

CAHIERS DE PHILOSOPHIE ANCIENNE N° 25

Corentin TRESNIE

**LA FUITE DU MONDE DANS
LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN**

**OYΣIA
OUSIA**

EURORGAN SPRL
Éditions OUSIA
16, Rue des Echevins
B-1050 Bruxelles
Tél. 0032(0)26471195
e-mail : editionsousia@gmail.com
[http : www.eurorgan.be](http://www.eurorgan.be)

DISTRIBUTION

Librairie Philosophique J.VRIN
6, Place de la Sorbonne
F-75005 Paris France
Tél. 0033(0)143540347
Fax 0033(0)143544818
e-mail : contact@vrin.fr
[http : www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

© Éditions OUSIA, 2019
ISBN 978-2-87060-186-0
Dépôt légal 2954/19/2
Imprimé en Grèce par P. KONTOMINAS - www.kontominas-p.gr

Remerciements

Le présent ouvrage est une version révisée d'un mémoire de Philosophie défendu en mai 2017 à l'Université Libre de Bruxelles sous la direction de Sylvain Delcomminette. Sa lecture toujours attentive et son soutien continu ont rendu possible ce travail ; qu'il en soit vivement remercié. Ma gratitude va en outre à Joachim Lacrosse, Baudouin Decharneux, Bernard Collette, Caty Duroisin et au lecteur anonyme de la Fondation Universitaire pour leurs précieuses remarques.

Introduction à la fuite

Plotin est au nombre des philosophes réputés tendre vers un autre monde et aligner l'ensemble de leur pensée sur cette tendance¹, délaissant ainsi tout ce que le platonisme pouvait avoir d'intérêt, éthique ou politique, pour la réalité corporelle². Cette image du sage orienté vers un au-delà immatériel circule dès l'édition des *Ennéades*, préfacée d'une biographie, de la main de Porphyre, qui commence par ces mots : « Plotin, le philosophe qui vécut de notre temps, semblait avoir honte d'être dans un corps »³. Cette représentation a été dénoncée comme une exagération par la recherche de ces dernières décennies⁴, qui a œuvré à nuancer la caricature et à montrer combien le sensible et l'interaction avec lui ont leur place dans l'éthique de Plotin, et constituent le revers d'une médaille dont la fuite n'est qu'une face⁵. Pour excessive que soit la radicalité parfois attribuée à cette dimension de la pensée plotinienne, le thème d'une fuite du monde n'en demeure pas

¹ J. M. DILLON, « An Ethic for the Late Antique Sage », dans L. P. GERSON, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 315-335.

² W. BRÖCKER, *Platonismus ohne Sokrates : Ein Vortrag über Plotin*, Francfort, Klostermann, 1966.

³ *Vie de Plotin*, 1 : Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονώς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη.

⁴ Voir les diverses contributions mobilisées au chapitre 5.

⁵ Pour un exemple récent de la conscience de cet équilibre, voir M.-É. ZOVKO, « Worldly and Otherworldly Virtue: Likeness to God as Educational Ideal in Plato, Plotinus, and Today », *Educational Philosophy and Theory* 50 (2018), p. 586-596.

moins un aspect de la philosophie des *Ennéades*. Nous proposons dans le présent ouvrage de l'explorer afin d'en préciser la signification et de déterminer ce qu'elle recouvre et implique exactement.

I. Le III^e siècle et la volonté de fuir le monde

Le contexte historique n'est jamais suffisant pour expliquer la pensée philosophique qui ne saurait s'y réduire. Cependant, il n'en est pas moins vrai qu'aucune leçon n'est donnée, aucun traité écrit hors du temps et de l'espace, qui en conditionnent le mode d'expression. C'est évident au niveau trivial de la langue utilisée et de la façon dont chaque penseur ou école formalise sa pensée, mais cela se vérifie aussi au niveau des problèmes qui sont l'occasion et le cadre du déploiement du système. Il convient donc avant de commencer de situer brièvement les *Ennéades* dans le III^e siècle qui a vu leur rédaction. Plotin, on le sait⁶, naquit à Lycopolis, enseigna et rédigea ses traités à Rome dans les années 250 et 260, avant d'achever sa vie en Campanie en 270. La capitale de l'empire est moins que jamais un lieu paisible : dans ce que l'historiographie a appelé la « crise du III^e siècle », la succession des empereurs est rapide et se fait au gré des acclamations militaires, des oppositions entre factions légionnaires, et des régicides et coups d'état brutaux⁷. L'année 235 voit avec l'assassinat du dernier Sévère revenir les troubles de l'année de trois empereurs, et le court règne de Maximin échoue à stabiliser la grogne provoquée par sa lourde fiscalité, qui provoque en 238 une guerre civile qui sera sa perte et l'avènement des

⁶ L. BRISSON, « Plotin : Une biographie », dans L. BRISSON et al., *Porphyre. La Vie de Plotin : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin, 1992, p. 1-29.

⁷ Une chronologie raisonnée des changements de main du pouvoir est notamment proposée par K.-P. JOHNE et U. HARTMANN, « Krise und Transformation des Reiches im 3. Jahrhundert », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 1025-1053.

Gordiens⁸. Plotin lui-même semble avoir été proche de la famille impériale, et en tout cas de Gordien III qu'il accompagna lors de la désastreuse campagne contre les Sassanides de 242-244, suite à laquelle il s'établit à Rome⁹. La crise fiscale qui a mené les Gordiens au pouvoir ne s'explique cependant pas seulement par la rigueur de l'imposition des empereurs-soldats : en même temps que la population des villes se remettait encore du terrible coup démographique que fut l'épidémie dite antonine de la seconde moitié du II^e siècle¹⁰, elle s'appauvriissait continuellement depuis des décennies par les successives dévaluations de la monnaie, opérées par l'allégement de la teneur en argent du *denarius* ordonné par le pouvoir central, notamment pour satisfaire aux exigences salariales croissantes de l'armée¹¹. De telles manipulations ne font rien pour rétablir la confiance populaire dans les institutions impériales, ébranlée par les conflits internes, les défaites à répétition contre l'ennemi extérieur sassanide¹² et goth¹³, et l'émergence d'une élite de gestionnaires d'origine hétéroclite et superficiellement liée aux institutions en place¹⁴. L'armée occupée à d'autres

⁸ Voir A. HILALI, « La crise de 238 en Afrique et ses impacts sur l'empire romain », dans O. HEKSTER, G. DE KLEJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire : Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leyde, Brill, 2007, p. 57-65, ainsi que U. HUTTNER, « Von Maximinus Thrax bis Aemilianus », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser*, *op. cit.*, p. 161-221.

⁹ *Vie de Plotin*, 3.

¹⁰ C. BRUUN, « The Antonin Plague and the "Third-Century Crisis" », dans O. HEKSTER, G. DE KLEJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire*, *op. cit.*, p. 201-218.

¹¹ K. VERBOVEN, « Demise and Fall of the Augustan Monetary System », dans O. HEKSTER, G. DE KLEJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire*, *op. cit.*, p. 245-258.

¹² J. WIESERHÖFER, « Das Reich der Sāsāniden », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser*, *op. cit.*, p. 531-569.

¹³ A. GOLTZ, « Die Völker an der mittleren und nordöstlichen Reichsgrenze : Mittlere und untere Donau sowie Schwarzmeergebiet », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser*, *op. cit.*, p. 449-464.

¹⁴ P. BROWN, *Le monde de l'Antiquité tardive : De Marc-Aurèle à Maho-*

tâches, la répression du brigandage s'en ressent, et l'insécurité des routes attestée au III^e siècle tant en Égypte qu'en Italie précarise l'unité de l'empire¹⁵. Le culte impérial perd en crédit et en dévotion, en même temps qu'un nombre croissants de pratiques religieuses traditionnelles, dont le coût important devient une charge difficile à assumer pour nombre de communautés¹⁶, qui connaissent un appauvrissement chronique tout au long du siècle¹⁷. Les mouvements religieux promettant un salut individuel répondent mieux aux besoins du temps que l'appel à un idéal intégrateur d'ordre cosmique, et gagnent toujours plus d'adhérents¹⁸. Ainsi, l'empereur Gallien, protecteur principal de Plotin¹⁹, rencontre de grandes difficultés pour asseoir sa légitimité, menacée par une durable impopularité²⁰, et alors même que la guerre de factions au sein des corps politique et militaire de l'empire trouvait un provisoire retour à l'ordre sous son règne unitaire, les pressions internes et externes se sont faites plus critiques que jamais²¹. On peut raisonnablement supposer que les famines à répétition n'ont facilité les choses pour personne²².

Il est difficile de concevoir qu'une telle situation soit restée sans incidence sur la vision du monde et les besoins intellectuels du public

met, traduit par C. Monnatte, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011 [1971], p. 27-35.

¹⁵ X. LORIOU et D. NONY, *La crise de l'empire romain : 235-285*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 43-48.

¹⁶ M. B. SIMMONS, *Universal Salvation in Late Antiquity : Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 187-197.

¹⁷ B. STEIDL, « Die Krise des 3. Jahrhunderts am Beispiel ausgewählter Befunde », dans E. SCHALLMAYER, *Der Augsburger Siegesaltar : Zeugnis einer unruhigen Zeit*, Bad Homburg, Saalsburgmuseum, 1995, p. 27-54.

¹⁸ P. BROWN, *Le monde de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 47-56.

¹⁹ *Vie de Plotin*, 12.

²⁰ X. LORIOU et D. NONY, *La crise de l'empire romain*, *op. cit.*, p. 82-84.

²¹ Voir à ce propos A. GOLTZ et U. HARTMANN, « Valerianus und Gallienus », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser*, *op. cit.*, p. 223-295.

²² R. P. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire : Quantitative Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 252-260.

lettré qui la vivait. Il est par exemple remarquable que c'est la première année du règne de Gallien comme Auguste (253) que Plotin décida de mettre par écrit les thèmes traités dans ses cours, et d'ainsi entamer à proprement parler la rédaction des *Ennéades*²³. Il est peut-être tout aussi remarquable que la période d'écriture de Plotin corresponde aux années d'une majeure épidémie de variole²⁴ ou d'Ebola²⁵, nommée « Peste de Cyprien » du nom de l'évêque de Carthage qui nous en fournit une dramatique description²⁶. Toutes les époques ont leurs problèmes, et il ne s'agit pas d'adhérer à une vision catastrophiste du III^e siècle, mais l'échelle à laquelle les divers aspects de cette crise ont pu se produire a dû la rendre particulièrement sensible et créer un sentiment de désastre. C'est notamment ce qui ressort de la polémique que suggèrent les arguments apologétiques d'un Tertullien²⁷ et d'un Cyprien²⁸ : l'accumulation de calamités ordinaires et extraordinaires est de plus en plus interprétée comme un signe du mécontentement des dieux, que certains ont pu lier à la montée du christianisme. Déjà au siècle précédent, l'affirmation triomphante de la beauté de l'ordre cosmique devient de plus en plus difficile à tenir telle quelle, et ses énonciations se font hésitantes, voire désespérées : « tout ce qui relève du corps est un fleuve qui s'écoule, tout ce qui relève de l'âme est rêve et illusion ; la vie est un combat et le séjour d'un étranger, et l'oubli sera notre postérité »²⁹ écrit déjà Marc-Aurèle pendant la peste antonine.

²³ *Vie de Plotin*, 4.

²⁴ D. C. STATHAKOPOULOS, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire : A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot & Burlington (Vermont), Ashgate, 2004, p. 95.

²⁵ K. HARPER, « Pandemics and Passages to Late Antiquity : Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian », *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015), p. 223-260.

²⁶ Voir notamment son *De Mortalitate*, 8, ainsi que la *Lettre à Celerinus* (22).

²⁷ *Apologie*, 40.

²⁸ *À Démétrien*, 3.

²⁹ *Pensées*, II, 17 : πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τύφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία, ἢ δὲ ὑστεροφημία λήθη.

La réflexion, devant toutes les circonstances que l'on a évoquées, connaît une tendance à l'introversion ; il devient courant de cesser de chercher le bonheur dans les contingences extérieures pour se reporter sur des champs personnels plus prometteurs, qui relèguent le monde quotidien à un rang inférieur pour lui préférer l'espoir d'une réalité moins précaire³⁰. Les pratiques religieuses se reportent volontiers sur l'incubation onirique pour obtenir des effets salvifiques³¹, et le discours philosophique lui-même assume de plus en plus, au moins dans ses courants majoritaires, le rôle de mener à un monde meilleur et plus heureux que le cosmos, y compris au prix de l'abandon de celui-ci³². Cela se traduit notamment par l'importance croissante dans le moyen-platonisme du commentaire de la digression (172c-177b) du *Théétète* de Platon, et d'un passage en particulier³³ :

Mais il n'est pas possible que les maux soient éradiqués, cher Théodore, car il y a nécessairement toujours quelque chose d'opposé au Bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux, mais ils hantent nécessairement la nature mortelle et le lieu où nous sommes. Dès lors, il faut s'efforcer de fuir d'ici dès que possible vers là-bas. Cette fuite est une assimilation au Dieu autant que possible ; cette assimilation consiste à devenir juste et saint, et à acquérir la sagesse³⁴.

³⁰ C'est tout le propos, discutable dans le détail mais sensé dans l'approche générale, de l'ouvrage de E. R. DODDS, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse : Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, traduit par H. D. SAFFREY, Paris, Belles Lettres, 2010 [1965].

³¹ S. EITREM, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, Rhein-Verlag, 1947, p. 47-52.

³² A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 2014 [1944-1949], p. 463-471, 1162 & 1575-1577.

³³ Voir par exemple les passages repérés par J. ANNAS, *Platonic Ethics : Old and New*, New York, Cornell University Press, 1999, p. 56-65.

³⁴ *Théétète*, 176a-b : Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν, ὦ Θεόδωρε, ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. Διὸ καὶ πειράσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

Cette digression connaît une certaine fortune à travers les commentaires de divers penseurs du moyen-platonisme³⁵. Dès Eudore d'Alexandrie, la lecture et l'interprétation de Platon semblent en effet avoir porté une emphase croissante sur ce passage comme témoignant du *telos* de toute l'éthique platonicienne : tel serait le point de convergence de la sagesse de Platon et de Pythagore, double autorité qui, aux yeux d'Eudore et sans doute de nombre de ses contemporains, est une double garantie de la vérité d'une telle thèse³⁶. Philon d'Alexandrie³⁷ redouble ce constat par une autoritaire convergence de références torahiques, et d'un certain pessimisme : le vice et le mal qui en est la conséquence sont une composante inévitable de la vie des espèces mortelles, qui ne peuvent admettre, tant qu'elles sont ce qu'elles sont, un bien sans contraire. Il s'agit d'un ennemi invincible, dont on ne peut espérer se débarrasser ; la seule solution envisageable est de l'éviter, de le fuir, et cette fuite passe par une tension vers les cieux, seul lieu hors de sa portée.

Alcinoos³⁸ fait de l'assimilation à la divinité la fin de toute vie humaine, mais distingue deux sens possibles de cette assimilation, soutenus tour à tour par Platon. D'un côté, il s'agirait d'une fuite en bonne et due forme consistant à effectivement devenir un dieu, comme le suggère notre passage du *Théétète*, de l'autre, de *suivre* les dieux, c'est-à-dire de devenir juste, pieux et tempérant ; il mobilise pour cette lecture la *République* et le *Phédon*. Alcinoos n'exclut pas la possibilité d'une convergence partielle des deux compréhensions : l'étude, la raison et la purification corporelle du programme éducatif platonicien concourent à rapprocher l'homme de dieu et à en augmenter la ressemblance, en échappant à la condition humaine initiale, caractérisée par

³⁵ Comme l'a souligné J. M. DILLON, *The Middle Platonists : 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 [1977], p. 43-45.

³⁶ H. DÖRRIE, « Der Platoniker Eudoros von Alexandria », *Hermes* 79 (1944), p. 25-39.

³⁷ *De la fuite et de la découverte*, 60-64.

