



HAL
open science

Vie et virtualité chez Deleuze et Plotin. Différences et répétitions

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. Vie et virtualité chez Deleuze et Plotin. Différences et répétitions. Adnen Jdey. Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie., MetisPresses, pp.85-102, 2015. hal-02891153

HAL Id: hal-02891153

<https://hal.science/hal-02891153v1>

Submitted on 6 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Vie et virtualité chez Deleuze et Plotin

Différences et répétitions

Gwenaëlle Aubry

Dans *Out of this World. Deleuze and the philosophy of Creation*, Peter Hallward propose de lire Deleuze «comme un spirituel, un penseur de la rédemption ou de la soustraction, préoccupé par la mécanique de la dés-incorporation, de la dé-matérialisation»¹. La philosophie deleuzienne reposerait tout entière sur une corrélation fondamentale entre l'être, la créativité et la pensée, dont se déduisent les propositions suivantes :

1. Tout être ou tout processus existe uniquement comme acte distinct de création.
2. Tous les êtres sont comme tels autant d'aspects d'un pouvoir créateur illimité et singulier, dont l'expression la plus adéquate est la pensée pure.
3. Toute création donne naissance à une créature dérivée, dont la puissance ou créativité propre est limitée par son organisation matérielle, sa situation, ses capacités actuelles, *etc.*
4. La principale tâche d'une telle créature est de dissoudre ces limitations de façon à devenir un véhicule plus adéquat pour cette création virtuelle qui seule l'individue².

¹ HALLWARD, Peter, *Out of this World. Deleuze and the philosophy of Creation*, Londres-New York, Verso, 2006, p. 3.

² *Ibid.*, p. 2.

Or, selon Hallward toujours, les distinctions en jeu ici «sont déjà clairement établies dans l'œuvre d'un théophaniste radical comme Jean Scot Erigène, laquelle s'insère dans une tradition néoplatonicienne qui remonte au pseudo-Denys et à Plotin»³. Cette thèse d'un héritage plotinien de Deleuze peut paraître surprenante, provocante, même, quand elle va de pair, comme c'est le cas chez Hallward, avec l'idée selon laquelle la philosophie deleuzienne est une philosophie, sinon de l'arrière ou de l'autre monde, du moins du hors-monde⁴. De fait, Deleuze n'a pas écrit sur Plotin comme il a écrit sur Spinoza, Leibniz ou Bergson, c'est-à-dire qu'il ne lui a pas fait, comme à eux, d'«enfant dans le dos», mais aussi, peut-on penser, qu'il n'avait pas envers lui comme envers eux de «dette à acquitter»⁵. Pourtant, acquitter une dette envers Leibniz, Spinoza ou Bergson c'est aussi s'acquitter, indirectement, envers Plotin. De même, Deleuze parle peu de Plotin : mais quand il le fait, c'est avec précision, textes à l'appui. On se propose donc ici, suivant la suggestion de Hallward, d'ordonner les lieux où Deleuze rencontre la pensée de Plotin selon la hiérarchie néoplatonicienne des principes : l'Un-Bien, l'Intellect, l'âme. Où il apparaît que l'opération est praticable, sans forçage, et moyennant, seulement, une légère traduction : que l'on trouve bien chez Deleuze une formulation plotinienne de la question de l'Un, une désignation explicite de la conception plotinienne de l'Intellect comme instauration (en même temps que ratage) du plan d'immanence, enfin, et peut-être surtout, une pensée de l'âme, c'est-à-dire, plus précisément, de l'ascèse au moyen de laquelle le moi peut reconquérir «la part inaliénable de l'âme», retrouver «la puissance d'un impersonnel qui n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point»⁶. Faute de retracer une continuité, on se contentera, ici, de marquer une répétition, une répétition c'est-à-dire une identité produite par la différence⁷, en même temps que d'identifier, au

moins partiellement, cette différence, en montrant comment elle repose sur la transposition, qui vaut en même temps immanentisation, de la puissance en virtualité.

L'Un puissance de tout et l'Un virtuel

«Tout se résume dans la *puissance*», écrit Deleuze dans les premières pages de *Différence et répétition*. Et plus loin : «Le grand délire néoplatonicien [...] étage, emboîte les Zeus d'après une méthode d'exhaustion et de développement des puissances.»⁸ Le concept de puissance apparaît ainsi comme un territoire commun à Deleuze et au néoplatonisme. Celui-ci s'inaugure en effet, avec Plotin, à la fois par une position radicale de transcendance et comme une métaphysique de la puissance. La formule de Platon, au livre VI de la *République*, selon laquelle le Bien est «au-delà de l'être qu'il surpasse en dignité et en puissance (*dunamei*)» (509b 9-10), devient, dans les *Ennéades*, récurrente et fondatrice. Le premier principe plotinien, l'Un-Bien, est excédentaire à l'être comme à la pensée. De lui, rien ne peut être dit, et les noms mêmes d'Un et de Bien ne valent que par rapport à nous⁹. Pourtant, Plotin le désigne aussi en de nombreux lieux¹⁰ comme *dunamis pantôn* : et cette prédication positive paraît, elle, résister à l'exigence apophatique. De fait, sa désignation comme «puissance de tout» vient en réponse à ce que l'on peut appeler le dilemme du principe¹¹, c'est-à-dire à la nécessité d'en penser à la fois la transcendance et la causalité. Le premier principe, s'il est principe de tout ce qui est, doit n'avoir aucun caractère commun avec ses effets car cette absence de détermination (par excès, et non par défaut) est seule à même de bloquer la régression indéfinie qu'engage, comme le souligne Aristote avec l'argument dit du

3 *Ibid.*, p. 5.

