-distance, des statues diverses (B'), qui sont le reflet beaucoup plus brouillé des statues divines dans le temple (B), et enfin, au loin, dans l'ombre de l'arrière-plan, la fameuse caverne (A'), qui se trouve être le reflet on ne peut plus brouillé de l'ἄδουτον (A). Autrement dit, l'image de Plotin qui se substitue à celle de Platon, n'évacue pas celle-ci, car si l'on prend soin de placer la première devant un miroir c'est la seconde qui apparaît dans ce miroir.

Et si l'on enfile du même regard les étapes (A'-B'-C') assignées, dans le miroir, au parcours des prisonniers de la caverne, et, à leur suite, les étapes (C-B-A) qui figurent le parcours initiatique vers l'ἄδουτον, mais qui représentent le chemin allant de la troisième à la première hypostase, alors, on peut contempler, au total, un parcours qui élève par degrés, d'abord, dans l'ordre sensible (reflet d'un modèle), puis, dans l'ordre non sensible (modèle reflété), et qui conduit de l'illusion la plus profonde, jusqu'au principe le plus sublime de la vérité.

Léa DEROME
Université de Montréal
Pavillon 2910, boul. Édouard-Montpetit
Montréal (QC) Canada H3C 3J7
lea.derome@umontreal.ca

Bibliographie

- M. J. ATKINSON (1963) : *Plotinus. Enneads VI, 1. A Commentary with Translation*, Oxford.
- É. DES PLACES (1982) : *Porphyre. Lettre à Marcella*, Paris.
- F. FRONTEROTTA (2003) : *Plotin. Traités 7-21*, Paris.
- I. HADOT (2015) : *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, traduit par M. CHASE, Leiden - Boston.
- P. HADOT (1994) : *Traité 9*, Paris.
- P. HENRY et Henry R. SCHWYZER (1973) : *Plotini opera*. Editio maior, t. III, Paris - Bruxelles.
- D. J. O'MEARA (1993) : « Aspects of Political Philosophy in Iamblichus », dans *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, H. J. BLUMENTHAL et E. G. CLARK (dir.), London, p. 65-73.
- P. A. MEIJER (1992) : *Plotinus On the Good or the One. An Analytical Commentary*, Amsterdam.