³⁸ *Enseignement des doctrines de Platon*, 27 = H181 ; voir aussi les premières phrases de l'œuvre : 1-3 = H152-154.

une mauvaise disposition du démon inférieur. Apulée³⁹, à peu près contemporain d'Alcinoos, semble ne retenir que la seconde lecture, en prenant l'assimilation à la divinité pour une élégante façon d'exhorter à rivaliser de vertu avec les dieux, c'est-à-dire à se montrer à la fois parfaitement autonome, modéré et généreux envers autrui. Contemplation et action pratique vont dès lors de pair, et le sage ainsi défini ne peut quitter le monde qu'une fois qu'il s'y sera assuré de l'avenir de ses descendants.

Il est frappant de constater la diversité de ces façons de comprendre la question de la fuite du monde, sur la base de l'unique passage de Platon que nous avons cité. Elle nous renseigne au moins sur la prégnance d'une telle préoccupation chez des penseurs divers, et suggère un débat dont nous n'avons probablement hérité qu'en petite partie, à propos de la possibilité ou de la nécessité d'espérer un niveau de réalité exempt de maux. La participation à la discussion de courants gnostiques, qui complètent l'enseignement platonicien de sources extérieures à la tradition grecque, ne peut bien sûr que rendre d'autant plus important ce questionnement à propos de la littéralité avec laquelle il convient de comprendre la fuite.

La conjonction de ces tendances intellectuelles et de ce climat socio-politique nous permet de suggérer l'hypothèse que les auditeurs de Plotin, dont on sait qu'ils étaient de profils variés⁴⁰, étaient imprégnés de ce genre de thématique et d'enjeu : la question de la fuite réelle du monde, par exemple sur un mode eschatologique, qu'il soit gnostique ou simplement chrétien, était à l'esprit de chacun. Cela n'implique pas forcément une consensuelle et collective volonté d'opérer ce genre d'exercice, mais au moins une urgente nécessité pour le philosophe d'apporter une réponse à cette question, ou au moins d'en traiter le problème. Plotin, rappelons-le, enseignait à Rome à un public dont une fraction seulement était composée de gens se destinant à la carrière philosophique, et même eux baignaient sans doute dans le climat intellectuel de leur temps. Sans pour autant chercher à y voir le

³⁹ *Platon et sa doctrine*, II, 23.

⁴⁰ *Vie de Plotin*, 7 & 9.

motif unique, ni même principal, de la rédaction des *Ennéades*, il nous semble donc plausible de considérer comme sensible, pour Plotin et ses auditeurs, cet enjeu d'apporter une réponse à l'adversité redoutable qui était à affronter au quotidien, et d'y répondre sur le mode d'une prise de position quant à la question d'une échappée vers un autre monde.

II. La fuite dans les *Ennéades*

Qu'en pense notre philosophe ? Comme on pouvait s'en douter, c'est encore autour de la digression du *Théétète* que se manifestent les passages les plus explicites concernant la fuite du monde, dont le lexique parsème par ailleurs les *Ennéades*. La vertu y apparaît centrale, c'est par elle qu'il faut s'enfuir d'ici, c'est-à-dire devenir semblable au Dieu⁴¹ : Platon est d'emblée reconnu comme le modèle de vérité à ce sujet, qu'il s'agit de comprendre comme une nécessité de fuir d'ici tout en y restant à la fois, faisant cesser les maux par cette vertu⁴². À côté des citations directes que l'on trouve en ces deux passages, les allusions indirectes, parfois à travers le commentaire d'autres dialogues platoniciens⁴³, déclinent le thème sur divers tons. La fuite est clairement un impératif auquel appelle Plotin⁴⁴ en se réclamant de Platon, et la façon dont il convient de comprendre cet appel est un enjeu central de la réception du maître qu'il s'agit de défendre des récupérations abusives des gnostiques⁴⁵ afin de s'inscrire dans la bonne compréhension d'une tradition remontant à Homère⁴⁶. Cette fuite est ascendante

⁴¹ I, 2 [19], 1.

⁴² I, 8 [51], 6.

⁴³ Ainsi par exemple en IV, 8 [6], 4, le thème de la fuite est-il mobilisé à travers le *Phèdre*.

⁴⁴ II, 3 [52], 9 & VI, 9 [9], 11.

⁴⁵ II, 9 [33], 6.

⁴⁶ I, 6 [1], 8, 8 cite ainsi le v. 140 du second chant de l'*Iliade*, avant de faire plusieurs allusions à l'*Odyssée*.

au sens où elle vise à sortir du régime sensible⁴⁷ et même des plaisirs de l'habitude humaine (τὸ κοινὸν τοῦ ἀνθρώπου)⁴⁸. C'est en cela que consistent les vertus comme celle de la tempérance⁴⁹, et de façon générale le Bien⁵⁰, qui dépasse dès lors un raisonnement capable indifféremment de fuir ou de rechercher les biens sensibles⁵¹, mais mène au contraire à une authentique pensée de soi-même⁵². Cette démarche de fuite est déjà ce que l'on trouve chez le musicien qui évite autant qu'il le peut le manque d'harmonie⁵³, et elle permet en outre de rendre la présence quotidienne au sensible de l'âme et ses effets non seulement acceptable, mais même souhaitable⁵⁴.

Comment concilier toutes ces variations ? On se retrouve en effet devant une apparence de dissonance, où certains passages suggèrent un retranchement absolu et sans compromis annonçant presque les Pères du désert, tandis que d'autres proposent de régler en toute immanence les actions quotidiennes et de ne surtout pas quitter le monde. L'homme Plotin lui-même, ainsi que ceux de ses élèves qui exerçaient de hautes charges, ne semblent pas avoir compris la fuite comme un érémitisme complet, et certainement pas spatial. Quel est le sens de cette fuite qui semble à la fois exiger un retrait radical du sensible et de ses plaisirs, et légitimer leur fréquentation sous la condition de la vertu ? Quelle est cette pratique de philosophe qui serait commune au musicien et au Dieu ? Quel est cet ascétisme qui rejette avec autant de violence les espoirs gnostiques, cet isolement d'apparence égoïste qui accueille cependant les orphelins ? Plotin lui-même, comme le répète son biographe, n'avait rien d'un moine étranger au monde, impliqué

⁴⁷ III, 4 [15], 2 ; nous ne sommes donc pas concerné par les passages où le verbe fuir désigne de façon claire la génération de la matière à partir de l'Un, comme en III, 6 [26], 7, 18 & 12, 48.

⁴⁸ IV, 4 [28], 17, 30-32.

⁴⁹ I, 6 [1], 6, 7-9

⁵⁰ VI, 7 [38], 28, 26-27.

⁵¹ I, 4 [46], 6, 15.

⁵² V, 6 [24], 1, 2.

⁵³ I, 3 [20], 1.

⁵⁴ IV, 8 [6], 5.

qu'il était dans la Ville éternelle et auprès de ses empereurs ; pourtant il était réputé ne jamais relâcher sa concentration vers l'intelligible⁵⁵. Le même terme, et plus encore le même thème, revient comme on le voit dans des traités aux objets très différents, comme un refrain qui vient lier ensemble des considérations d'apparence très éclectique. Il semblerait donc que cette question de la fuite – pour ne pas encore prononcer le mot de salut qui gagnera plus d'importance au IV^e siècle – soit effectivement une préoccupation récurrente et suffisamment importante pour qu'on y revienne souvent et cherche à l'éclairer par diverses approches. Du moins nous paraît-il raisonnable de postuler qu'étant donné le climat social, politique et intellectuel que nous avons brièvement esquissé, un tel questionnement n'était probablement pas absent des esprits de ceux qui assistaient aux leçons de Plotin. Et qui écouterait un philosophe dont les enseignements n'ont aucun rapport avec ce qui compte pour ses auditeurs ? Sa pensée, bien sûr, ne se réduit pas à une réponse au problème d'anxiété et de pertes de repères de l'intellectuel du III^e siècle, mais elle n'y saurait être tout à fait étrangère, au moins en tant que ce vocabulaire de fuite d'un monde dont on sait trop bien les vicissitudes est la porte par laquelle l'appareil conceptuel platonicien, dans la lecture originale qu'en fait Plotin, va pouvoir colorer et structurer la réflexion d'hommes et de femmes qui n'y viennent pas sans raison. Plus que le dernier mot du génie plotinien, il nous semble possible de trouver là une piste utile de lecture des *Ennéades* et des problèmes qui en sont l'arrière-fond pour ceux qui en sont les premiers récepteurs. Cela n'empêchera pas – que du contraire ! – ledit champ problématique d'être reformulé et profondément réorganisé par le traitement philosophique qui lui apporte, et c'est bien là son principal intérêt, une perspective neuve offrant des solutions insoupçonnées à partir d'une compréhension nouvelle d'une question qu'il ne s'agit cependant jamais de renier. C'est ce traitement original de la question de la fuite du monde que nous nous proposons ici d'examiner.

⁵⁵ *Vie de Plotin*, 8.

III. Méthode

L'hypothèse de travail que supposent les pages qui vont suivre est la systémativité de la pensée plotinienne. La question de la fuite du monde n'est pas compréhensible prise isolément, mais seulement à condition de tenir compte de toute la construction métaphysique dans laquelle elle s'inscrit, et de la compréhension de l'éthique et de la philosophie qu'elle implique. Nous pouvons ainsi espérer les meilleurs résultats par un parcours général de la philosophie de Plotin, pour lequel notre problème servira de fil conducteur. Cela implique bien sûr que l'examen philologique détaillé et la contextualisation approfondie de chaque passage étudié devront parfois être abrégés afin d'y gagner le recul et la vue d'ensemble dont notre développement a besoin. En effet, pour bien comprendre le traitement fait par notre philosophe, il importe de rester concentré sur les éléments qui, dans chaque traité abordé, sont directement pertinents pour notre problématique. Celle-ci pourrait se formuler comme suit : que signifie et implique précisément fuir d'ici, et comment concilier cet appel avec le reste de la pensée et de la pratique plotiniennes ? Il nous semble pertinent de diviser cette question en six interrogations subordonnées, qui seront autant de coupes de la philosophie de Plotin, par lesquelles il nous sera possible de la comprendre plus clairement dans ses multiples aspects. La première de ces questions occupera notre premier chapitre : que recouvre le sujet de la fuite, le « soi » qui doit s'enfuir d'ici ; qui exactement doit fuir ? La seconde portera sur la possibilité même d'une fuite : étant donné ce sujet, comment peut-on présumer qu'une échappée lui soit possible ; sur quelles bases considère-t-on la fuite d'emblée comme réalisable ? La troisième se concentrera sur la désirabilité de la fuite : étant admis qu'elle est possible, quelles raisons la rendent souhaitable au point d'être élevée en impératif philosophique et moral ; qu'est-ce qui peut convaincre le sujet de cette fuite de la mener à bien ? Ce premier triptyque concerne ainsi la façon dont Plotin a pu se réapproprier le problème dont il n'a pas l'exclusivité, mais dont la façon de le reformuler – ainsi dès lors que les exigences auxquelles devra satisfaire la réponse – est profondément originale. Il sera ensuite temps de passer à

la solution plotinienne proprement dite, en un second triptyque. Celui-ci commencera par notre quatrième question, à savoir en quoi consiste, sur le plan philosophique et intellectuel, la démarche de fuite : quelle est la méthode proposée par Plotin pour fuir effectivement ? Cette méthode philosophique ne pourra bien se comprendre sans un examen complémentaire de sa dimension éthique, et ce sera là notre cinquième interrogation : comment la conduite de la vie et le rapport aux vertus répondent-ils à la fuite et l'accompagnent-ils ? Enfin, restera en sixième lieu à se demander ce qu'il advient de celui qui a répondu à l'exhortatif appel et a complété le parcours proposé par Plotin : où se retrouve-t-on une fois que l'on a fui d'ici ?

Le texte des *Ennéades* sera bien sûr notre principale ressource pour mener cette enquête. Nous utilisons ici l'édition de référence de Henry et Schwyzer, et traduisons nous-même les passages cités⁵⁶. Nous considérons la pensée de Plotin à l'époque où il enseigne et met par écrit ses traités comme globalement unifiée et cohérente, et n'accordons donc pas une importance décisive à l'ordre de rédaction hypothétique inféré à partir du catalogue dressé par Porphyre dans la *Vie de Plotin*, ni des « périodes » déterminées par l'arrivée et le départ du modeste éditeur⁵⁷. La possibilité même, plusieurs fois actualisée ici,

⁵⁶ Les longues citations directes seront indiquées par une mise en retrait, les courtes par des guillemets, les paraphrases par leur absence.

⁵⁷ Rappelons que dans la *Vie de Plotin*, 4-6, Porphyre mentionne les titres et premiers mots des cinquante-quatre traités qu'il présente dans son édition, en précisant seulement lesquels ont été composés avant son arrivée, lesquels pendant le temps de sa présence auprès de Plotin, et lesquels après son départ. Les seuls traités pour lesquels il donne des indications chronologiques plus précises sont les VI, 4-5 [22-23] (peu après l'arrivée de Porphyre, soit vers 262-263), les I, 4, III, 2-3, V, 3 et III, 5 [46-50] (expédiés à Porphyre en 268), ainsi que les I, 8, II, 3, I, 1 et I, 7 [51-54] (expédiés à Porphyre en 269). En dehors de ces indices, qui souvent concernent le moment de lecture des traités par Porphyre plus que de leur rédaction (voire de leur composition, si celle-ci est distincte de la rédaction, comme le suggère la *Vie de Plotin*, 8) ou de la leçon dont ils sont inspirés, Porphyre ne donne aucune précision sur l'enchaînement exact des traités. Présumer que l'ordre dans lequel il les mentionne est

d'aisément mobiliser des passages parallèles provenant de traités censés être éloignés dans le temps sans que d'importantes nuances soient décelables plaide en faveur d'une telle approche synchronique. Nous nous abstenons donc autant qu'il est possible de l'appel toujours tentant à une évolution dans la pensée plotinienne qui en expliquerait à bon compte les difficultés ; au contraire nous chercherons – là encore, *κατὰ τὸ δυνατόν* ! – à les ramener à une explication unique compatible avec le reste de la construction systématique. Plutôt qu'une conviction profonde en la consistance invincible de l'individu Plotin, il s'agit là d'une exigence méthodologique qui nous semble plus féconde et charitable qu'une réduction, souvent trop facile, à la contradiction ou à l'hésitation.

l'ordre chronologique de composition est possible, mais il s'agit d'une conjecture sur laquelle il nous semble périlleux de fonder un quelconque argument. Même en considérant que Porphyre ait dans ces chapitres l'intention de nous communiquer l'ordre exact de rédaction, la façon dont il aurait eu connaissance de cet ordre pour les traités précédant son arrivée ou postérieurs à son départ reste obscure. Enfin, le fait que Porphyre considère (*Vie de Plotin*, 6) que les traités écrits lorsqu'il était personnellement aux côtés de Plotin sont les plus parfaits (*τελεώτατα*), tandis que ceux écrits avant son arrivée sont plus légers (*ἐλαφροτέρως*), et que ceux écrits après son départ témoignent d'un affaiblissement des facultés du maître (*ὑφειμένης ἤδη τῆς δυνάμεως*), doit nous inciter à la méfiance quant à la périodisation qu'il propose. Il peut être pertinent de rappeler que la *Vie de Plotin* est un texte probablement écrit dans une visée polémique, comme cela a notamment été mis en évidence par l'article de H.-D. SAFFREY, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire » dans L. BRISSON et al., *Porphyre. La Vie de Plotin, op. cit.*, p. 31-64.