4 On la retrouve pourtant esquissée ailleurs. Alain Badiou note ainsi l'«allure platonicienne, et même néoplatonicienne» de l'articulation, chez Deleuze, entre l'Un et les étants-simulacres : «On dirait que l'Un paradoxal ou suréminent engendre de façon immanente une procession d'étants, dont il distribue le sens univoque et qui, rapportés à sa puissance, n'ont d'être que le semblant», BADIOU, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997, p. 41-42.

5 C'est en ces termes, on le sait, que Deleuze décrit son rapport à l'histoire de la philosophie : voir «Lettre à un critique sévère», *Pourparlers*, p. 15 ; et *Dialogues*, p. 22-23.

6 *Critique et clinique*, p. 69 et 86.

7 *Différence et répétition*, p. 59.

8 *Ibid.*, p. 15 et p. 247. Deleuze renvoie ici aux *Dubitaciones et solutiones de primis principiis* de Damascius, «un des livres les plus importants du néoplatonisme, qui met en jeu une dialectique sérielle et potentielle de la différence», *ibid.*, p. 247, note 1.

9 Voir PLOTIN, *Ennéades* 32 [V, 5] 6, 28-37 ; 33 [II, 9] 1, 6-8 ; 49 [V, 3] II, 24.

10 Voir 7 [V, 4] 1, 24 et 2, 40 ; 9 [VI, 9] 5, 36 ; 30 [III, 8] 10, 1 ; 32 [V, 5] 10, 21 ; 38 [VI, 7] 32, 19 ; 49 [V, 3] 15, 33.

11 Émile Bréhier a montré comment le dédoublement de l'Un par Damascius vise à préserver la double exigence de simplicité et de principialité, voir BRÉHIER, Émile, «L'idée de Néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme», *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 26, 1919, p. 443-475, repris dans *Études de philosophie antique*, Paris, Vrin, 1955, p. 248-283. Sur la solution plotinienne au dilemme du principe, voir AUBRY, Gwenaëlle, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, chap. VI.

«Troisième Homme», l'autoprédication des Idées¹². Requête par la causalité, l'exigence de transcendance paraît pourtant menacer celle-ci : car comment penser le lien entre ses effets et une cause radicalement incoordonnée ? La notion de *dunamis pantôn* vient en réponse à cette question : elle permet de penser la causalité du principe comme un effet de sa transcendance. C'est précisément parce qu'il n'est rien de ce qu'il fait, parce qu'il est, en tant que simple et parfait, radicalement excédentaire à tout ce qui vient de lui, que l'Un-Bien peut être cause de tout ce qui est. Car sa puissance est l'effet de sa perfection. Elle n'est pas, comme l'en-puissance aristotélicien, le principe d'un mouvement finalisé par l'acte, l'*energeia*, et au travers duquel une substance peut devenir adéquate à son essence : la perfection n'est plus ce à quoi elle tend mais ce dont elle procède. Le rapport d'antériorité posé par Aristote entre l'en-puissance et l'acte¹³ est du même coup inversé : la *dunamis pantôn* de l'Un-Bien est antérieure à l'acte qui, associé à l'*ousia*, est assigné au deuxième principe, l'Intellect. Ce modèle causal singulier vaut, par-delà l'Un-Bien, pour l'ensemble de la procession¹⁴ : de tout être ayant atteint sa perfection émane de façon nécessaire, sans intention, désir ni mouvement, une puissance active, productive, qui est au principe d'un nouvel être, inférieur au premier. De cette «théorie des puissances»¹⁵ se déduisent ainsi les principaux traits de la procession plotinienne comme agir immobile, nécessaire, continu, et continûment dégradé. Plotin, cependant, réintègre à ce modèle le concept aristotélicien d'en-puissance, pour penser, cette fois, la conversion : la *dunamis* active de la cause détermine en l'effet une capacité à la recevoir, et s'inscrit en lui comme une trace, qui est à la fois potentialité et tendance et opère ainsi comme le moteur de la conversion. Le double sens (la double signification) de la *dunamis*, puissance ou en-puissance, vient ainsi dire le double sens (la double orientation) du réel plotinien, et la réciprocité de la procession et de la conversion.

C'est ce double schème, processif et conversif, de la puissance que Hallward, on l'a vu, retrouve chez Deleuze. Or, et pour suivre toujours la

hiérarchie néoplatonicienne, on lit bien, dans *Le bergsonisme*, une formulation plotinienne de la question du principe.

S'interrogeant sur «la théorie des multiplicités virtuelles, qui animait le bergsonisme dès le début», Deleuze demande en effet : «Comment le Simple ou l'Un, "l'identité originelle", a le pouvoir de se différencier ?»¹⁶ Cette question, Plotin la pose en de nombreux lieux et notamment dans un texte que Deleuze cite ailleurs, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, cette fois : «Comment [toutes choses] viennent-elles de l'Un, qui est simple et qui ne montre, dans son identité, aucune diversité et aucun repli ?»¹⁷ Mais là où Plotin répond à cette question par le concept de puissance de tout, Deleuze relisant Bergson y répond par celui de virtualité. L'Unité originelle doit être conçue comme «un Tout lui-même virtuel» : elle consiste dans «tous les degrés coexistants de détente et de contraction» qui en forment «les parties en puissance». Sa différenciation doit donc être pensée comme une actualisation. L'Un ou le Simple «développe ses parties [...] d'après des lignes divergentes, mais dont chacune correspond à tel ou tel degré dans la totalité virtuelle». Par exemple, «lorsque la durée se divise en matière et en vie, puis la vie, en plante et animal, des niveaux différents de contraction s'actualisent, qui ne coexistaient que tant qu'ils restaient virtuels»¹⁸.

Or cette réponse par l'en-puissance ou la virtualité (ces deux termes paraissant, dans le texte cité, équivalents même si Deleuze les distingue ailleurs), Plotin la rejette explicitement. On pourrait pourtant juger qu'elle fournit une solution adéquate au dilemme du principe : l'Un pourrait être à la fois cause de tout ce qui est et distinct de tous ses effets, dans la mesure où il serait tout en puissance, rien en acte. La procession devrait alors être conçue comme l'actualisation progressive d'une totalité virtuelle et originaire¹⁹. Mais dans ce cas il faudrait dire que le premier principe

12 Voir 30 [III, 8] 9, 39-41; 32 [V, 5] 13, 25-26.

13 Voir ARISTOTE, *Métaphysique* © 8, 1049b 4 s.

14 Voir 3 [III, 1] 1, 11-13; 7 [V, 4] 1, 23-26 et 2, 27-33; 10 [V, 1] 6, 15-38; 29 [IV, 5] 7, 13-17; 38 [VI, 7] 21, 4-6 et 40, 21-24; 49 [V, 3] 7, 21-25.

15 Elle est plus généralement désignée comme «théorie des deux actes», mais cette dénomination est discutable dès lors que le modèle causal ici formulé vaut d'abord pour l'Un-Bien, lequel est au-delà de l'acte.

16 *Le bergsonisme*, p. 103.

17 11 [V, 2] 1, 3-4, cité (dans la traduction de Bréhier) dans *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 155-156. Voir encore par exemple 49 [V, 3] 15, 2-3 (sur la question de savoir comment l'Un possède ses effets) : «S'il les possède, il n'est pas simple; et s'il ne les possède pas, comment une multiplicité de choses dérive-t-elle de lui ?»

18 *Le bergsonisme*, p. 103-104.

19 C'est l'interprétation que soutient par exemple KRÄMER, Hans Joachim, *Der Ursprung des Geist. Metaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, P. Schippers, 1964, p. 340 : l'Un serait «die reine Potenz alles Folgenden. Sie enthält als solche die spätere Wirklichkeit in "latenter", "amorphen" Form "in sich".» Voir encore GERSON, Lloyd P., *Plotinus*, Londres-New-York, Routledge, 1994, p. 35.

est non pas puissance de tout, mais en-puissance de tout. Or cette attribution de l'en-puissance à l'Un-Bien, Plotin la rejette explicitement comme incompatible avec sa transcendance²⁰: si l'Un était en-puissance de ses effets, alors il tendrait à eux comme à son acte, et aurait besoin d'eux pour être parfait. Cet excès du principe sur ses effets est encore garanti par la désignation de sa puissance non seulement comme totale, mais comme infinie²¹: la puissance de l'Un, si elle est puissance de tout ce qui est, ne s'épuise pas dans ce qu'elle produit.

On a là, selon Deleuze, le principe de la distinction entre cause émanative et cause immanente, ou encore entre causalité néoplatonicienne et causalité spinozienne: «La cause émanative produit d'après ce qu'elle donne, mais elle est au-delà de ce qu'elle donne»; à l'inverse: «ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle». Selon le premier modèle, «la différence des êtres en général [...] est conçue comme différence hiérarchique», là où, selon le second, «les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie, ne sont pas plus ou moins éloignés de l'Un, mais chacun dépend directement de Dieu, participant à l'égalité de l'être»²².

Or cette transcendance garantie par le modèle émanatif, Deleuze y voit aussi le «cadeau empoisonné du platonisme»²³. Le néoplatonisme présenterait cependant, sous l'influence du stoïcisme, une greffe singulière: celle de «l'immanence expressive de l'être» sur «la transcendance émanative de l'Un»²⁴. Ou encore: le néoplatonisme présenterait la particularité de constituer, tout en le ratant ou en le «méconnaissant», le plan d'immanence. Telle est la description qu'en propose Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*: le deuxième principe, le *Noûs*, qui est aussi *ousia* et *energeia*, «donne l'idée d'une cause immanente»: immanence mutuelle de l'être et de l'intelligence, mais aussi immanence de tous

les intelligibles-intelligences à l'Intellect, et de tous les êtres à l'être. Autrement dit, «déjà chez Plotin il y a une égalité de l'Être qui se conjugue avec la suréminence de l'Un»²⁵. Le ratage, en même temps que le propre du néoplatonisme, tient à ce que l'immanence, sitôt posée, est niée, car rapportée à autre chose qu'elle-même:

Au lieu qu'un plan d'immanence constitue l'Un-Tout, l'immanence est «à» l'Un, si bien qu'un autre Un, cette fois transcendant, se superpose à celui dans lequel l'immanence s'étend ou s'attribue: toujours un Un au-delà de l'Un, ce sera la formule des néo-platoniciens.²⁶

À partir de là, la question de la dette éventuelle de Deleuze envers Plotin peut être plus précisément formulée: à supposer que l'on renonce au «surcodage» propre au néoplatonisme, que l'on renonce, donc, à imposer ou superposer à l'Un-Tout l'Un-Bien, dans quelle mesure s'avoisine-t-on du plan d'immanence deleuzien? Est-ce qu'on n'obtient pas quelque chose d'approchant moyennant cette simple opération (cette simple soustraction): l'Un-Tout sans (moins) l'Un? Et cette question est solidaire d'une autre: dans quelle mesure peut-on, en substituant la virtualité de l'Un-Tout à la puissance de l'Un-Bien, se débarrasser du «cadeau empoisonné de la transcendance»?