PREMIER CHAPITRE

Le statut du « nous »

La première étape de l'étude de la question de la fuite du monde est la clarification de son sujet. S'il faut s'enfuir d'ici, la première chose à préciser est l'identité de (ce) qui doit fuir. Ainsi, l'examen du processus d'échappée dans la forme qu'il prend chez Plotin ne peut faire l'économie d'une explicitation du statut du soi. Il ne s'agira pas ici de traiter exhaustivement la question difficile du soi dans la philosophie plotinienne¹ ; nous ne nous appliquerons qu'à en préciser les aspects utiles à notre problématique et à son point de départ, en faisant donc le pari que le soi qui nous concerne est davantage qu'un ego « flottant » et « vague »². Il s'agira donc moins de déterminer « qui nous sommes » que « quel est le "nous" concerné par l'exhortation à la fuite³ ».

¹ Un tel travail a par ailleurs déjà été entrepris par d'autres, voir en particulier le précieux ouvrage de P. Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the « We »*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, mais aussi ceux de R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, et G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, New York, Barnes & Noble, 1973.

² A. SMITH, « Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus », *Phronesis* 23 (1978), p. 292-301.

³ Afin d'éviter les ambiguïtés, nous faisons le choix d'utiliser la graphie « nous » pour désigner les emplois de ἡμεῖς et de la première personne du pluriel, nôtre pour ἡμέτερος et les génitifs correspondants, et de traduire νοῦς par Intelligence, νοητός par intelligible, νόησις par intellection.

I. Corps, âme, Intelligence : égologie négative

Pour ce faire, nous allons commencer par explorer ce que n'est pas le « nous » mais qui lui est lié, afin de mieux le situer au sein de la métaphysique plotinienne. Nous pouvons d'emblée éliminer aussi bien la matière que l'Un, celui-ci parce que destination finale de la fuite qui n'en saurait être le point de départ ; celle-là parce qu'en tant qu'indétermination elle ne saurait d'elle-même constituer un « nous » plus que quoi que ce soit d'autre. Cela laisse cependant bien des candidats, et entre ces bornes tout un domaine possible où pourrait se trouver ce « nous ».

Le ζῷον et la terminologie

Dans le traité *Τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος* (I, 1 [53])⁴, Plotin examine les rapports que nous entretenons avec le ζῷον⁵. Ce terme apparaît dans le cadre du problème du sujet des passions, où Plotin admet, pour caractériser « le corps auquel donner les passions communes, mais un certain type de corps »⁶, la définition aristotélicienne de l'âme comme entéléchie première d'un corps naturel organisé possédant la vie en puissance⁷, après avoir rejeté comme insuffisantes en

⁴ Placé par Porphyre en tête des *Ennéades*, non sans pertinence si notre problématique est porteuse de sens pour l'étude de la pensée plotinienne ; une telle position serait dès lors moins malencontreuse que ne le déplore É. Bréhier, *Première ennéade*, Paris, Belles Lettres, 1924, p. 35.

⁵ Le terme est tantôt traduit par « animal » (Bréhier, Aubry), tantôt par « living being » (Armstrong, Blumenthal, Kalligas), sans qu'aucun argument décisif ne disqualifie une traduction au profit de l'autre. MacKenna proposa « animate », terme qui malgré son imprécision a le mérite de s'approcher davantage de ce que dégage l'argument de Plotin. Nous conserverons cependant ζῷον.

⁶ §4, 24-25 : μάλλον ἂν τῷ σώματι διδοῖμεν ὅσα κοινὰ πάθη, τῷ μέντοι τοιούτῳ.

⁷ *De l'âme*, II, 1, 412b5-6.

ce qui concerne ce problème les hypothèses d'une âme séparée du corps (§2) et d'une âme n'ayant qu'un rapport instrumental au corps (§3). Ce rejet n'entraîne pas forcément l'inexistence de telles âmes, mais seulement l'inévitable séparation entre celles-ci et l'âme mêlée au corps⁸. Cependant, il n'en demeure pas moins absurde de dire que l'âme tisse, et tout autant qu'elle désire et souffre ; c'est bien plutôt le ζῶον⁹. Plotin procède ici à une généralisation à partir de l'argument d'Aristote, qui remarquait que « dire que l'âme se met en colère serait semblable à dire qu'elle tisse ou construit une maison ; il vaut peut-être mieux ne pas dire que l'âme prend pitié, apprend ou raisonne, mais que l'homme le fait par l'âme »¹⁰. En effet (§5, 24-26), même dans le cas du désir, celui-ci est impossible sans un corrélat corporel¹¹ ; pour autant le corps seul ne saurait désirer sans que la faculté désirante de l'âme ne le fasse désirer. Plotin ne fournit ici pas de justification à ce point, probablement admis par chacun ; on peut cependant l'insérer aisément dans la hiérarchie métaphysique plotinienne, où le corps, étant ontologiquement inférieur à l'âme, ne saurait agir sans son impulsion¹².

Qu'est-ce donc que le ζῶον, censé être le sujet de la sensation ? Le « certain type de corps » du §4, c'est-à-dire le composé de l'âme sensitive et du corps (§6), mais un composé bien particulier. En effet, « le composé peut être par la présence de l'âme, celle-ci ne se donnant pas elle-même et telle quelle au composé ou à l'autre membre, mais produisant, à partir de tel corps et d'une sorte de lumière donnée par elle,

⁸ Comme le souligne G. AUBRY, *Plotin. Traité 53*, Paris, Belles Lettres, 2004, p. 137-154.

⁹ §4, 25-27 : Καὶ γὰρ ἄτοπόν φησι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν λέγειν, ὥστε καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ λυπεῖσθαι· ἀλλὰ τὸ ζῶον μᾶλλον.

¹⁰ *De l'âme*, I, 4, 408b11-12 : τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον καὶ εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.

¹¹ *De l'âme*, I, 1, 403a6-8.

¹² Voir par exemple à ce propos IV, 4 [28], 13, 19-25.

quelque chose d'autre : la nature du ζῶον, à qui appartiennent la sensation et toutes les autres affections qu'on dit lui appartenir »¹³. L'âme, comme tous les incorporels, ne peut pâtir, pas même en sa partie inférieure¹⁴ ; le ζῶον n'est donc pas composé de corps et d'une partie de l'âme, mais bien du corps tel qu'informé à distance par l'âme (par l'intermédiaire d'une « sorte de lumière » (τινος οἶον φωτὸς) à laquelle il se mélange et qui est un troisième terme) et devenant par cette influence un quatrième terme. Plotin distingue plus loin le ζῶον du θηρίον, qui est la composante corporelle du ζῶον considérée en tant que partie de celui-ci¹⁵. Ajoutons encore une distinction : « Mais le véritable homme est autre »¹⁶.

Sommes-nous le ζῶον ? Il semblerait que non : le « nous » est ce qui le surplombe¹⁷, il ne peut donc s'y identifier complètement. Pourtant, si le ζῶον est sujet des sensations, il faut admettre que nous ne

¹³ §7, 1-6 : Ἡ τὸ συναμφοτέρον ἔστω τῆς ψυχῆς τῷ παρῆναι οὐχ αὐτὴν δούσης τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσης ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἶον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τῆν τοῦ ζῶου φύσιν ἔτερόν τι, οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῶου πάθη εἴρηται. Il nous semble préférable de ne pas chercher de distinction entre le ζῶον et sa φύσις, nous suivons en cela G. AUBRY, *Plotin. Traité 53, op. cit.*, p. 89, note 86.

¹⁴ Comme Plotin y insiste longuement en III, 6 [26], 1-6.

¹⁵ C'est ainsi que nous comprenons θηρίον δὲ ζωωθὲν τὸ σῶμα (§10, 6-7), ce qui ne saurait bien sûr signifier que le θηρίον n'est que matériel. Plotin a bien évidemment à l'esprit la *République* (588c-590a), qu'il cite peu avant (§7, 20-24), et il nous semble que s'il voulait signifier une équivalence de ces termes, il aurait directement employé θηρίον plutôt que de tant insister sur ζῶον. On peut comprendre que le θηρίον est ce qui dans le ζῶον résiste à sa propre mise en ordre. G. AUBRY, *Plotin. Traité 53, op. cit.*, p. 277, qui traduit par « corps animé », y voit, avec une nuance différente, une disjonction exclusive entre le soi normatif et son contraire, désignant cependant toujours le ζῶον, perçu à présent avec méfiance : il s'agirait là d'un renvoi à la bête et au lion de la *République*, opposés à l'homme véritable, qui à proprement parler s'en distingue, cf. p. 93.

¹⁶ §10, 7 : Ὁ δ' ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος.

¹⁷ §7, 17-18 : ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεσθηκότες τῷ ζῶω.

sentons pas. Plotin nuance la chose : il y a une sensation externe (τὴν αἰσθησιν τὴν ἕξω) et une saisie interne (ἀντιληπτικὴν), la première étant le fait du ζῶον, la seconde celui de notre âme à partir des empreintes en lesquelles consiste la précédente. Le « nous » est en effet lié au ζῶον, mais se compose en outre de nombreux autres éléments plus nobles, orientés vers l'être complet de l'homme¹⁸. Le « nous » est double, au sens où l'on peut soit tenir compte de la bête, soit de ce qui est déjà au-dessus¹⁹. Le « nous » est donc à la fois quelque chose de lié au ζῶον : nous disons bien que c'est nous qui pâtissons²⁰ ; il est en outre au-dessus du θηρίου, et la distinction entre les deux nous semble donc utile ; faute de la faire on ne peut considérer le « nous » comme quoi que ce fût de stable, même à un moment précis²¹. Il nous semble à ce stade que le « nous » pourrait être situé dans l'une de ces trois choses : soit l'âme elle-même²², soit la relation entre l'âme et le ζῶον par laquelle celui-ci est informé par celle-là (la « lumière »), soit la relation par laquelle l'âme saisit le contenu senti par le ζῶον : ἡ ἀντίληψις²³.

Le nôtre

Avant d'examiner de plus près ces hypothèses, il est une distinction supplémentaire qui peut être profitable pour leur bonne compréhen-

¹⁸ §7, 6-9 : Ἦ, ὅτι οὐκ ἀπηλλάγημεν τοῦ τοιούτου ζῶου, καὶ εἰ ἄλλα ἡμῖν τιμώτερα εἰς τὴν ὅλην ἀνθρώπου οὐσίαν ἐκ πολλῶν οὐσαν πάρεστι.

¹⁹ §10, 5-6 : Διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου, ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἦδη.

²⁰ §10, 4-5 : ἡμᾶς φάμεν πάσχειν.

²¹ C'est d'ailleurs ce que choisit de faire G. AUBRY, *Plotin. Traité 53, op. cit.*, p. 276.

²² C'est ce que propose P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus : A Commentary*, traduit par E. K. FOWDEN et N. PILAVACHI, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 119.

²³ C'est la direction que suggère brièvement E. WARREN, « Consciousness in Plotinus », *Phronesis* 9 (1964), p. 87-97.

sion. Il s'agit de celle entre le « nous » (ἡμεῖς) et le nôtre (τὸ ἡμέτερον). Il est bien sûr possible de les considérer comme équivalents²⁴, mais au prix de lourdes conséquences. En effet, même si l'on excepte les emplois non techniques où ἡμέτερον se rapporte à Plotin lui-même (comme en II, 7 [37], 1 où le mot désigne la thèse défendue par Plotin), nous remarquons la grande variété des emplois du mot²⁵.

L'âme tout d'abord, peut être dite nôtre²⁶, mais aussi l'Intelligence²⁷ et le démiurge²⁸, et même le corps²⁹. Les dieux ne sont pas de *notre* espèce³⁰, et les âmes astrales ne s'occupent pas de *nos* affaires³¹. Nos facultés aussi sont nôtres, qu'il s'agisse de *notre* jugement³², de *nos* volontés, passions, vices et impulsions³³, de *nos* fonctions vitales³⁴, ou même de « *nos* intelligibles »³⁵. Remarquons au passage que ni l'Un ni la pure matière ne sont jamais dits « nôtres ».

Admettre l'équivalence du « nous » et du nôtre, c'est-à-dire considérer que nous sommes tout ce qui est dit nôtre, reviendrait donc à admettre celle entre le corps, l'âme, l'Intelligence, le jugement, les

²⁴ Dans Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν (VI, 5 [23], 7, 1 qui est le seul passage où les deux notions sont citées comme telles), le καὶ peut tout à fait être épexégétique. Il nous semble cependant préférable de le considérer comme conjonctif, comme le font d'ailleurs É. Bréhier, *Sixième ennéade*, Paris, Belles Lettres, 1936, ainsi que E. K. EMILSSON et S. K. STRANGE, *Ennead VI.4 & VI.5*, Las Vegas, Parmenides, 2015, p. 101.

²⁵ Nous nous servons ici du lexique publié par J. H. SLEEMAN et G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leyde & Louvain, Brill & Leuven University Press, 1980, s. v. ἡμέτερος, p. 483.

²⁶ I, 2 [19], 1, 14 ; IV, 7 [2], 12, 3 ; IV, 8 [6], 2, 7 ; IV, 9 [8], 3, 24 ; V, 1 [10], 2, 44 & 10, 11.

²⁷ V, 3 [49], 4, 25 ; V, 5 [32], 6, 23.

²⁸ Si tant est qu'on le distingue de l'Intelligence ; V, 8 [31], 7, 31.

²⁹ IV, 4 [28], 34, 2.

³⁰ III, 5 [50], 6, 12 : τοῦ ἡμετέρου γένους.

³¹ IV, 4 [28], 6, 15 : τὰ ἡμέτερα.

³² VI, 1 [42], 6, 22 : ἡ ἡμετέρα κρείσις.

³³ III, 1 [3], 5, 17 : τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη, κακίας τε καὶ ὀρμάς.

³⁴ IV, 4 [28], 32, 27 : ἐν ταῖς ἐνεργείαις ταῖς ἡμετέροις.

³⁵ VI, 5 [23], 10, 42 : τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς.

passions et les affaires mondaines. Cela nous semble difficile à moins de tordre profondément la pensée plotinienne. Cela ne nous dit cependant pas encore ce que signifie être « nôtre » ni dès lors en quoi consiste la différence. Les quelques passages où cette notion est mise à l'épreuve peuvent nous éclairer.

Le statut du démon est à ce titre particulièrement intéressant. « Ce démon n'agit pas de façon complètement extérieure – mais tout de même assez pour ne pas être lié – il est nôtre, comme quand on parle de l'âme, et n'est pas nôtre, puisqu'en tant que tels hommes nous menons notre vie sous sa protection »³⁶. Que signifie cette double qualification du démon comme à la fois nôtre et non-nôtre ? Une description similaire peut être trouvée à propos de l'Intelligence : « elle est nôtre et non-nôtre, c'est ce qui fait que nous en usons et n'en usons pas [...], elle est nôtre en tant que nous en usons, et ne l'est pas en tant que nous n'en n'usons pas »³⁷. La suite du traité nous apprendra que les cas où l'Intelligence peut être vraiment dite nôtre sont en fait les situations de pure identification du « nous » à elle (nous sommes à elle comme elle est à nous). L'Intelligence est sur ce point opposée quelques lignes plus bas à la sensation, dont Plotin considère qu'elle est toujours nôtre car nous sentons toujours : « la sensation nous est une messagère, mais

³⁶ III, 4 [15], 5, 19-22 : Ὅτι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασιν ἕξω – ἀλλ' οὕτως ὡς μὴ συνδεδεμένος – οὐδ' ἐνεργῶν, ἡμέτερος δέ, ὡς ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, οὐχ ὁ ἡμέτερος δέ, εἰ ὡς ἄνθρωποι τοιοῦδε τὴν ὑπ' αὐτὸν ζῶην ἔχοντες. La traduction de la dernière partie est difficile, et le choix de nuance est question d'interprétation. Bréhier traduit « il est nôtre, pour autant que *nous* désigne l'âme ; il n'est pas nôtre, en tant que *nous* désigne l'homme avec toutes ses propriétés et sa vie subordonnée au démon. », cf. É. Bréhier, *Troisième ennéade*, Paris, Belles Lettres, 1925, p. 68 ; Armstrong traduit « but [the guardian spirit] is ours, to speak in terms of soul, but not ours if we are considered as men of a particular kind who have a life which is subject to him », cf. A. H. ARMSTRONG, *Plotinus*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 155.