Idee, vie, virtualité: le plan d'immanence

Cette opération, Deleuze la pratique déjà dans son *Spinoza et le problème de l'expression* lorsqu'il décrit le deuxième principe plotinien, l'Intellect. Avec celui-ci, l'égalité de l'être se substitue à l'éminence de l'Un, et l'immanence à la transcendance: «L'immanence se définit par l'ensemble de la complication et de l'explication, de l'inhérence et de l'implication.»²⁷ Deleuze cite – dans la traduction de Bréhier, toujours – ce passage du traité 10 [V, 1] où Plotin compare l'Intellect à Kronos qui dévore ses enfants: «Pleine des êtres qu'elle a engendrés, l'intelligence les englutit en quelque sorte en les retenant en elle-même.»²⁸ Ainsi, les êtres demeurent en l'Intellect (inhérence), qui à son tour est présent à chacun d'entre eux (implication). On a là une description très exacte de la structure de l'Intellect plotinien,

20 Voir 49 [V, 3] 15, 32-35 et 12, 26-33.

21 Voir 9 [VI, 9] 6, 10-11; 12 [II, 4] 15, 19; 27 [IV, 3] 8, 36; 32 [V, 5] 10, 19-21; 38 [VI, 7] 32, 15-20.

22 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 156-157. Sur l'Un supérieur à ses dons, qui donne ce qu'il n'a pas ou n'est pas ce qu'il donne, Deleuze cite VI, 7 (38) 17, 3-6, où l'on lit «il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne», mais aussi que l'Un est «au-delà de la vie» (*epekeina zôês*, l. 10-11) et, enfin, une description de la genèse de l'Intellect. Deleuze cite encore V, 2 (11) 1, qui décrit aussi la genèse de la vie et de l'Intellect à partir de l'Un.

23 DELEUZE, Gilles, «Platon, Les Grecs», in *Critique et clinique*, p. 170-171.

24 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158 et p. 160.

25 *Ibid.*, p. 158.

26 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 47.

27 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 159.

28 10 [V, 1] 7, 30-31; *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158.

au sein duquel chaque Intelligence partielle exprime à la fois elle-même et le Tout – description d'ailleurs appuyée sur des références précises au texte grec et aux occurrences, chez Plotin, du verbe *exelittein*²⁹. Dans cette structure, Deleuze voit l'origine du couple de notions *complicare-explicare*: «L'expression apparaît comme l'unité du multiple, comme la complication du multiple et l'explication de l'Un.»³⁰

Cet Un-multiple, c'est, poursuit-il, celui dont Spinoza retrouve la formule. Mais c'est aussi celui dont Artaud, dans *Héliogabale*, déploie la brutale théogonie:

Avoir le sens de l'unité profonde des choses, c'est avoir le sens de l'anarchie, – et de l'effort à faire pour réduire les choses en les ramenant à l'unité. Qui a le sens de l'unité a le sens de la multiplicité des choses, de cette poussière d'aspects par lesquels il faut passer pour les réduire et les détruire.³¹

Entre Spinoza et Héliogabale, Deleuze pose, plus qu'une filiation, une identité: «Car Héliogabale, c'est Spinoza, Spinoza, Héliogabale ressuscité [...] l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple.»³² Or cette identité opère aussi dans une différence d'avec Plotin: l'anarchie du multiple contenu dans l'Un contre la hiérarchie du multiple émané de l'Un.

Cette anarchie, Artaud la décrit encore comme une lutte des *arkhai*, une «bataille des principes», une «guerre des virtualités»:

Le Paganisme, dans son sens initiatique et supérieur, c'est la préoccupation des grands principes qui continue encore à rouler et à vivre dans le sang des individus. Et la notion des principes c'est la notion de la guerre qu'ont dû se faire à l'origine les principes pour stabiliser la création.³³

Plotin, on l'a vu, exclut l'en-puissance de l'Un-Bien comme incompatible avec sa transcendance. Mais il le réintroduit dans le deuxième principe, l'Intellect ou l'Un-multiple. On pourrait voir là, comme certains

29 *Ibid.*, «Expliquer, développer», p. 158, n° 10.

30 *Ibid.*, p. 159.

31 ARTAUD, Antonin, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Paris, Gallimard, 1979, p. 45.

32 *Mille Plateaux*, p. 196.

33 ARTAUD, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, *op. cit.*, p. 96 et *Appendice II*, p. 131.

commentateurs³⁴, une contradiction, dès lors que l'Intellect est pure *energeia*. Dans la mesure où il est aussi la totalité des intelligibles, son objet lui est non seulement intérieur mais identique, de sorte qu'on ne peut dire qu'il est par rapport à lui en-puissance comme l'est le sens par rapport au sensible. Et s'il est identique à son objet, alors il faut dire que tout intelligible est, lui-même, un intellect, de sorte que le pensant, l'Intellect se pense lui-même. Il ne peut y avoir d'en-puissance là où chaque être contient le tout en lui. En même temps qu'il exclut de l'Intellect le sens ontologique de l'en-puissance, qui marque l'imperfection et la dépendance à l'extériorité, Plotin y introduit la puissance, la *dunamis* active: une «puissance merveilleuse» circule en lui (33 [II, 9] 8, 26), qui est une imitation de la puissance de l'Un-Bien dont il est né (32 [V, 5] 5, 21-22). Or c'est par cette puissance que l'Intellect se constitue comme la totalité des êtres. Plotin retrouve ici la fonction assignée à la *dunamis* par Platon, dans le *Sophiste*, qui la pose au principe des genres suprêmes: le mouvement et le repos sont d'abord déduits de la puissance déterminée comme puissance d'agir ou de pâtir (248c), puis le même et l'autre de la *dunamis* déterminée cette fois comme «puissance de communication» (*dunamis koinōnias*, 251e). Mais cette dernière est, plus largement, ce qui préside à la relation de l'être et des genres qui le divisent: à leurs accords et à leurs oppositions, à leurs mélanges et à leurs divisions. À son tour, Plotin voit en la *dunamis* de l'Intellect ce par quoi il se détermine lui-même à travers les articulations fondamentales qui à la fois ordonnent l'être et régissent la pensée³⁵. Mais à côté de la puissance, il réintroduit aussi dans l'Intellect l'en-puissance, compris, cette fois, en son sens logique. Celui-ci, chez Aristote, est appliqué au rapport du genre à ses espèces: le genre peut être conçu comme la matière de ses différences qui à leur tour peuvent

34 Par exemple, ARMSTRONG, Arthur H. «Eternity, Life and movement in Plotinus'accounts of NOU'S», in *Le néoplatonisme*, Actes du Colloque de Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 67-76: 74; ou encore BUSSANICH, John, «Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. VIII, 1997, p. 191-210: 196.