³⁷ V, 3 [49], 3, 26-29 : Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα [...] καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.

l'Intelligence est pour nous un roi »³⁸. Le démon est nôtre seulement quand nous le suivons, l'Intelligence quand nous la mobilisons, tandis que la sensation est toujours nôtre puisqu'elle nous suit toujours, pour autant qu'elle soit fonctionnelle. Le rapport suggéré par le nôtre entre son objet et le « nous » semble bien être un rapport d'alignement, de conformité, pouvant aller dans certains cas jusqu'à l'identification³⁹, mais comme une limite qui confond alors nous et « nôtre ». Est nôtre ce en adéquation à quoi le « nous » agit, et réciproquement ce qui est en adéquation avec le « nous », par symétrie. Une conséquence importante est que le « nous » ne saurait donc être identifié (à un moment donné) à ce qui est nôtre, sous peine de n'être précisément plus ce nous. Le nôtre est ainsi le domaine aux frontières du « nous » ; au sens strict une frontière simplement extérieure (à l'interface entre le « nous » et le monde), au sens large une frontière également intérieure. « Ce qui vient avant ces choses (la διάνοια, l'opinion, les intellections) sont nôtres, mais nous sommes ce qui d'en haut surplombe le ζῶον »⁴⁰.

L'âme

Il suit de cette distinction et de la qualification répétée de l'âme comme *nôtre* que l'identification pure et simple de celle-ci avec le « nous » est impossible⁴¹. Plotin ne laisse d'ailleurs guère de doute sur la question : « Est-ce nous ou l'âme qui a mené l'examen sur ces ques-

³⁸ V, 3 [49], 3, 44-45 : Αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκείνος.

³⁹ Voir sur ce point, pour une exploration rapprochant davantage le « nous » et le nôtre, R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World*, op. cit., p. 68-78.

⁴⁰ I, 1 [53], 7, 17-18 : Τὰ δὲ πρὸ τούτων ἡμέτερα, ἡμεῖς δὴ τὸ ἐντεῦθεν ἄνω ἐφεστηκότερες τῷ ζῶνι.

⁴¹ Par ailleurs, à supposer que l'on admette que ce qui est nôtre peut être le « nous », si nous n'étions rien d'autre que notre âme, cela condamnerait tant le niveau noétique que le niveau sensible à n'être que des illusions, comme y

tions ? C'est nous, mais au moyen de l'âme. »⁴², explicitant ainsi la distinction entre les deux. Voyons cependant ce qui dans l'âme peut nous éclairer sur le « nous ».

Corps et facultés

Nous l'avons vu plus haut, la sensation est le fait du ζῶον, qui est le fruit d'une illumination du corps par l'âme. Cela ne voulait pas dire que nous ne sentons pas, mais qu'en est-il de l'âme ? La même image, reprise ailleurs, pourrait nous aider :

Il faut donc dire que l'âme est présente au corps comme le feu est présent à l'air. Il est en effet présent tout en n'étant pas présent, et étant tout entier présent il ne se mélange en rien et tient de lui-même, alors que l'autre s'écoule. Et lorsqu'il s'éloigne de ce dans quoi est la lumière, il part sans rien emporter, mais tant qu'il est sous la lumière, il est éclairé, de sorte que l'on soutenait et disait à bon droit tout à l'heure que l'air est dans la lumière plutôt que la lumière dans l'air. Ainsi est-ce avec raison que Platon ne plaça pas l'âme dans le corps, à propos du tout, mais le corps dans l'âme⁴³.

On voit ici que l'adoption de la définition aristotélicienne de l'âme touche vite ses limites : alors que l'âme peut subsister sans le corps, le

insiste H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology : His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haye, Kluwer Academic Publishers, 1971, p. 110 : seul le niveau psychique serait actualisé, rendant caducs les autres.

⁴² I, 1 [53], 13, 1-2 : Τὸ δὲ ἐπισκεψάμενον περὶ τούτων ἡμεῖς ἢ ἡ ψυχῆ; ἢ ἡμεῖς, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ.

⁴³ IV, 3 [27], 22, 1-9 : Ἄρ' οὐν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῆ, παρθεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι; Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτὸ, τὸ δὲ παραρρεῖ· καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἕως δὲ ἐστὶν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὡστ' ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀῆρ ἐν τῷ φωτί, ἢ περὶ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεῖς ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ.

corps n'est rien sans l'âme. Puisqu'il en est ainsi, c'est bien par l'âme que le ζῶον sent : la faculté sensitive (ἡ τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμις) se localise dans le cerveau et dans les divers organes sensoriels, mais n'en dépend pas moins de l'âme sensitive ; « le corps animé étant éclairé par l'âme, chaque partie de celui-ci y participe à sa façon »⁴⁴. Il en va de même d'ailleurs pour les impulsions, en dépendance de l'âme appétitive, et pour le fonctionnement lui-même du corps, en dépendance de l'âme végétative : par-delà la définition, Plotin récupère en effet la division de l'âme en facultés proposée par Aristote, n'utilisant la tripartition platonicienne que de façon secondaire⁴⁵.

διάνοια

Au sommet des facultés aristotéliennes se trouve celle qui raisonne (τὸ λογιζόμενον ou λογισμός), en dépendance donc de la partie rationnelle de l'âme. Cette faculté a ceci de particulier au sein de l'âme – et de commun avec l'Intelligence – de ne pas devoir passer par le corps pour fonctionner⁴⁶. Pourtant, c'est bien à des objets extérieurs qu'elle a affaire : « Mais la part raisonnante ne sait-elle donc pas qu'elle est raisonnante, et qu'elle applique sa compréhension à des choses extérieures »⁴⁷? C'est que la διάνοια⁴⁸ diffère justement de

⁴⁴ IV, 3 [27], 23, 1-3 : τοῦ σώματος πεφωτισμένου τοῦ ἐμψύχου ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλο ἄλλως μεταλαμβάνειν αὐτοῦ μέρος·

⁴⁵ Pour un développement plus complet de ces facultés et de leur fonctionnement, voir H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 20-44.

⁴⁶ IV, 3 [27], 19, 24-25 : Λογισμὸς δὲ καὶ νοῦς; οὐκέτι ταῦτα σώματι δίδωσιν αὐτά·

⁴⁷ V, 3 [49], 4, 15-16 : Τὸ δὴ διανοητικὸν ὅτι διανοητικὸν ἄρα οὐκ οἶδε, καὶ ὅτι σύνεσιν τῶν ἔξω λαμβάνει.

⁴⁸ Dans la mesure où Plotin ne fait à notre connaissance jamais une distinction technique entre λογιζόμενον (etc.) et διάνοια (ou διανοητικὸν) mais emploie tantôt l'un tantôt l'autre terme pour désigner une fonction fort similaire (cf. par exemple VI, 5 [23], 2 et 12), nous considérerons ici les deux termes comme équivalents, du moins en ce qui concerne notre question. Nous suivons ainsi H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 100-103.

l'Intelligence en ce qu'elle cherche à retrouver son objet, qui n'est donc pas corporel, à partir des choses du monde : « Celui qui raisonne est semblable à qui joue de la cithare pour s'y entraîner et en acquérir l'habitude, et de façon générale à celui qui apprend pour savoir »⁴⁹. La *διάνοια* est ainsi la partie de l'âme dirigée vers l'Intelligence tout en accomplissant l'œuvre d'illumination du monde corporel qui est le propre de l'âme. Elle est bien ce que représente pour Plotin l'homme dans la métaphore de la *République*, mais il serait précipité d'en faire le « nous »⁵⁰ : la *διάνοια* est machine à syllogismes, récits et discours divers, une sorte de *νοῦς* humain qui s'applique à des propositions, métaphores et autres techniques discursives⁵¹. Or, pourrions-nous ajouter, une telle description est impropre à décrire l'identité personnelle de quiconque, moins encore le sujet de la fuite, qui nous intéresse ici. En d'autres termes, personne ne se réduit à sa capacité à enchaîner prémisses et conclusions, ni même à générer du contenu verbal. Que le « nous » soit capable de *διάνοια*⁵² n'implique pas qu'il s'y identifie, à moins que l'on veuille qu'il s'identifie aussi à la sensation.

L'âme universelle

Une précision, enfin, concernant la limite supérieure de l'individualité du « nous ». Les différents individus ne sont en effet pas des atomes de conscience séparés les uns des autres, et qui n'auraient de

⁴⁹ IV, 4 [28], 12, 7-9 : Ὅμοιος γὰρ ὁ λογιζόμενος κιθαρίζοντι εἰς κιθάρισιν καὶ μελετῶντι εἰς ἕξιν καὶ ὅλως τῷ μακθάνοντι εἰς γνῶσιν.

⁵⁰ Comme choisit de le faire, certes en insistant aussitôt sur la dimension incomplète de cet état de fait, G. AUBRY, *Plotin. Traité 53, op. cit.*, p. 93 & 225-226.

⁵¹ Si du moins on peut faire de la faculté décrite en I, 8 [51], 2 un équivalent de la *διάνοια*, comme le propose H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology, op. cit.*, p. 108, qu'il peut être pertinent de compléter des remarques de J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin : Intellect et discursivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 37-39.

⁵² Ce que montre, en prenant garde à ne pas aller plus loin à cet égard, P. REMES, *Plotinus on Self, op. cit.*, p. 125-131.

commun que les interactions corporelles. Au contraire, il y a des phénomènes d'empathie et d'action à distance par la magie, ce qui suggère une unité fondamentale de tous les individus en une âme unique. Mais cela n'empêche pas que chaque individu puisse avoir des perceptions particulières ; « comment se fait-il, si l'Âme est une, que l'une soit rationnelle, l'autre non, et une autre encore végétative ? C'est parce que sa partie indivisible est la raisonnante, non divisée dans les corps, et la partie divisée dans les corps, tout en étant une en elle-même, et divisée dans les corps, apportant partout la sensation, doit être considérée comme une autre faculté que la première »⁵³. Les facultés autres que la *διάνοια* existent en effet dans la réponse à des besoins toujours particuliers et à examiner ainsi au cas par cas, ce qui nécessite dès lors une individualisation de ces facultés⁵⁴. La *διάνοια*, et *a fortiori* ce qui est plus séparé encore de la matière, sont donc communs à tous, et garantissent l'intersubjectivité. Mais le monopsychisme a ses limites, et nous sommes bien nous-mêmes séparés les uns des autres dans tout ce qui ne concerne pas le contenu rationnellement (ou, au moins, raisonnablement) partageable.

ἀντίληψις et ἐλλάμψις

Comme nous l'avons vu, le « nous » ne peut être identifié à l'âme, ni à l'Intelligence, ni au ζῶον. Mais pourrait-il être entre celui-ci et celle-là ? L'âme, d'elle-même, ne peut connaître les corps et doit donc passer par un processus de saisie médiate, consistant en la sensation par son ζῶον, puis l'appréhension des données ainsi senties par l'âme elle-même, c'est l'ἀντίληψις⁵⁵. Cette saisie, qui trouve d'ailleurs son

⁵³ IV, 9 [8], 3, 10-15 : Πῶς οὖν, εἰ ψυχὴ μία, ἢ μὲν λογικὴ, ἢ δὲ ἄλογος, καὶ τις καὶ φυτικὴ; Ἦ ὅτι τὸ μὲν ἀμέριστον αὐτῆς κατὰ τὸ λογικὸν τακτέον οὐ μεριζόμενον ἐν τοῖς σώμασι, τὸ δὲ μεριζόμενον περὶ σώματα ἐν μὲν ὄν καὶ αὐτό, περὶ δὲ τὰ σώματα μεριζόμενον παρεχόμενον τῆν αἰσθησιν πανταχοῦ ἄλλην δύναμιν αὐτῆς θετέον.

⁵⁴ IV, 4 [28], 17.

⁵⁵ I, 1 [53], 7, 11 & 11, 5 ; IV, 4 [28], 23, 2.

parallèle entre l'âme et l'Intelligence⁵⁶, peut se comprendre par l'analogie avec l'activité de lecture⁵⁷, saisie non directement consciente d'informations médiées par la sensation mais ne s'y réduisant pas. Ainsi, cette activité pourrait bien correspondre à notre activité normale, c'est-à-dire celle de notre vie quotidienne, pleine de perceptions basées sur le sensible mais toujours déjà interprétées, souvent de façon inconsciente⁵⁸. Il est à noter d'ailleurs que l'un des rares endroits où Plotin semble définir, hélas obscurément, le « nous », semble en faire un acte intermédiaire entre celui de l'Intelligence et celui de la sensation⁵⁹.

Pourtant, sommes-nous seulement des ἀντίληψεις, des perceptions ou appréhensions⁶⁰ ? Le « nous » se réduit-il à une réception d'informations ? Il y aurait là un biais cognitiviste qu'il nous semble mal à propos d'appliquer à Plotin. On peut dès lors élargir la portée de cette appréhension, et y inclure par exemple celle du bonheur : l'appréhension en question fonctionnerait alors dans les deux sens. Ce sont en effet l'âme et l'Intelligence qui, dans leur pure impassibilité, sont heureux, bonheur qui se refléterait dès lors sur le niveau inférieur, le « miroir » dont Plotin parle en I, 4 [46], 10. Ce miroir serait donc une « âme intermédiaire » entre le ζῶον et l'âme proprement dite, constituant ainsi le sujet de l'ἀντίληψις⁶¹.

Ce modèle nous semble satisfaisant, à deux réserves près. La première est que même étendue à l'affectif et à la sérénité, l'ἀντίληψις reste une fonction épistémologique. Or, le « nous » a certes une fonction de connaissance, mais il a aussi une dimension ontologique : pour

⁵⁶ VI, 7 [38], 6, 1-11.

⁵⁷ I, 4 [46], 10, 24-26.

⁵⁸ C'est ce que propose E. WARREN, « Consciousness in Plotinus », *art. cit.*

⁵⁹ V, 3 [49], 3, 31-39.

⁶⁰ Que l'on entende par là « des sujets » ou « des actes » de perception/appréhension.

⁶¹ C'est la construction que propose H. S. SCHIBLI, « Apprehending our Happiness : Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I 4.10 », *Phronesis* 34.2 (1989), p. 205-219.

fuir le monde il faut y être, et non seulement le connaître. Mais une réalité n'est qu'en tant qu'illuminée (c'est l'ἐλλάμψις) par ce qui est au-dessus d'elle⁶², et nous avons vu qu'il en allait ainsi du ζῶον, illuminé par l'âme (I, 1 [53], 8, 15). Nous proposons donc de considérer cette « sorte de lumière » (τινος οἶον φωτὸς) comme le pendant ontologique et dirigé de haut en bas de l'ἀντίληψις, mouvement épistémologique de bas en haut. Remarquons que dans les deux cas, c'est bien l'âme qui constitue le pôle actif. La seconde de nos réserves porte sur la nécessité d'hypostasier le « nous » : est-il vraiment nécessaire de poser une âme intermédiaire (sans même parler des âmes inférieure et supérieure) pour être le sujet de l'ἀντίληψις ? Il nous semble que le modèle de la « lumière » (métaphore qui demande bien sûr encore à être éclaircie, pour ainsi dire), c'est-à-dire d'une relation entre l'âme et le corps devenu ζῶον, permet d'éviter de multiplier les hypostases⁶³.

Ainsi, on peut situer le « nous » entre l'âme et le ζῶον, comme une double relation, d'illumination formatrice d'une part, d'appréhension affective et épistémique d'autre part.

II. Identité à soi et mémoire

Une telle description n'est bien sûr pas sans poser problème. Nous avons vu que faire de la διάνοια ou de l'âme le sujet de la fuite n'avait pas beaucoup de sens : une hypostase et l'une de ses facultés sont trop à leur place dans la hiérarchie ontologique plotinienne pour qu'on puisse les appeler à fuir où que ce soit ; nous reviendrons un peu plus tard sur la nécessaire cursivité du « nous ». Mais en plaçant le soi au niveau de la lumière par laquelle le ζῶον est illuminé par l'âme et lui communique ses perceptions, ne prend-on pas le risque inverse ? Ne risque-t-on pas de parler d'un « nous » instable, différant de lui-même au gré des impressions et des actions, au point qu'il en devienne

⁶² VI, 6 [34], 8, 18-22 ; VI, 7 [38], 5-7.

⁶³ Ce qui est l'un des grands reproches de Plotin aux Gnostiques, cf. II, 9 [33], 1-6.

absurde de parler d'un sujet unique ? Les réalités supérieures sont trop stables pour devoir fuir ; celle-ci l'est-elle assez pour pouvoir être quelque chose ? Que reste-t-il, si nous sommes cette relation entre l'âme et le ζῶον, qui puisse dépendre de nous plutôt que des forces auxquelles nous devons d'être ? La mémoire semble cependant nous garantir un sol sûr sur lequel fonder une identité personnelle, mais quelle est sa pertinence pour stabiliser le temps qu'elle présuppose ?

Descente et unité

Temps et dispersion

En effet, nous sommes dans le temps, et c'est bien là ce qui justifiera, nous le verrons, la fuite. La question difficile du temps occupe tout le traité III, 7 [45], et ne nous intéressera pas en elle-même ici. Notons-en au moins la définition : « Si l'on dit donc que le temps est la vie de l'âme dans son mouvement passant d'un état vital à l'autre, ne semblera-t-on pas dire quelque chose de sensé ? »⁶⁴. Le temps est ainsi présenté comme indissociable des mouvements de l'âme, et donc de son orientation vers le sensible et la matière. Cela permet à Plotin de conclure que « si donc lorsqu'elle s'élève et se rassemble, le temps est anéanti, il est clair que c'est le principe du mouvement de l'âme vers ces choses, c'est-à-dire sa vie même, qui produit le temps »⁶⁵. Le temps nous est corrélatif en ce qu'il est produit par la relation même qui nous définit : nous sommes une lumière qui éclaire et forme un monde sensible et temporel, et dès lors nous n'échappons pas à ses propriétés. Mais parmi celles-ci, il y a la profonde dispersion : la temporalisation de l'âme se fait par une fragmentation de celle-ci, qui ne peut éclairer qu'une chose à la fois, à l'image du savant qui ne peut se

⁶⁴ III, 7 [45], 11, 43-45 : Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωὴν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν;

⁶⁵ III, 7 [45], 12, 19-22 : Εἰ οὖν ἀποστάσης ἐκείνης καὶ ἐνωθείσης ἀνιήσεται χρόνος, δῆλον ὅτι ἡ ταύτης ἀρχὴ πρὸς ταῦτα κινήσεως καὶ οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννάει.

concentrer que sur une proposition de la science sans pouvoir tout embrasser d'un geste⁶⁶. Nous sommes cette dislocation constitutive du monde, et ne sommes qu'en tant que posés par l'âme en une matière qu'elle crée pour l'occasion ; la multiplicité nous appartient intrinsèquement et nous rend toujours différents de nous-mêmes⁶⁷.

Unité réelle et unité de continuité

Cependant, dans ce même traité III, 7 [45], Plotin ne va pas jusqu'à nier toute forme d'unité au temps. De la dispersion caractéristique de l'illumination par l'âme de la matière ne résulte pas une complète absence d'unité : nous ne sommes pas de purs non-êtres. Reste pourtant qu'il serait absurde d'attribuer l'unité à ce qui ne cesse de devenir différent de lui-même. C'est qu'il faut nuancer : l'unité réelle appartient à l'éternité de l'Intelligence, au temps généré par l'âme revient plutôt, « au lieu de l'identité, du même et de la stabilité, ce qui ne reste pas en lui-même, mais passe d'une chose à l'autre ; au lieu de l'inétendu et l'un, une image de l'un : l'un dans la continuité »⁶⁸. À côté de l'unité véritable, nous avons donc une unité inférieure, image de la première ; l'unité intelligible ou réelle ne convient pas au temps, c'est bien plutôt cette unité par « continuité ». On peut la comprendre comme l'identité minimale que possèdent deux individus spatio-temporellement distincts mais entre lesquels il est possible de tracer une relation de continuité : nous sommes des bateaux de Thésée. Une telle unité est moins forte que celle d'une Idée qui reste toujours identique à elle-même, mais n'en demeure pas moins une unité, la seule unité possible pour des êtres temporels. Cette unité ne peut cependant appartenir

⁶⁶ Voir le développement consacré à ce sujet en VI, 4 [22], 16, 22-28.

⁶⁷ On peut à cet égard consulter J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 19-33.

⁶⁸ III, 7 [45], 11, 51-54 : ἀντι δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντι δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείαι ἔν ; nous traduisons ἀδιαστάτου par « inédendu » plutôt que « continu » par comparaison avec I, 5 [36], 7, 24 où le terme est clairement employé dans le premier sens.

à une matière qui par définition n'a aucune qualité qui permettrait de dresser une relation de continuité ; elle doit donc venir de l'âme⁶⁹. Mais l'âme elle-même, comme nous l'avons vu, ne change qu'en tant qu'elle illumine la matière ; c'est donc bien au « nous » qu'appartient en propre l'unité de continuité. Celle-ci nous permet ainsi de penser l'unité d'un sujet qui soit à la fois soumis à la dispersion du temps (ce qu'il doit être pour pouvoir fuir), et assez stable et unifié pour être un sujet tout court. Cette unité est celle présentée par la totalité du temps lui-même⁷⁰. Le « nous », pour avoir une stabilité minimale, doit avoir une forme d'unité, mais n'étant pas impassible il ne peut prétendre à une unité semblable à celles de l'Âme ou de l'Intelligence : c'est en tant qu'il est un seulement par continuité que sa fuite a un sens.

Les trois hommes

À cette multiplicité horizontale de la dispersion intrinsèque du temps, s'ajoute une multiplicité verticale. En effet, « avant que ne soit la génération, nous étions là-bas les uns des hommes, les autres des dieux, âmes pures et Intelligence unie à l'être total [...] ; mais maintenant un homme s'est ajouté, voulant être autre que l'homme de là-bas [...], et nous sommes devenus deux ensemble et non plus l'un des deux, celui que nous étions d'abord, et nous sommes parfois l'un des deux, celui que nous avons posé ensuite, le premier étant alors négligé, ou d'une autre façon n'étant plus présent »⁷¹. Cette rencontre de deux

⁶⁹ IV, 7 [2], 3.

⁷⁰ Pour une argumentation plus abondante à propos de l'existence de ce concept d'unité en continuité chez Plotin, par l'utilisation du concept de *time-slice* chez Lewis, voir P. REMES, *Plotinus on Self*, *op. cit.*, p. 45-59.

⁷¹ VI, 4 [22], 14, 17-31 : Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰ καθαρὰ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίαι, [...] Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκεῖνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων· [...] καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφῳ καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἡμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκεῖνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος.

hommes revient dans un autre traité : l'homme inférieur est éclairé par l'homme supérieur⁷², mais cette dichotomie ne sert qu'à mieux faire place à un modèle à trois hommes : celui dans l'Intelligence, un homme inférieur, et un homme intermédiaire⁷³. Ce chapitre est obscur, mais il est possible d'y voir une division entre l'Idée d'homme, l'âme individuelle telle que liée à l'Intelligence mais pouvant se tourner vers le sensible (et choisissant de faire l'un ou l'autre), et l'homme capable de sensation⁷⁴. Dans cette lecture, l'homme inférieur, qui est d'ailleurs décrit comme illuminé par le deuxième homme, correspond au ζῶον tel que nous l'avons décrit plus haut. En conséquence, le « nous » sujet de la fuite qui nous intéresse serait donc une « réalité complexe » correspondant à la fois à l'âme raisonnable, à l'âme sensitive, à leurs *logoi* respectifs, à l'homme intermédiaire et à l'homme inférieur⁷⁵. Ceci témoigne du moins de la division constitutive du « nous », qui n'est au fond qu'un sujet de composition de plusieurs niveaux de réalité qu'il présuppose : nous ne sommes jamais un seul des deux ou des trois hommes, et leur conjonction, certes au détriment des hommes supérieurs qu'elle peut aller jusqu'à réduire à la puissance, ne saurait les effacer sans tout dissoudre.

Liberté

Critique du fatalisme

Mais « chacun est celui selon lequel il agit ; en cela chacun les a tous et en même temps ne les a pas »⁷⁶. Il est donc nécessaire que nous soyons chacun des trois hommes, mais non qu'ils soient tous trois

⁷² VI, 7 [38], 5.

⁷³ VI, 7 [38], 6, 26-31.

⁷⁴ C'est ce que propose P. HADOT, *Plotin. Traité 38*, Paris, Cerf, 1988, p. 212-228.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁶ VI, 7 [38], 6, 17-18 : ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ, καίτοι πάντα ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸν οὐκ ἔχει.

actualisés, ni même que ce soit forcément le plus bas qui le soit. C'est l'action qui actualise un des trois hommes plutôt qu'un autre, mais d'où vient-elle ? Elle ne peut en effet – rien ne le peut – n'avoir aucune cause : rien n'arrive au hasard⁷⁷. Est-ce à dire que tout ce qui arrive le doit à une chaîne de causalité universelle à laquelle le « nous » n'a aucune part, et que nous ne pouvons que suivre bon gré mal gré sans que rien n'en dépende de nous⁷⁸ ? Il n'y aurait alors pas beaucoup de sens à louer ceux qui visent à s'améliorer et à blâmer les indolents et paresseux⁷⁹. Et de fait, « parce qu'ils le font d'eux-mêmes, en cela ils commettent une faute. Et ils ne l'auraient pas vraiment commise s'ils n'en étaient eux-mêmes les acteurs. Cela tient d'une nécessité non pas externe, mais totale. Le mouvement de l'univers n'est pas tel que rien ne dépende de nous »⁸⁰. Il y a donc une part de ce que nous faisons, y compris des mauvaises choses, qui ne dépend que de nous, c'est-à-dire dont nous sommes responsables.

Ce qui dépend de nous

Plotin développe plus avant la notion de « ce qui dépend de nous » (τὸ ἐφ' ἡμῖν) dans le traité VI, 8 [39], examinant, afin de l'appliquer à l'Un, comment elle s'applique au « nous »⁸¹. Il commence par distinguer ce qui dépend de nous de notre volonté accomplie sans

⁷⁷ III, 1 [3], 1 & III, 2 [47], 1.

⁷⁸ Voir III, 1 [3], 7, où Plotin décrit cette possible vision des choses, que l'on peut considérer comme correspondant à un modèle stoïcien critiqué ici par Plotin, comme le remarque E. ELIASSON, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leyde, Brill, 2008, p. 172-173.

⁷⁹ Comme Plotin invite à le faire en III, 2 [47], 8, 16-26, passage sur lequel nous reviendrons au chapitre 5.

⁸⁰ III, 2 [47], 10, 9-12 : ἀλλ' ὅτι αὐτοὶ ποιούσι, διὰ τοῦτο καὶ αὐτοὶ ἀμαρτάνουσιν· ἢ οὐδ' ἂν ὄλωσ ἡμαρτον μὴ αὐτοὶ οἱ ποιούντες ὄντες. Τὸ δὲ τῆς ἀνάγκης οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ὅτι πάντως. Τὸ δὲ τῆς φορέας οὐχ ὥστε μὴδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

⁸¹ Nous suivons pour ce paragraphe les thèses présentées par E. ELIASSON, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, op. cit., p. 187-216.

contrainte : si les deux se confondaient, « la notion de ce qui dépend de nous serait tout ce qui est asservi à la volonté, et serait ou non pour autant que nous le voulions. Alors que le volontaire est tout [ce qui est fait] sans contrainte et en le sachant, ce qui dépend de nous est ce que nous sommes aussi maîtres de faire »⁸². La simple volonté accomplie sans contrainte est donc insuffisante pour que quelque chose dépende de nous : faute de maîtrise sur l'action, elle est esclave d'une volonté à laquelle nous ne pouvons donc nous identifier complètement. Plotin précise dans les lignes suivantes son propos : cette maîtrise consiste en une connaissance générale des tenants et aboutissants de l'acte en question, en ce compris sa moralité ; ce qui dépend de nous a donc toujours une dimension cognitive et normative. En effet, la simple connaissance des circonstances de l'action ne suffit pas à agir sur son effectivité : voir ou connaître n'est pas décider. Faute d'une connaissance normative, ce sont nos désirs et passions qui enclenchent l'activité. Mais nos désirs, même s'ils sont nôtres, ne sont pas nous, et ainsi s'ils sont la source de l'action, elle ne dépend pas de nous mais bien d'eux que nous suivons⁸³. Ne peut donc « dépendre de nous » qu'une décision alignée sur l'exercice de nos facultés supérieures, fût-ce contre nos désirs. « Nous n'attribuons à pas ceux qui agissent selon de telles images une libre prise de décision (αὐτεξούσιον). Dès lors, nous n'accorderons aux médiocres, qui font beaucoup de choses pour ces raisons, ni que leur action dépend d'eux (ἐπ' αὐτοῖς), ni qu'elle est volontaire (ἐκούσιον), mais nous n'accorderons la libre prise de décision qu'à celui qui s'est libéré des passions du corps grâce à l'activité de l'Intelligence. En élevant ce qui dépend de nous au principe le plus beau, nous accorderons à l'acte de l'Intelligence et aux souhaits qui en découlent d'être vraiment libres (ἐλευθέρως), et ne considérerons

⁸² VI, 8 [39], 1, 30-34 : Εἰ δὲ τοῦτο, εἴη ἂν ἡ ἔννοια τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ὃ τῇ βουλήσει δουλεύει καὶ παρὰ τοσοῦτον ἂν γένοιτο ἢ μή, παρ' ὅσον βουληθείμεν ἂν. Ἐκούσιον μὲν γὰρ πάν, ὃ μὴ βίαι μετὰ τοῦ εἰδένα, ἐφ' ἡμῖν δέ, ὃ καὶ κύριοι πράττει.

⁸³ VI, 8 [39], 2, 10-25.

pas que les désirs suscités par l'acte intellectuel sont des contraintes (ἀκουσίους) »⁸⁴.

Premier paradoxe

La liberté véritable – ce qui dépend vraiment de nous – se mesure donc à l'aune de la puissance que nous accordons à l'Intelligence sur les désirs corporels et les représentations qu'ils causent, ceux-ci étant au contraire sources d'hétéronomie. C'est ainsi l'Un qui est paradigme de liberté⁸⁵ : la sphère de l'action dans le monde sensible se retrouve pour ainsi dire privée de liberté⁸⁶. On voit donc bien le paradoxe qui se profile. Nos décisions ne sont libres et ne dépendent de nous que dans la mesure où elles sont prises en vertu de l'Intelligence plutôt que des désirs, où elles se placent sous le patronage du premier des hommes décrits par Plotin plutôt que du troisième : celui-ci vit sous un régime déterministe, celui-là en une liberté qu'il doit à sa vertu, qui constitue l'étalon véritable de la liberté⁸⁷. Si l'on considère un homme mû par ses désirs, il ne dépend donc en rien de lui de cesser de s'y soumettre pour plutôt agir librement. En d'autres termes, la condition supérieure est libre de choir (quoiqu'elle n'ait aucune raison de le vouloir), mais l'inférieure n'est pas libre de remonter. Pourtant, c'est bien à une remontée et à une fuite hors du monde des désirs sensibles qu'exhorte

⁸⁴ VI, 8 [39], 3, 16-21 : τοὺς κατὰ τὰς τοιαύτας φαντασίας ἐνεργούντας εἰς ἀρχὴν αὐτεξούσιον οὐ τάξομεν· διὸ καὶ τοῖς φαύλοις κατὰ ταύτας πράττουσι τὰ πολλὰ οὔτε τὸ ἐπ' αὐτοῖς οὔτε τὸ ἐκούσιον δώσομεν, τῷ δὲ διὰ νοῦ τῶν ἐνεργειῶν ἐλευθέρῳ τῶν παθημάτων τοῦ σώματος τὸ αὐτεξούσιον δώσομεν – εἰς ἀρχὴν τὸ ἐφ' ἡμῖν καλλίστην ἀνάγοντες τὴν τοῦ νοῦ ἐνέργειαν καὶ τὰς ἐντεῦθεν προτάσεις ἐλευθέρως ὄντως δώσομεν, καὶ τὰς ὀρέξεις τὰς ἐκ τοῦ νοεῖν ἐγειρομένας οὐκ ἀκουσίους εἶναι δώσομεν. Cf. IV, 4 [28], 44, 6.