35 Voir 45 [III, 7] 3, 7-11: «Et ainsi, si l'on examine cette puissance multiple, on la nommera "réalité" (*ousia*) par référence à ce caractère qu'elle a d'être comme un substrat, "mouvement" dans la mesure où l'on considère sa vie, "repos", ensuite, du fait qu'elle demeure absolument dans le même état, "le même" et "l'autre", dans la mesure où les choses de là-bas sont ensemble et ne font qu'un» (trad. de Mathieu Guyot, GF). Voir sur ce point AUBRY, Gwenaëlle, «L'empreinte du Bien dans le multiple. Structure et constitution de l'Intellect plotinien», *Les études philosophiques*, n° 3, 2009, p. 313-331.

être dites son actualité³⁶. De la même façon, les genres constitués dans l'Intellect achevé sont en-puissance de leurs différences, et la spécification doit être conçue comme une actualisation: de l'Animal au cheval, il y a progression vers l'acte, car «ce qui est en acte vient en dernier» (38 [VI, 7] 9, 35-36)³⁷. Ainsi, de même que la puissance est au principe de l'engendrement des genres suprêmes de l'être, de même l'en-puissance est au principe de leur processus de spécification et de particularisation.

Le rapport genre-espèces est aussi appliqué par Plotin à celui de l'Intellect total aux intellects particuliers: «L'Intellect tout entier contient tous les êtres comme le genre contient les espèces, ou le tout les parties» (5 [V, 9] 6, 9-10). Il s'agit alors de dire non plus le processus de structuration et de différenciation interne de l'Intellect, mais sa structure même d'inhérence et d'implication, soit l'entière compénétration en lui du tout et des parties. C'est à quoi vise aussi l'analogie avec la science et ses théorèmes: chaque partie est elle-même en acte et le tout en-puissance. Quant au tout, qui est lui-même en acte, il est en-puissance chacune de ses parties. Mais par là il faut entendre en fait qu'il est la puissance qui les produit: ainsi, les intellects particuliers «en tant qu'ils sont dans l'Intellect total comme dans un genre, c'est en-puissance (*dunamei*) qu'ils le sont, tandis que Lui à l'inverse en tant qu'il est genre, il est puissance (*dunamis*) de toutes les espèces qui lui sont subordonnées, mais il n'est en acte aucune d'entre elles» (43 [VI, 2] 20, 24-26).

Pour dire l'inhérence de l'Intellect aux intelligibles, Plotin a recours, aussi, aux notions de vie et de mouvement. Plus précisément, la vie nomme un mouvement qui opère au sein d'une totalité achevée, une perfection dynamique et sans cesse redéployée:

Il n'est donc pas possible que les êtres existent si l'Intellect ne les actue pas et il les actue sans cesse les uns après les autres et en quelque sorte il erre sur toutes les routes d'errance, bien qu'il erre en lui-même, autant qu'il est possible à la nature d'un Intellect qui est l'Intellect véritable, d'errer [...]. Donc l'Intellect est activité de pensée. Et cette activité de pensée est la totalité du mouvement qui réalise la totalité de l'essence, et la totalité de l'essence est la totalité de la pensée embrassant la totalité de la vie.³⁸

36 ARISTOTE, *Métaphysique* Z 12, 1038a 7; H 2, 1043a 20.

37 Voir le commentaire de HADOT, Pierre, *Plotin. Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 1987, p. 238-239.

38 38 [VI, 7] 13, 28-42. Trad. de Pierre Hadot légèrement modifiée («Intellect» au lieu d'«Esprit»), *Plotin. Traité 38*, op. cit., supra.

Ce nom de *zôê*, Plotin l'emploie encore pour désigner le premier moment de la genèse de l'Intellect à partir de l'Un-Bien: un flux de puissance, ou d'énergie qui, parce qu'il ne s'est pas encore converti en retour vers son principe demeure indéterminé. La notion de vie obéit donc chez Plotin à une double logique: celle de l'immanence, ou de l'autoconstitution de l'Intellect comme uni-multiplicité et totalité achevée, et celle de la transcendence, ou de la dépendance maintenue de l'Intellect envers l'Un-Bien sans laquelle il ne peut se constituer comme être:

Au moment où la Vie commence à diriger son regard vers le Bien, elle est encore illimitée. Mais, après qu'elle a dirigé son regard dans cette direction, elle a été délimitée, bien que le Bien n'ait pas de limite [...]. Ainsi donc, la Vie était puissance totale. Puis la vision qu'elle a eue, grâce au Bien, a été puissance de toutes choses. Et enfin, c'est l'Intellect, en se réalisant, qui s'est révélé comme étant lui-même la totalité des Formes.³⁹

Ce chapitre du *Traité 38*, Deleuze y renvoie dans son *Spinoza et le problème de l'expression*⁴⁰. D'une façon générale, la plupart des textes de Plotin qui s'y trouvent cités font intervenir la notion de vie. Et dans tous il est question de la genèse de l'Intellect⁴¹. Or la séquence Vie-Idee se retrouve chez Deleuze, associée à la notion de virtualité.

Le virtuel se définit en effet comme «le caractère de l'Idee»⁴². Il importe de le distinguer du possible, car là où le possible s'oppose au réel, le virtuel «possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation»⁴³. Cependant, «l'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe. Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent [...]. L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création.»⁴⁴ Or «la vie, c'est le processus de la différence»⁴⁵.

Bergson est, selon Deleuze, «l'auteur qui pousse le plus loin la critique du possible, mais aussi qui invoque le plus constamment la notion de

39 38 [VI, 7] 17, 14-16 et 32-34.

40 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 155, note 2.

41 Soit 34 [VI, 6] 9, 30; 49 [V, 3] 10, 52; 30 [III, 8] 8, 34; 39 [VI, 8] 18, 20: *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158-161, notes 10, 15 et 16.

42 *Différence et répétition*, p. 273.

43 *Ibid.*, voir aussi *Le pli. Leibniz et le baroque*, p. 140.

44 *Différence et répétition*, p. 273.

45 DELEUZE, Gilles, «La conception de la différence chez Bergson», *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 54.

virtuel»⁴⁶. Il permet de penser la différence dans son rapport essentiel avec la vie, c'est-à-dire comme actualisation et comme différenciation⁴⁷. Cependant, on trouve chez Platon aussi une philosophie de la différence, dont «la grande ressemblance» avec celle de Bergson est qu'elle ne réduit pas la différence à la contradiction. Mais ce qui manque à Platon, c'est, selon Deleuze toujours, précisément la notion de virtualité, grâce à laquelle Bergson peut poser que «la chose diffère avec soi, *d'abord, immédiatement*». Chez Platon au contraire, la différence vient du dehors: elle vient de la fin, et ultimement du Bien qui, en tant qu'il permet de déterminer leur fonction, préside au découpage des choses, aux articulations du réel⁴⁸.

De la «grande ressemblance» Platon-Bergson, on peut cependant tirer un programme, et même une méthode, que Deleuze, dans un texte de 1967, nomme «La méthode de dramatisation»⁴⁹: il s'agit précisément de conjointre Idée et virtualité et, par là, de penser la nature de l'Idée dans sa différence d'avec le concept qui, lui, est de l'ordre du possible. Pour cela, il faut renoncer à la question platonicienne, la question «qu'est-ce que?», qui «préjuge de la simplicité de l'essence», et lui substituer les questions «qui? comment? combien? où et quand? dans quel cas?», qui invitent à parcourir l'Idée comme une multiplicité et «en tracent les véritables coordonnées spatio-temporelles»⁵⁰. De l'Idée, il s'agit de dessiner les dynamismes et leurs conditions («champ d'individuation, série de différences intensives, précurseur sombre, couplage, résonance et mouvement forcé, sujet larvaire, dynamismes spatio-temporels...»). Ce sont ces dynamismes qui forment un drame, ou encore cet «étrange» théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves – et pour lequel Artaud avait choisi le mot «cruauté»⁵¹. Ce sont eux aussi qui actualisent, incarnent les Idées, selon deux caractères principaux: la variation des rapports différentiels et la répartition des singularités. L'Idée apparaît alors comme une multiplicité virtuelle qui s'actualise et se différencie selon ce double point de vue⁵².

L'articulation de l'Idée, du virtuel et de la vie se fait donc ici sous la double égide de Bergson et de Platon⁵³, sans référence, cette fois, à Plotin. On pourrait toutefois se demander si elle ne témoigne pas encore d'une dette, même inavouée, envers l'entreprise plotinienne de «dynamisation de l'être»⁵⁴ et les descriptions du *Noûs* comme processus de différenciation. Dans «La méthode de dramatisation», c'est à l'Intellect divin leibnizien que renvoie Deleuze; et c'est aussi à Leibniz, autant qu'à Bergson, qu'il fait remonter la notion de virtualité – en celle-ci comme en l'entéléchie leibnizienne, se composent la puissance et l'en-puissance, la force et la latence, dès lors qu'elle est puissance de sa propre actualisation⁵⁵. Mais en l'Intellect plotinien, la puissance est aussi posée comme active, dissociée de la réceptivité. Et elle est exclusive du possible: tout ce qu'elle peut, elle le fait, même si elle demeure excédentaire à ses effets. À la fin de «La méthode de dramatisation», en réponse à une question d'Alexis Philonenko, Deleuze fait l'aveu, paradoxal au terme de ces pages où il l'a affronté, de sa fidélité à Platon: «Si l'on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *comment? combien? en quel cas?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît en effet platonicien.»⁵⁶ Mais ce Platon de la dernière dialectique, c'est aussi celui des néoplatoniciens.

Il faut alors revenir à la question que l'on posait plus haut: à supposer que l'on soustrait l'Intellect plotinien à l'Un, qu'on l'autonomise, donc, est-ce

46 *Différence et répétition*, p. 274, note 1.

47 DELEUZE, «La conception de la différence chez Bergson», *op. cit.*, p. 55.

48 *Ibid.*, p. 57-58.

49 DELEUZE, Gilles, «La méthode de dramatisation», *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, note 31, p. 131-162.

50 *Ibid.*, p. 133-134.

51 *Ibid.*, p. 137.

52 *Ibid.*, p. 139-140.

53 Pour une analyse de ce texte, et des influences de Kant, Nietzsche et Proust sur la méthode de dramatisation, voir SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, chap. IX.

54 Selon la formule que Gerhard Huber applique à Plotin, *Das Sein und das Absolute*, Bâle, Recht und Gesellschaft, 1955.

55 Voir DELEUZE, Gilles, «Le virtuel et l'actuel», dans *Dialogues*, note 2, p. 180. Sur le devenir chez Leibniz du schème aristotélicien de la puissance, voir AUBRY, Gwenaëlle, «Dynamis aristotélicienne et entéléchie leibnizienne», *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 23, 2008, p. 171-195.