⁸⁵ S. DELCOMMINETTE, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », dans J. HARDY et G. RUDEBUSCH, *Ancient Ethics*, Göttingen, V&R Unipress, 2014, p. 383-399.

⁸⁶ P. REMES, *Plotinus on Self*, op. cit., p. 180-185.

⁸⁷ J. M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 130-138.

Plotin, tout en semblant bien en nier les conditions de possibilité. Et d'ailleurs, comme nous l'avons vu, il soutient bel et bien que nous avons d'une certaine façon, c'est-à-dire en puissance, les trois hommes. C'est qu'il ne s'agit pas juste de courir loin d'un maître abusif ; ou plutôt le maître en question n'est autre que notre propre constitution (κατασκευή⁸⁸) à laquelle nous sommes asservis. La fuite n'est donc pas seulement une question de simple prise de conscience et de volonté : en tant que vivant sous un régime dominé par le sensible, nous sommes soumis à son déterminisme, au même titre qu'un rêveur ne peut s'éveiller par la simple prise de conscience de son état onirique⁸⁹. C'est là un paradoxe (au sens propre d'une *apparence* de contradiction) qu'il nous faudra résoudre, et nous nous y attacherons au chapitre 2.

Oublis

Inférieur

La mémoire semble bien être une composante fondamentale pour l'identité personnelle, y compris et surtout pour le « nous » dans l'expérience quotidienne qui en est faite. Pourtant, si Plotin ne nie pas qu'il y ait là une forme de mémoire, il souligne que c'est le fait de l'âme seulement : « elle tient le corps pour obstacle de la mémoire ; et alors que l'oubli survient maintenant, lorsqu'ils sont unis, dans la séparation et la purification émerge souvent la mémoire. Et lorsqu'elle est prise à part, la nature mobile et fluide du corps lui est forcément cause d'oubli et non de mémoire. Dès lors, le fleuve du Léthé peut être compris en ce sens. Cette affection appartient donc bien à l'âme »⁹⁰. L'union de l'âme

⁸⁸ Plotin utilise le terme notamment en III, 1 [3], 7, 21 ; voir à ce propos E. ELIASSON, *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, *op. cit.*, p. 215.

⁸⁹ Nous empruntons la remarque et la comparaison à J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁰ IV, 3 [27], 26, 50-56 : Τὸ δὲ τῆς μνήμης καὶ τὸ σώμα ἐμπόδιον ἔχει.

et du corps, c'est-à-dire la condition du « nous » telle que décrite précédemment, est ainsi caractérisée par un certain oubli. Loin que la mémoire nécessite un support corporel pour s'accomplir, comme dans le cas des facultés sensibles mentionnées par Plotin quelques lignes plus haut, elle est au contraire entravée par la présence d'un tel support. Il est ainsi intéressant de constater que le sujet de la mémoire n'est pas exactement le « nous », quoiqu'il y soit bien sûr lié. C'est que la distinction entre mémoire et réminiscence est loin d'être tranchée chez Plotin, toutes deux semblant avoir en commun tant leur attribution exclusive au niveau de l'Âme (et ainsi ni à celui du corps ou du ζῶον, ni à celui de l'Intelligence) que leur dimension préparatoire à la pensée intelligible⁹¹. Telle n'est pas encore notre présente condition, dont l'exposition au temps, sans parler du sensible, diminue la capacité au souvenir des intelligibles⁹².

Supérieur

Cela se comprend facilement : lorsque deux niveaux visent un même objet de façon différente, l'un des deux l'emporte sur l'autre et le relègue à l'oubli⁹³. C'est ainsi que l'âme, qui pourtant n'existe qu'en vertu de l'Intelligence, tend à en oublier les Idées ; de même le « nous » n'a-t-il à cause de la sensation qu'une mémoire imparfaite. Mais cette logique peut aussi fonctionner dans l'autre sens : rien n'empêche dans l'absolu que ce soit la mémoire qui l'emporte sur les sens, ou le niveau noétique sur ces deux-là. Nous tenterons dans la section

ἐπει καὶ νῦν προστιθεμένων τινῶν λήθη, ἐν δ' ἀφαιρέσει καὶ καθάρσει ἀνακύπτει πολλάκις ἡ μνήμη. Μονῆς δὲ οὔσης αὐτῆς ἀνάγκη τὴν τοῦ σώματος φύσιν κινουμένην καὶ ῥέουσαν λήθης αἰτίαν, ἀλλ' οὐ μνήμην εἶναι· διὸ καὶ ὁ τῆς Λήθης ποταμὸς οὗτος ἂν ὑπονοοίτο. Ψυχῆς μὲν δὴ ἔστω τὸ πάθημα τοῦτο.

⁹¹ R. CHIARADONNA, « Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles », *Philosophie antique* 9 (2009), p. 5-33.

⁹² IV, 4 [28], 5, 22-31.

⁹³ IV, 3 [27], 31, 8-16.

suiuante d'éclaircir la décidabilité de cet embranchement. Reste que Plotin est fort disert sur le fait que lors de l'ascension jusqu'à l'Intelligence, nombre de souvenirs que nous ne pouvons nous empêcher de considérer comme constitutifs de l'identité personnelle sont voués à disparaître : toutes les préoccupations humaines teintées d'affectivité comme l'attachement aux proches ou à la patrie en font partie⁹⁴, de même que l'ensemble de nos activités quotidiennes, philosophie comprise⁹⁵, de nos caractères individuels tels qu'appliqués réflexivement à nous-mêmes⁹⁶, de nos raisonnements⁹⁷, et de façon générale tout ce qui peut entraver la simple et actuelle contemplation des intelligibles.

N'y a-t-il donc pas [de souvenir] des choses d'ici, comme du fait qu'on philosophait ou même du fait qu'étant ici on contemplait les choses de là-bas ? Pas si, lorsqu'on appréhende quelque chose par l'intellection, on ne fait rien d'autre qu'intelliger et la contempler, et il n'y a pas d'« avoir intelligé » (ἐνενοήκειν) dans l'intellection mais il sera postérieur s'il arrive, peut-on dire, car il aura lieu lorsqu'on s'est retourné [hors de l'Intelligence] ; il ne serait donc pas possible que ceux qui sont purs dans l'intelligible aient de mémoire des choses étant arrivées ici à tel ou tel⁹⁸.

Si l'accès au niveau de l'âme était source de souvenir, ce souvenir doit être dépassé et abandonné au niveau de l'Intelligence. La mémoire est ainsi une étape qui ne doit pas être confondue avec une fin en soi,

⁹⁴ IV, 3 [27], 32, 1-4.

⁹⁵ IV, 4 [28], 1, 5.

⁹⁶ IV, 4 [28], 2-3.

⁹⁷ IV, 4 [28], 6, 10-16 & 12.

⁹⁸ IV, 4 [28], 1, 4-11 : Τῶν οὖν ἐνταῦθα οὐδέν, οἷον ὅτι ἐφιλοσόφησε, καὶ δὴ καὶ ὅτι ἐνταῦθα οὐσα ἐθεάτο τὰ ἐκεῖ; Ἄλλ' εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν ἢ νοεῖν κάκεινο θεωρεῖν – καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ ἐνενοήκειν, ἀλλ' ὕστερον ἂν τις τοῦτ, εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη μεταβάλλοντος – οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῆδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων. Ce passage nous intéressera à nouveau dans la dernière section de ce travail.

car elle est un stade à atteindre et surmonter dont on pourrait dire qu'elle n'a de valeur que comme étape utile sur le chemin vers l'Intelligence⁹⁹. L'idéal de la purification et de la fuite semble bien être un idéal non seulement d'oubli de nos souvenirs, mais aussi de suppression complète de toute possibilité de mémoire : un idéal d'amnésie.

Second paradoxe

On pourrait nuancer ce tableau de l'ascension oublieuse en évoquant une question de longue date très discutée dans les études plotiniennes mais aussi dans la tradition platonicienne dans son ensemble : celle des Idées des individus. L'argument serait le suivant : si l'on admet, comme certains passages semblent le suggérer¹⁰⁰, la présence de telles Idées dans l'Intelligence, cela permettrait la conservation au niveau intelligible de l'identité individuelle qui se retrouverait simplement épurée de ses aspects les plus sensibles et passifs, en une personnalité certes altérée mais cependant reconnaissable¹⁰¹. Il ne s'agira pas ici de prétendre trancher la question des Idées des individus¹⁰² ; contentons-nous de remarquer que sa solution n'a en réalité que peu de conséquence sur la question de l'oubli causé par la fuite. D'une part, en effet, le problème n'est que déplacé à un niveau supérieur : lors de l'accès au niveau de l'Un, ultime étape de la fuite, il n'y a aucun doute

⁹⁹ Comme le fait R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World*, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁰⁰ V, 7 [18], 1-3 ; IV, 3 [27], 5, 1-15 & 12 ; mais le contraire pourrait être inféré de V, 9 [5], 12, 4-10 et VI, 5 [39], 8, 22-46.

¹⁰¹ G. R. CARONE « Mysticism and Individuality : A Plotinian Paradox », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 179-181.

¹⁰² Les deux principaux comptes-rendus à ce jour de la question arrivent à des conclusions différentes : pour un résultat agnostique suggérant une inconsistance ou du moins une indécision dans la pensée plotinienne, voir H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 112-133 ; pour un plaidoyer en faveur de l'existence de telles Idées chez Plotin, voir P. KALLIGAS, « Forms of Individuals in Plotinus : A Re-Examination », *Phronesis* 42.2 (1997), p. 206-227.

sur la dissolution de l'identité individuelle ; Plotin est assez explicite à cet égard dans sa description de la fusion extatique¹⁰³. L'union avec le Dieu est nécessairement perte absolue et destruction de soi, y compris d'une éventuelle Idée de l'individu qu'on a pu être¹⁰⁴. La démarche de fuite doit donc mener, ne serait-ce qu'à son terme, à une perte de l'identité personnelle : c'est le « nous » qui fuit mais il ne peut avoir fui sans être détruit¹⁰⁵. Mais on peut aussi remarquer d'autre part qu'à supposer qu'existe une Idée de l'individu que je suis, cela ne signifie pas que je conserve mon identité personnelle une fois parvenu au niveau intelligible. En effet, quand bien même cette Idée contiendrait toutes les déterminations passées, présentes et futures de ma personne ou de ce qui fut mon identité personnelle, cela n'entraîne pas que je m'y rapporte comme étant moi-même : la contemplation intelligible atemporelle est vision en une fois de toutes les Idées, et celle de l'individu correspondant à celui auquel je m'identifiais avant cette ascension n'a aucun statut particulier. En d'autres termes, cet individu existe toujours au niveau intelligible, mais je ne m'y identifie plus : le sujet de la fuite s'est oublié par celle-ci, comme il ressort d'ailleurs du passage que nous avons cité et traduit au paragraphe précédent.

Un second paradoxe s'impose donc à nous : Plotin appelle le « nous » à une fuite vers l'Intelligence et l'Un, tout en soutenant en même temps que la nature de ce « nous » est telle que la fuite qu'il prône en signifie la dissolution. Il affirme pourtant bien que le suicide n'est pas une solution et qu'il ne saurait la recommander¹⁰⁶. Mais cette quête dont on sait dès le départ que son objet même est l'annihilation de soi-même n'est-elle pas une forme contournée de suicide ? Se pourrait-il même que ce soit un suicide véritable visant à échapper à une

¹⁰³ Voir par exemple VI, 7 [38], 35 et VI, 9 [9], 7-11.

¹⁰⁴ P. REMES, *Plotinus on Self, op. cit.*, p. 246-253.

¹⁰⁵ Le problème est d'ailleurs relevé comme aporie n'appelant comme solution que l'ineffabilité mystique par G. R. CARONE, « Mysticism and Individuality », *art. cit.*, p. 182-186.

¹⁰⁶ Voir le court traité I, 9 [16], consacré à cette question sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième chapitre.

réincarnation dont on ne veut plus ? Cela nous semble improbable étant donné tant la richesse de la pensée éthique plotinienne que son propre choix de vie. Mais il nous faut dès lors résoudre le problème : pourquoi donc le « nous » voudrait-il s'engager dans le long et difficile chemin de la fuite que Plotin exhorte à suivre s'il ne peut le mener qu'à se détruire lui-même ? Pourquoi une telle quête serait-elle désirable ? Ce sera l'objet de notre chapitre 3.

III. Position ou dynamisme

Un constat partagé

Nous n'avons pas la primauté de la remarque quant à la distinction opérée par Plotin entre l'âme et le « nous ». E. R. Dodds a oralement proposé en 1960 de considérer qu'alors que l'âme est un continuum s'étendant du sommet de l'âme individuelle, dont l'activité est une perpétuelle intellection, jusqu'à l'*eidôlon*, faible trace psychique dans l'organisme, en passant par le soi empirique, le « nous » (il traduit ἡμεῖς par *ego*) est comme un projecteur mobile de conscience (« *a fluctuating spotlight of consciousness* ») : il ne prend en compte qu'une partie de ce que l'âme perçoit à la fois¹⁰⁷. Dodds ne développe à notre connaissance guère ce propos ailleurs, mais on peut y voir un écho de la suggestion de Himmerich, qui proposait de voir dans le « nous » une tendance à la transcendance de soi-même¹⁰⁸. La chose est davantage développée par Warren, Schniewind et Trouillard. Le soi est dynamique en ce que certains de ses niveaux sont conscients, d'autres le sont parfois ou pas du tout ; il se définit ainsi par le niveau auquel il

¹⁰⁷ Voir l'intervention de DODDS dans la discussion faisant suite à la communication de H.-R. SCHWYZER, « "Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin », dans E. R. DODDS et al., *Les Sources de Plotin : Dix exposés et discussions*, Vandœuvres (Genève), Fondation Hardt, 1960, p. 385-386.

¹⁰⁸ W. HIMMERICH, *Eudaimonia : Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg, Konrad Triltsch, 1959, p. 99.

prête attention : il est un type de conscience ou un autre¹⁰⁹, ou encore une nature cursive voyageant de l'un à l'autre¹¹⁰. C'est que chacun de nous est tous les plans, les plus hauts comme les plus bas ; tous sont inconscients sauf un, celui que nous actualisons par notre activité présente, sans pour autant que les autres, latents, n'en soient moins efficaces ou réels¹¹¹ : « le moi est partout mais il est surtout ce qu'il veut être effectivement. Il fait prévaloir un plan en intensifiant l'activité qui lui correspond : perception, action, raison, contemplation... »¹¹². Cela explique le malaise de Blumenthal, qui ne peut placer le « nous » au niveau de la *διάνοια* qu'en se sentant obligé de préciser aussitôt que cela, comme d'ailleurs toute description statique, rend mal compte d'une mobilité qui est peut-être constitutive de ce que nous sommes¹¹³. Enfin, cela amène Remes à distinguer, à côté d'une triple dimension du soi (descriptif, normatif et en processus)¹¹⁴, cinq acceptions du terme : comme lié au corps (il s'identifie alors au ζῷον), comme processus dans le temps, comme âme spécifiée en *διάνοια*, comme pur *νοῦς*, ou enfin comme capacité de s'identifier aux quatre précédents¹¹⁵.

Bien sûr, ces auteurs ne se sont pas astreints à la même démarche méthodologique que celle que nous nous sommes proposé de suivre ici, consistant à ne s'intéresser qu'au « nous » tel que sujet possible de la fuite. Leur démarche s'intéresse au soi en général. Il nous a cependant semblé utile de mentionner et de quelque peu expliciter une relative convergence de la recherche sur cette question, dans la mesure où elle nous permet de reformuler le problème – ou plutôt de réviser notre compréhension de la formulation plotinienne du problème – en tenant

¹⁰⁹ E. WARREN, « Consciousness in Plotinus », *art. cit.*, p. 92-97.

¹¹⁰ A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin : Le paradigme du *spoudaios**, Paris, Vrin, 2003, p. 98-105.

¹¹¹ J. TROUILLARD, « Plotin et le moi », dans A. JAGU et al., *Horizons de la personne*, Paris, Éditions ouvrières, 1965, p. 62.

¹¹² J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 26-27.

¹¹³ H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 109-111.

¹¹⁴ P. REMES, *Plotinus on Self*, *op. cit.*, p. 10-13.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 239-242.

compte de cette dimension non pas statique et fixée, mais bienursive et dynamique d'un « nous » dont le sujet de la fuite constitue un cas particulier, mais d'une importance centrale pour la psychagogie plotinienne.

Cursivité essentielle

Il est en effet capital de comprendre à quel point le sujet de la fuite est un état qui peut certes demeurer aussi stable que lui permet sa position, mais peut tout autant évoluer. C'est que le « nous » ne pourrait illuminer le ζῶον et l'organiser en une réalité s'il ne tirait lui-même son origine des principes de toute réalité possible. Rien ne saurait être quoi que ce fût sinon en vertu de l'Intelligence et, ultimement, de l'Un¹¹⁶. C'est ainsi que « nous sommes chacun un monde intelligible, amarrés ici par notre partie inférieure, et par la supérieure dans le monde intelligible, et nous restons en outre en haut par tout ce que nous avons d'intelligible, et nous sommes enchaînés en bas par notre extrémité, coulant comme un ruisseau de haut en bas, ou plutôt comme un acte, l'Intelligence n'y perdant rien »¹¹⁷.

Nous retrouvons les trois hommes, dont chacun des deux premiers illuminait le suivant ; en suivant la métaphore du ruisseau on pourrait parler d'abreuver ou d'irriguer, car il s'agit autant de cela : les niveaux inférieurs doivent leur existence et leur nature à ce qui vient au-dessus d'eux, c'est d'ailleurs la relation que nous entretenons avec notre démon décrite quelques lignes avant le passage que nous avons cité. Chaque niveau d'existence se structure en « suivant » le niveau immédiatement supérieur, comme un guide qui le mène et peut l'aider à se

¹¹⁶ VI, 9 [9], 1, 3.

¹¹⁷ III, 4, 3, 22-27 : ἐσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόρροϊαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

dépasser. Il peut bien sûr se perdre et tomber encore, c'est-à-dire se dissoudre davantage. C'est qu'on échoue souvent à comprendre assez cette hiérarchie ontologique à laquelle on doit son existence. Cela étant dit, elle n'est pas supprimée par un tel aveuglement, l'insensé ne l'est qu'en vertu même de ce qu'il ignore¹¹⁸. « Comment se fait-il que nous ne nous rendions pas compte que nous avons de si nobles choses, mais que nous faisons si peu avec de tels actes, et que certains n'en font même rien du tout ? Ces choses sont en fait toujours dans leurs actes : l'Intelligence ainsi que ce qui est toujours en lui-même avant l'Intelligence, et l'âme, c'est-à dire ce qui est toujours en mouvement, l'est aussi »¹¹⁹.

C'est d'ailleurs là, comme on le verra plus en détail, la condition nécessaire de tout changement de niveau ontologique et donc (puisqu'elle était ainsi définie), de toute liberté. C'est ainsi, et précisément dans cette mesure, qu'il nous est possible de nous dire libres : nous pouvons devenir tels que nous serons capables d'une autonomie à même de faire dépendre nos actes de nous. Ce sera là l'ambiguïté de la démarche plotinienne, combinant un profond optimisme à un terrible élitisme. Se réaliser, au double sens du terme, soi-même dans toute sa cursivité n'est pas une mince affaire, et ne saurait se résumer à la simple explicitation des thèses plotiniennes : il s'agit bien plutôt d'un exercice de concentration – là encore dans les deux sens – presque surhumain, car le « nous », par son héritage intelligible et sa condition sensible est à la fois sous-homme et surhomme. Mais arrêtons-nous donc davantage sur la raison pour laquelle Plotin peut affirmer la possibilité de cet exercice.

¹¹⁸ J. TROUILLARD, « Plotin et le moi », *art. cit.*, p. 63.

¹¹⁹ V, 1 [10], 12, 1-5 : Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβάνομεθα, ἀλλ' ἀρογούμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλά, οἱ δὲ οὐδ' ὅλως ἐνεργοῦσιν; Ἐκεῖνα μὲν ἐστὶν ἐν ταῖς αὐτῶν ἐνεργείαις αἰεὶ, νοῦς καὶ τὸ πρὸ νοῦ αἰεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ ψυχὴ δέ – τὸ ἀεικίνητον – οὕτως.

CHAPITRE 2

La possibilité de changer de statut ontologique

Une fois clarifié le point de départ du voyage, il reste encore bien des choses à examiner. Parmi elles, il nous semble opportun de nous intéresser à présent à la possibilité même de l'accomplir. Est-il seulement possible, même abstraction faite des moyens effectivement envisageables, pour le « nous » de dépasser sa condition ? Quelle est la place pour le changement et l'évolution dans une métaphysique où tout semble nécessaire et, partant, stable ? Nous retrouvons le premier des deux paradoxes que nous avons soulevés ci-dessus : l'homme inférieur, c'est-à-dire esclave de ses désirs, semble n'avoir aucun moyen de s'affranchir de sa servitude, puisque la liberté de le faire ne peut se trouver que chez celui qui s'est déjà libéré. Mais faute d'une possibilité réelle d'opérer cette libération, la fuite du monde ne peut prétendre qu'au statut de vœu pieux mais creux, et la philosophie plotinienne à la description d'une inégalité fondamentale et définitive entre une masse d'esclaves et, peut-être quelque part, une poignée d'hommes libres. Si l'on veut refuser cela, et il nous semble que Plotin le veut : pourquoi enseigner sinon ?¹, il faut pouvoir montrer que l'ascension est possible.

I. Saut qualitatif

On a parfois pu régler la question de façon expéditive en arguant que l'ascension et le bonheur qui en résulte se limitent à une prise de

¹ Voir par exemple *Vie de Plotin*, 3 ; nous reviendrons sur la question de l'enseignement dans le chapitre 5.

conscience, simple opération mentale qu'il suffit d'effectuer pour atteindre à la sagesse et goûter à l'éternité². Comme nous le verrons, une telle conclusion n'est pas entièrement fausse, mais nous pouvons déjà aisément remarquer que si elle était le dernier mot du problème, celui-ci ne se poserait pas ; le secret de la sagesse, du bonheur et de la fuite du monde serait bien vite obtenu par quiconque écouterait ou lirait l'enseignement de Plotin, devenu doctrine au pouvoir salvifique performatif voire magique. Commençons cependant par examiner l'ampleur du problème, qui empêche de se contenter de solutions aussi faciles.

Les trois hypostases

Dans l'hypothèse de l'ascension par une simple prise de conscience comprise comme une opération mentale unique, on peut raisonnablement s'attendre à une union directe du « nous » avec l'Un ; la simple prise de connaissance, même sans compréhension adéquate de sa nécessité, du lien que nous avons avec l'Un, suffirait à s'y unir définitivement. Que l'on prenne ou non au sérieux l'affirmation de Porphyre selon laquelle Plotin aurait réalisé cette union en quatre occasions ponctuelles³, il faut au moins remarquer que lui-même admet la possibilité d'une redescente à un niveau inférieur après l'union⁴. On voit mal comment cela serait possible, à moins d'une soudaine et bien étrange amnésie, si l'ascension repose uniquement sur une simple prise de conscience. Un tel oubli est d'autant plus improbable qu'il exigerait que nous oublions tout à coup ce à quoi nous sommes censés être intimement unis. Une telle perspective, qui cantonne la fuite à un statut cognitif de possession d'une information (et éventuellement de

² J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 151-152 ; J.-C. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait : Lectures de Plotin*, Paris, Vrin, 1985, p. 106-108.

³ *Vie de Plotin*, 23.

⁴ Cf. IV, 4 [28], 1, 4-11, que nous avons traduit plus haut.

croyance en elle), à savoir que l'homme véritablement libre est celui qui vit selon l'Intelligence plutôt que ses désirs, est donc intenable. En effet, soutenir formellement cette proposition, par ailleurs fort banale dans la tradition philosophique, en particulier platonicienne⁵, et probablement assez répandue⁶, ne suffit pas à faire de l'insensé un sage, non plus d'ailleurs que l'énonciation ou même l'adhésion formelle à aucune proposition.

Plus encore, Plotin n'admet pas un mouvement unique et direct d'ascension, de connaissance et d'union tel que celui qui correspondrait à un unique acte de prise de conscience. Nous ne pouvons, par une simple opération de l'âme, accéder à la connaissance de soi qui caractérise l'Intelligence, et moins encore dépasser toute relation de connaissance comme l'Un⁷. La métaphysique plotinienne exige la position de trois hypostases, pas plus, mais pas moins non plus⁸ : si « les intermédiaires ne sont pas nombreux »⁹, il n'en reste pas moins qu'il y en a. Nous n'allons pas dans ce travail nous livrer à une exposition détaillée de la hiérarchie ontologique plotinienne¹⁰, mais rappelons simplement qu'au-dessus du « nous » empirique et quotidien se trouvent trois niveaux de réalité : l'Âme, l'Intelligence, l'Un. Les deux premières sont les étapes nécessaires du chemin qui mène à celui-ci¹¹, notre destination ultime.¹² Et c'est bien naturel : nous n'avons d'existence qu'en tant que rayonnement d'une âme¹³, qui est générée par

⁵ Voir par exemple déjà le *Gorgias*, 466c-467d.

⁶ Voir notamment les exemples explorés par A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, p. 17-34 & 732-804.

⁷ V, 3 [49], 3, 15-34 ; voir aussi les §7 et 14.

⁸ II, 9 [33], 1, 12-16.

⁹ V, 1 [10], 3, 4 : οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ.

¹⁰ On peut pour cela se référer aux présentations générales de D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leyde, Brill, 1975 et de H. J. BLUMENTHAL, « On Soul and Intellect », dans *The Cambridge Companion to Plotinus*, *op. cit.*, p. 82-104.

¹¹ V, 1 [10], 3, 5-15.

¹² V, 3 [49], 17, 6-14.

¹³ Cf. chapitre 1.

procession éternelle et nécessaire de l'Intelligence, qui elle-même l'est de l'Un¹⁴. Chacun de ces ordres de réalité tire son être de cette procession, qui est toujours en même temps conversion : le mouvement de différenciation s'accompagne d'une stabilisation qui permet qu'il y ait réalité plutôt que dispersion, et nous venons après le second épisode de procession/conversion¹⁵. L'Intelligence, et à plus forte raison l'Un, ne sont nos principes que de façon transitive, parce que l'Âme l'est. Aucun raccourci n'est donc possible, et la fuite du « nous » vers l'Un n'est donc réalisable que dans l'exacte mesure où l'est le passage de chaque hypostase à la suivante.

Intraductibilité

Le problème est encore plus profond. On pourrait toujours tenter de répondre que si nous sommes un rayonnement issu d'une âme, et si l'Âme procède de l'Intelligence et l'Intelligence de l'Un, alors, par la transitivité qui peut sembler suggérée par une telle présentation générale, la nécessité des intermédiaires s'évanouit. Très concrètement, cela justifierait dès lors un rapport direct à la divinité, c'est-à-dire une pratique mystique, et reléguerait tant la dialectique philosophique que les pratiques discursives au rang d'un exercice peut-être utile, mais sans nécessité. Indépendamment même du fait que tel n'est manifestement pas le propos de Plotin, un tel raccourci est en réalité inconcevable dans le cadre de sa métaphysique. En effet, il n'est pas de langage commun entre le sensible et l'intelligible, pour ne rien dire de l'Un suressentiel : « ce qui est en tant que forme dans le sensible, cela vient de là-bas ; ce n'est pas le cas du reste. »¹⁶ De la même façon, on ne saurait, selon Plotin, concevoir d'idée de la boue

¹⁴ II, 9 [33], 3, 1-12

¹⁵ V, 2 [11], 1, 12-28 ; voir à ce propos J. TROUILLARD, *La Procession platonicienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 80-83.

¹⁶ V, 9 [5], 10, 1-2 : Ὅσα μὲν οὖν ὡς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστὶ, ταῦτα ἐκείθεν· ὅσα δὲ μή, οὐ.

ou de la pourriture¹⁷ ; il n'y a donc pas de correspondance stricte entre le niveau de réalité dans lequel nous évoluons et ceux d'où il procède, ni dès lors d'intelligibilité complète d'un plan à l'autre¹⁸. Cela nous apparaît être la conséquence d'une différence radicale de mode d'expression d'une hypostase à l'autre, c'est-à-dire non seulement entre le sensible et l'intelligible, mais aussi entre des niveaux réputés plus proches.

L'Un en est l'exemple le plus aisé : il est non seulement ineffable et donc hors de portée de toute explicitation discursive¹⁹, mais aussi inaccessible à l'acte de la seconde hypostase, la pensée²⁰. Celle-ci a par ailleurs le même problème avec l'hypostase inférieure, l'âme, y compris avec sa faculté la plus élevée, la *διάνοια* : l'activité discursive et divisante de cette dernière est incompatible avec la stable simultanéité de l'Intelligence²¹, dont elle ne peut ainsi fournir qu'un point de vue incomplet, ou tout du moins étalé dans le temps de son discours²². On pourrait encore ajouter, ce qui n'est à notre souvenir certes pas fait par Plotin, combien l'expérience sensorielle et émotive peut se révéler difficile, voire impossible, à traduire en termes discursifs, pour ne rien dire d'un véritable raisonnement ; et inversement combien le raisonne-

¹⁷ V, 9 [5], 14, 7-17, qui fait bien entendu écho au problème posé dans le *Parménide*, 130c.

¹⁸ J. TROUILLARD, *La Procession plotinienne*, *op. cit.*, p. 20-22.

¹⁹ « Il est en vérité ineffable : quoi que tu en dises, tu en dis toujours une chose déterminée » (V, 3 [49], 13, 1-2 : *Διὸ καὶ ἄρρητον τῆ ἀληθείαι· ὅ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς*), parmi de nombreux exemples.

²⁰ « Mais étant au-dessus de l'être, il est au-dessus de l'intelliger » (V, 6 [24], 6, 30 : *Ἄλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ὄν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι*).

²¹ « Ce n'est pas l'œuvre de l'Intelligence, la *διάνοια*, mais de l'Âme, qui a un acte divisé dans une nature divisée » (III, 9 [13], 1, 35-37 : *ὁ οὐ νοῦ ἔργον – ἡ διάνοια – ἀλλὰ ψυχῆς μεριστήν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει*).

²² Cf. L. P. GERSON, « Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking according to Plotinus », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 153-173, ou encore J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 124-126.

ment peut échouer à se traduire en terme de conviction²³. Chaque niveau de réalité se trouve donc impossible à traduire exactement dans les termes, sinon du niveau supérieur, en tout cas du niveau inférieur ; *a fortiori*, et cette fois la transitivité a du sens, est-il impossible de vraiment saisir l'Un par des discours, qui ne peuvent donc suffire à la fuite. Il y a ainsi un véritable saut, une radicalité dans le changement de perspective exigé par le passage d'un niveau ontologique à l'autre. Pourtant, ce saut fait partie du programme de la fuite, trois fois si l'on admet notre description du « nous » comme rayonnement de l'Âme, et deux fois tout de même si l'on veut l'identifier à la διάνοια ou à l'Âme en général. C'est dans ce saut que consiste toute la difficulté.