56 DELEUZE, «La méthode de dramatisation», *op. cit.*, p. 162. On comprend alors que Badiou puisse qualifier la philosophie de Deleuze de «platonisme du virtuel»: «Je dirais volontiers que, si je tente de fonder un platonisme du multiple, Deleuze s'est attaché à un platonisme du virtuel. Il retient de Platon la souveraineté univoque de l'Un, mais sacrifie que l'Idée soit toujours actuelle. Pour lui, l'Idée est la totalité virtuelle, l'Un est le réservoir infini des productions dissemblables. *A contrario*, je maintiens que les formes du multiple sont, comme les Idées, toujours actuelles, que le virtuel n'existe pas, mais je sacrifie l'Un» (BADIOU, Deleuze. *La clameur de l'être*, *op. cit.*, p. 69).

que l'on n'obtient pas, à tout le moins, une esquisse du plan d'immanence deleuzien ? On peut, pour s'en convaincre, examiner un autre texte, le dernier texte de Deleuze, paru en 1995 dans *Philosophie*, «L'immanence: une vie...». Le champ transcendantal y est défini par opposition à la transcendance de l'Un: «L'Un n'est pas le transcendant qui peut contenir même l'immanence, mais l'immanent contenu dans un champ transcendantal. Un est toujours l'indice d'une multiplicité.»⁵⁷ Le champ transcendantal se définirait dès lors comme un pur plan d'immanence («C'est quand l'immanence n'est plus immanence à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence»)⁵⁸. À son tour, le plan d'immanence est caractérisé par la virtualité: «Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan que lui donne sa réalité propre [...]. Le plan d'immanence est lui-même virtuel, autant que les événements qui le peuplent sont des virtualités.»⁵⁹ Enfin, la pure immanence est dite «UNE VIE»: «Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue: elle est puissance, béatitude complètes.»⁶⁰

En cet indéfini, *une* vie, on pourrait voir encore un point de rencontre entre Deleuze et Plotin: champ transcendantal et Intellect ont ceci de commun, encore, qu'ils sont impersonnels et qu'ils ne peuvent être rejoints qu'au prix d'un effort de dépersonnalisation – passage du moi (ou du «nous») au soi, pour Plotin, du moi au «on» pour Deleuze: mort du moi, dans les deux cas. Mais, là encore, la répétition ne va pas sans différence: si ce processus est conçu par Plotin comme une actualisation, il l'est par Deleuze comme une «contre-effectuation», un retour au virtuel.

Fuite et ligne de fuite

Le champ transcendantal est impersonnel, asubjectif, inconscient⁶¹. C'est pourquoi il ne peut y avoir pensée qu'à condition qu'il n'y ait plus sujet,

57 DELEUZE, Gilles, «L'immanence, une vie...», *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, p. 362.

58 *Ibid.*, p. 360

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

61 C'est en ces termes que le décrit François Zourabichvili, voir ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne et MARRATI, Paola, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 48.

ou du moins, que le sujet renonce à se penser lui-même comme actif, autonome, spontané. Il n'y a de pensée que «forcée à penser», confrontée à l'expérience de «son effondrement central, sa fêlure, son propre "impouvoir" naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée»⁶². De cela témoigne, de manière exemplaire, la correspondance d'Artaud avec Jacques Rivière. «Rarement, écrit Deleuze, il y eut tel malentendu.» Car ce qu'Artaud décrit à Rivière, c'est précisément cet «effondrement central de l'âme», cette «espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée»: c'est «la terrible révélation d'une pensée sans image», c'est «qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité»⁶³. Or Rivière maintient, lui, «l'image d'une fonction pensante autonome», qu'il s'agirait seulement d'orienter dans des difficultés passagères; pour lui, ces obstacles, ces suspens sont encore le moyen de «maintenir un idéal du moi dans la pensée pure», comme «un degré supérieur d'identité à nous-mêmes, à travers toutes les variations, différences et inégalités qui ne cessent de nous affecter en fait»⁶⁴.

Pas de pensée, donc, sans «le plus sévère exercice de dépersonnalisation»⁶⁵. Pas de pensée, pas non plus de littérature, si «la littérature ne commence que lorsque naît en nous une troisième personne qui nous dessaisit du pouvoir de dire Je»⁶⁶. La question est là: «Comment pouvons-nous nous débarrasser de nous-mêmes?» C'est dans ce processus qu'est engagé Bartleby, dont la formule creuse une «zone d'indiscernabilité, d'indétermination» qui fait de lui un «homme sans références», au point que son «*I Prefer not to*» pourrait se traduire «*I am not particular*»: de Melville à Musil, écrit Deleuze, la dérivation est certaine, même si elle opère, peut-être plus encore, entre *L'homme sans qualités* et *Pierre ou les ambiguïtés*⁶⁷.

D'où l'on pourrait tirer, encore, une autre dérivation souterraine: non plus Plotin-Artaud-Deleuze, mais Plotin-Melville-Deleuze: dans *Pierre ou les ambiguïtés* apparaît en effet un personnage nommé Plotinus

62 *Différence et répétition*, p. 192.

63 ARTAUD, Antonin, *Correspondance avec Jacques Rivière*, Paris, Gallimard, 1954, «Lettre du 19 janvier 1924», p. 25.

64 *Différence et répétition*, p. 192.

65 *Mille Plateaux*, p. 51.

66 *Critique et clinique*, p. 13.

67 DELEUZE, Gilles, «Bartleby, ou la formule», *ibid.*, p. 96.

Plinlimmon, le Grand Maître de la Société des Apôtres, que Melville décrit en ces termes :

D'où venait-il, nul ne pouvait le dire [...]. Il semblait n'avoir point de famille, aucun lien du sang. On ne l'avait jamais vu travailler de ses mains, écrire de ses mains (pas même une lettre); ni ouvrir un livre [...]. Quant aux ouvrages qui paraissaient sous son nom, ils n'étaient que le reflet de ses propos recueillis au vol et ordonnés tant bien que mal par ses jeunes disciples. [Il avait] un remarquable visage empreint de repos, d'un repos qui n'était ni divin ni humain, ni composé de quoi que ce fût de divin ou d'humain, d'un repos qui était une chose séparée et indépendante, un repos isolé sous forme de visage.⁶⁸

Ou encore D. H. Lawrence: on peut, avec lui, opposer l'âme et le moi :

Cesser de se penser comme un moi pour se vivre comme un flux, un ensemble de flux, en relation avec d'autres flux, hors de soi et en soi [...]. La part inaliénable de l'âme, c'est quand on a cessé d'être un moi: il faut reconquérir cette part éminemment fluente, vibrante, luttante.⁶⁹

On a là, de nouveau, l'un de ces textes de Deleuze – parlant à travers Lawrence – qui sonnent comme du Plotin: qui font résonner ces pages où Plotin décrit ce qu'il advient du sujet, le *hêmeis* ou le « nous », une fois remonté à l'Intellect. Car ce processus est, pour Plotin aussi, un « sévère exercice de dépersonnalisation », par lequel le nous se dépouille de toutes ses particularités, passions, goûts, expériences, mémoire sensible, et encore conscience de soi, pour devenir un homme sans qualités. Socrate, remonté à l'intelligible, ne se souvient pas qu'il a fait de la philosophie, ni même, et alors qu'il contemple, que c'est lui, Socrate, qui contemple (28 [IV, 4] 1 et 2, 1-3). Dans la pensée pure, nous ne sommes plus « nous-mêmes qu'en-puissance » (28 [IV, 4] 2, 5-8). Nous nous confondons avec ce que nous contemplons: « Le soi est toutes choses et les deux côtés ne font qu'un » (*ibid.*, 2, 22). Nous ne sommes plus « nous », nous sommes les êtres: « Le nôtre et le nous reviennent alors à l'être. » Nul ne peut plus dire « jusque-là c'est moi » (23 [VI, 5] 7, 1 et 15).

68 MELVILLE, Hermann, *Pierre ou les ambiguïtés*, trad. de Pierre Leyris, Paris, Gallimard, 1999, p. 468-469.

69 *Critique et clinique*, « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », p. 68-69.

Il ne s'agit pourtant pas là d'un simple anéantissement du moi⁷⁰. Car quelque chose de l'individu demeure et préexiste en l'intelligible: Plotin admet, contre le platonisme, un fondement intelligible de l'individualité⁷¹. Cependant l'individu en l'intelligible n'est pas une particularité: il demeure une partie du tout, un élément de cette uni-multiplicité qu'est l'Intellect. Ses traits le distinguent sans le séparer, déjà dessinés mais unis à d'autres « tels de multiples visages tournés vers l'extérieur, mais qui sont réunis, à l'intérieur, en un unique sommet » (23 [VI, 5] 7, 10-11).

Mais l'impersonnel de Deleuze, de même, « n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point »⁷². Cette vie que libère, chez le Riderhood de Dickens, la menace de la mort est « une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure [...]. C'est une hecécité, qui n'est plus d'individuation mais de singularisation [...]. Essence singulière, une vie... »⁷³ Comme la canaille mourante de Dickens, cette « étincelle de vie » habite aussi les tout-petits enfants, qui « se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, une grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs »⁷⁴.

Dans cette nouvelle répétition, il faut faire place, encore, à la différence: car pour Deleuze le processus par lequel l'individu vient coïncider avec la vie pure en lui doit être pensé comme une contre-effectuation, un retour, par-delà les limites et les contraintes de l'incarnation, à la virtualité et à sa puissance créatrice⁷⁵. Chez Plotin, il s'agit à l'inverse d'une actualisation, par laquelle le *hêmeis*, prenant conscience de la présence en lui de cet intelligible qui l'excède en même temps qu'il le définit, le « réalise », dans les deux sens du terme: cette prise de conscience, que Plotin nomme aussi réminiscence, doit être comprise comme passage non pas de l'actuel au virtuel mais à l'inverse de l'en-puissance à l'acte. Et cette actualisation est en même temps une identification: du *hêmeis* plotinien, on ne peut dire en effet qu'il a conscience qu'il est (car la conscience immédiate ne lui donne pas accès à son identité essentielle), mais, bien plutôt, qu'il

70 Comme le souligne Jean-Christophe Goddard dans sa critique de la « schizomystique » deleuzienne, voir GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

71 Voir AUBRY, Gwenaëlle, « Individuation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis*, n° 53, 2008, p. 271-289.

72 *Critique et clinique*, « Ce que les enfants disent », p. 86.

73 DELEUZE, « L'immanence, une vie... », *op. cit.*, p. 361-362.

74 *Ibid.*, p. 362.

75 *Ibid.*

devient ce dont il prend conscience. S'il détourne sa conscience du corps pour l'orienter vers la pensée, actualisant ainsi les «traces» ou les notions qu'elle a laissées en lui, alors il devient ce qui en lui pense et n'a plus besoin de conscience⁷⁶.

À terme, cependant, et pour Plotin aussi, l'actualité de la pensée doit être dépassée: il s'agit alors de coïncider non plus avec l'Intellect achevé, mais avec l'Intellect naissant, ce flux de puissance émané de l'Un et non encore constitué en acte que Plotin nomme la Vie. Il s'agit, redevenu pure puissance, de coïncider avec la puissance de l'Un, en son point même d'émanation⁷⁷. Mais la ligne que suit cette «fuite du seul vers le seul»⁷⁸ est une ligne brisée par ce saut dans la transcendance, vers le séparé.

76 Voir AUBRY, Gwenaëlle, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004, p. 286 *sqq.*, ainsi que «Un moi sans identité? Le héméïs plotinien», in AUBRY, Gwenaëlle et ILDEFONSE, Frédérique, (éds), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127.

77 « [...] le toucher, grâce à la ressemblance, c'est-à-dire à la puissance que l'on a en soi et qui est parente avec lui, parce qu'elle vient de lui, et lorsque cette puissance se trouve dans l'état où elle était quand elle est sortie de lui, alors ils peuvent le voir de la manière dont il peut être objet de vision », 9 [VI, 9] 4, 27-30; trad. de Pierre Hadot modifiée.

78 9 [VI, 9] 11, 51.