« *La gratuité du salut* »

Mais là n'est pas encore le cœur de notre paradoxe. On pourrait en effet montrer – et nous le tenterons dans la suite – que, *pourvu qu'on le veuille*, il est possible de franchir le gouffre entre les degrés de réalité, et c'est d'ailleurs ce que Plotin suggérait dans le passage que nous avons vu plus haut²⁴. Cependant, il reste qu'il faut pour cela le vouloir, c'est-à-dire entamer le processus d'accession au niveau supérieur. Mais le « nous » illumine surtout le monde sensible, où il est plongé, et ce monde est comme un rêve par rapport aux réalités supérieures²⁵, en vertu de ce saut ontologique que nous avons mis en avant. Or, « des gens toute leur vie endormis jugeraient crédibles et réelles les choses qu'ils voient dans leurs rêves, et si quelqu'un les éveillait, refusant de croire ce que voient leurs yeux, ils se rendormiraient. »²⁶ En d'autres

²³ On pourrait en voir un exemple en V, 3 [49], 6, 8-12.

²⁴ VI, 8 [39], 3, 16-21 ; cf. le paragraphe « Ce qui dépend de nous » du chapitre précédent.

²⁵ III, 6 [26], 6, 65-77.

²⁶ V, 5 [32], 11, 19-22 : εἴ τινες διὰ βίου κοιμώμενοι τὰυτὰ μὲν πιστὰ καὶ ἐναργῆ νομίζοιεν τὰ ἐν τοῖς ὀνειρώσειν, εἰ δέ τις αὐτοὺς ἐξεγείρειεν, ἀπιστήσαντες τοῖς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀνεργότων ὀφθεῖσι πάλιν καταδραθήνοιεν.

termes, il pourrait n'être possible de convaincre le prisonnier de la Caverne de sortir, et quand bien même on le sauverait de force comme le propose Platon²⁷, il n'est pas certain qu'on parvienne, même à terme, à le convaincre de la réalité du monde qu'on lui fait découvrir. C'est là bien sûr une conséquence de la profonde intraductibilité d'une hypostase pour l'autre, de l'irréductibilité entre les degrés discrets d'intelligibilité qu'elles représentent. Les trois Hommes du traité VI, 7 [38] parlent des langues différentes, et semblent incapables de même envisager d'apprendre celle de l'autre.

La profondeur du fossé entre niveaux ontologiques, dont Plotin ne doute manifestement pas qu'il puisse être franchi, a pu inciter à y voir la manifestation d'une sorte de Grâce²⁸, comprise comme une intervention, un surcroît d'émanation, du degré supérieur envers l'inférieur : lui seul peut l'illuminer et lui communiquer la clarté nécessaire à son ascension, clarté qui « semble donc un *mystère* lié à une régénération religieuse qu'on ne peut se donner seul »²⁹. Ce sera en tout cas la solution que Leibniz apportera bien plus tard au même problème : il faut un instant inexplicable de clairvoyance réflexive pour lancer le travail qui permet de la retrouver et faire durer³⁰. De fait, on peut se résigner à une relative ignorance en la matière, et considérer que de même que l'Un est ineffable, la démarche de fuite l'est aussi en dernière instance, et qu'il faut à un moment admettre un instant pour ainsi dire miraculeux où l'Intelligence tend la main à l'Âme pour l'aider à se dépasser et surtout à y être prête et disposée. Au sens strict, il ne s'agirait pas là d'une erreur dans la lecture du système plotinien, mais plutôt d'une posture épistémologique qui renonce à comprendre (ou du

²⁷ *République* 515c-d.

²⁸ Le choix du terme, selon nous malheureux, est celui de deux interprètes majeurs de Plotin : J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 52-60 ; et J. M. RIST, « Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism », *Hermes* 92.2 (1964), p. 213-225.

²⁹ J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 54 (c'est l'auteur qui souligne), à qui nous empruntons le titre de la section.

³⁰ *Confessio Philosophi* (A VI, 3, 135).

moins à expliciter) ce point. Il suffirait de rappeler que l'émergence est rejetée par le système plotinien, et que l'Idée une n'est jamais abstraction à partir du sensible multiple, mais lui est première, et peut donc opérer cette Grâce, quoiqu'on ne précise comment³¹.

Une telle modestie est cependant bien peu plotinienne, et de même que l'ineffabilité de l'Un n'a jamais empêché qu'on en parle longuement, fût-ce pour l'approximer et le suggérer, il nous semble une posture plus fidèle et féconde de chercher en quoi consiste cette Grâce, et ce qui la permet. Ce faisant, on y perd le « mystère » et peut-être aussi la gratuité, mais on en assure mieux la possibilité qu'avec le réquisit d'une foi qui laisse à l'arbitraire la décision d'y tenter sa chance. Cela a par ailleurs l'avantage de ne pas avoir besoin de poser un « amour » prévenant, dirigé vers les réalités inférieures, qui justifierait cette Grâce³². Cette entreprise ne veut bien sûr pas dire que la mystique ou la noétique sont réductibles à la discursivité, mais simplement qu'on peut y exprimer l'ancrage dans l'intelligible qui lui permet d'espérer avec raison, c'est-à-dire à son niveau, un accès à cet intelligible, ne serait-ce que comme horizon.

II. Continuité

Il y aurait bien sûr sens à parler de Grâce si une poignée d'élus pouvaient se vanter d'être seuls capables, par un don d'en haut, d'y accéder, au contraire de tous les autres. Mais une telle possibilité est explicitement condamnée : « Ceux qui diraient pouvoir seuls contempler n'en contemplent pour cela pas davantage, pas plus qu'à leur mort ils ne s'en vont comme ils le disent, alors que ne le feraient pas ceux qui

³¹ J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 56-59.

³² Nous prenons donc le parti de rejeter l'objection invoquée par J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, *op. cit.*, p. 127 ; objection dirigée contre R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921, p. 226-227, et maintenons avec ce dernier que le plotinisme ne saurait admettre un tel amour, indépendamment de tout argument *a silencio*.

ordonnent le ciel »³³. En effet, à partir du moment où tous ont un corps ainsi que les désirs, passions, pulsions qui vont avec, en vertu de quoi y aurait-il une inégalité *a priori* dans la possibilité d'union aux réalités supérieures³⁴ ? Et bien sûr, il est à plus forte raison absurde de prétendre à un meilleur accès à l'intelligible que « ceux qui ordonnent le ciel ». Ainsi, toute fondation de la possibilité d'une telle ascension exige qu'elle soit partagée par tous les êtres de même nature, au moins en droit.

Séparation et émanation

Toute distinction particulière au sein d'un même niveau ontologique n'a donc aucune pertinence quant à la question de la possibilité d'accès au niveau supérieur. Le raisonnement doit plutôt se faire avec plus de généralité. On peut chez Plotin dégager quatre caractéristiques des relations entre hypostases : chaque niveau ontologique est à la fois différent, inférieur, dépendant et similaire à celui immédiatement supérieur et dont il est l'image³⁵. L'infériorité et la différence proviennent de la façon dont chaque hypostase émane de la précédente : par pluralisation à travers un élément matériel que celle-ci organise pour former celle-là, qu'il s'agisse d'une matière intelligible, « psychique » ou sensible³⁶. Cette matière constitue, à chaque niveau, le gouffre ontolo-

³³ II, 9 [33], 18, 35-38 : Οὐ δὴ, εἰ μόνοι λέγοιεν θεωρεῖν δύνασθαι, πλεον ἄν θεωρεῖν αὐτοῖς γίνοιτο, οὐδ' ὅτι αὐτοῖς φασιν εἶναι ἐξελεθῆν ἀποθανοῦσι, τοῖς δὲ μή, ἀεὶ τὸν οὐρανὸν κοσμοῦσιν.

³⁴ II, 9 [33], 5, 1-14.

³⁵ Nous nous fondons principalement, dans cette sous-section, sur l'argumentation, assortie de plusieurs extraits que nous ne restituons pas ici, de J. H. FIELDER, « *Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus* », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 101-120.

³⁶ Fielder reconnaît que l'absence de mention de la seconde de ces matières dans le texte plotinien est une limite de sa reconstruction. En gardant à l'esprit qu'il s'agit d'une conjecture opératoire, nous proposons cependant de

gique entre l'unité et la multiplicité, et est ainsi facteur d'infériorité. Cependant, c'est bien à partir de l'hypostase supérieure que chaque niveau est défini, et de rien d'autre, sinon un principe matériel³⁷. Ainsi, chaque niveau de réalité porte la marque indélébile de son origine plus divine en l'hypostase supérieure, et en est complètement dépendante ; Plotin multiplie les analogies pour faire comprendre ce rapport de dépendance où le produit ne peut subsister sans toujours déjà se rapporter à sa source : lumière et soleil, chaleur et feu, parfum³⁸. Bien sûr, les analogies ont leur limite explicative et suggèrent plus qu'elles ne rendent compte directement de l'émanation³⁹, mais le propos qu'elles véhiculent nous semble limpide : chaque niveau de réalité a son être entièrement défini par le déploiement et la dispersion en une dimension nouvelle d'une réalité originelle qui reste éternellement la condition nécessaire de la réalité ainsi produite. Si l'on éteint la lumière, il fait noir.

L'aporie développée dans la section précédente reposait sur les difficultés que posent pour nous la différence et l'infériorité de chaque niveau ontologique par rapport à l'hypostase supérieure. L'immatériel ne se laisse pas exprimer en termes matériels, ni l'unité par la multiplicité : ce problème, indépendamment même des échos qu'il peut susciter dans la philosophie de l'esprit contemporaine, est présent non seulement dans les rapports à l'Un plotinien, mais aussi dans toute relation entre niveaux de réalité. Mais cette emphase sur la distance entre

la conserver : le temps, défini comme « la vie de l'Âme » (III, 7 [45], 11, 43-45) est précisément ce qui permet la pluralisation par succession de la simultanéité noétique, et a donc un rôle analogue à la matière dans le cadre de la génération de l'Âme ; cf. aussi P. REMES, *Plotinus on Self, op. cit.*, p. 42-45.

³⁷ Comme le souligne Fielder, l'origine pour chaque niveau de sa matière reste cependant indéterminée : chaque hypostase semble bien contenir nécessairement la matière qui permettra sa pluralisation, cf. IV, 3 [27], 9, 20-23.

³⁸ V, 1 [10], 6.

³⁹ Plusieurs difficultés se présentent si on les prend littéralement, comme le relève déjà A. H. ARMSTRONG, « "Emanation" in Plotinus », *Mind* 181 (1937), p. 61-66.

niveaux d'être et donc d'intelligibilité masque l'autre aspect de ces relations : la différence ne se déploie qu'avec une similarité tout aussi essentielle, et une hypostase ne saurait venir d'une autre sans lui être subordonnée et ainsi apparentée par sa dépendance, puisqu'il n'y a ultimement qu'un Principe. Le chemin de la résolution, ou tout du moins du dépassement, de l'impasse de l'intraductibilité profonde des niveaux de réalité pourrait donc bien se trouver du côté de la dépendance et donc de la relative proximité entre chaque niveau. Pour employer une formule classique, la procession et la conversion peuvent se penser comme faces d'une même médaille. À ce stade encore très abstrait, une piste raisonnable nous semble donc de nous pencher sur le lien que chaque niveau ontologique entretient avec son origine, afin d'y pouvoir trouver la limite vers laquelle il est possible au « nous » de tendre à chaque étape de son ascension. Pour ce faire, examinons donc le cas particulier de chaque niveau ontologique, ne serait-ce que dans la mesure où cet examen peut éclairer notre recherche.

Héritages

Du « nous » à l'Âme

La question exige une clarification du statut du « nous », que nous pensons avoir effectuée au chapitre précédent. Si l'on admet que nous sommes l'illumination de la matière par l'Âme, la première relation qui s'impose est celle-ci même par laquelle nous sommes issus de l'Âme. Cette étape est la plus facile à concevoir et à admettre comme réalisable, car elle correspond à une expérience quotidienne : notre âme est le siège des fonctions de nourriture, croissance, reproduction, sensation, imagination, mémoire, de l'opinion, des émotions et du raisonnement⁴⁰. L'utilisation de telles facultés est à ce point commune qu'on pourrait même se demander s'il s'agit vraiment là d'une étape à part entière. Rappelons tout de même que notre âme elle-même, à

⁴⁰ H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology, op. cit.*, p. 34-44.

strictement parler, est impassible et donc dépourvue des plaisirs et peines de notre expérience ordinaire⁴¹. Nous sommes des êtres de passion, pris dans le tourbillon (θολερόυ) de la matière qui nous sépare de l'impassibilité de l'Âme ; mais ce tourbillon n'est qu'un moment, pouvant certes durer longtemps, de relâche où trop d'attention est laissée au corps⁴². Le corps lui-même n'a d'être qu'en tant qu'il est dans l'Âme, c'est-à-dire produit par son illumination⁴³ : il nous semble donc à propos de dire que la matière n'est pas un principe indépendant, mais peut-être plutôt la faiblesse de l'Âme elle-même⁴⁴, son défaut de concentration. Il n'y a donc pas ici d'intraductibilité à craindre, mais simplement une distraction à limiter par la forme la plus élevée de l'âme, la *διάνοια*⁴⁵, dont la pratique ne nous est certes pas permanente, mais suffisamment courante pour ne pas paraître un exercice impossible.

De l'Âme à Intelligence

Le doute est en revanche permis en ce qui concerne un passage bien moins familier à l'expérience quotidienne : celui vers le niveau de l'Intelligence. Sans même chercher à en proposer une description détaillée, il faut au moins reconnaître que l'état cognitif caractéristique de l'Intelligence telle que décrit par Plotin peut susciter la perplexité :

Le géomètre montre dans son analyse combien chaque chose possède toutes celles qui en découlent par analyse, et que celles-ci possèdent de même les choses dont elles proviennent. Mais ces choses passent pour incroyables à cause de notre faiblesse, elles sont obscures à cause du corps. Là-bas, au contraire, toutes choses et chacune sont claires⁴⁶.

⁴¹ III, 6 [26], 1-4.

⁴² III, 6 [26], 5, 22-29.

⁴³ H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 8-19.

⁴⁴ Il s'agit de la lecture de I, 8 [51], 14 proposée par J. M. RIST, *Plotinus*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁵ IV, 4 [41], 6, 1-2.

⁴⁶ IV, 9 [8], 5, 23-28 : *καὶ ὁ γεωμέτρης δὲ ἐν τῇ ἀναλύσει δηλοῖ, ὡς τὸ ἐν ἔχει τὰ πρὸ αὐτοῦ πάντα, δι' ὧν ἡ ἀνάλυσις, καὶ τὰ ἐφεξῆς δέ, ἃ ἐξ*

Nous reviendrons sur la connaissance comme paradigme d'accès à l'intelligible au chapitre 4 (sous-sections 4.3.2-3) ; reste à comprendre pourquoi on peut s'attendre à ce que se débarrasser de l'obscurité corporelle nous aide à comprendre l'ensemble de l'être dans chaque théorème isolé. Bien sûr, puisque la réalité est ordonnée en niveaux, ce n'est pas à partir de n'importe quelle expérience ordinaire qu'il faut approcher le problème, mais bien à partir du principe de connaissance auquel on est déjà arrivé, au sein de l'Âme. L'énoncé de cette démarche adopte le vocabulaire de la recherche :

C'est l'Âme qui cherche, et ce qu'elle cherche est connaître pour elle-même, afin d'apprendre tout d'abord si elle a la possibilité de chercher de telles choses, si elle a les yeux pour voir un tel objet, s'il lui appartient de chercher. Si ces choses lui sont étrangères, à quoi bon les poursuivre ? Mais si elles lui sont apparentées, alors il lui est légitime et possible de les trouver⁴⁷.

C'est donc dans la mesure où l'Âme et l'objet de sa recherche sont apparentés (συγγενῆ) qu'elle dispose de la possibilité d'y avoir accès. Reste donc à répondre à la question : y a-t-il un lien de parenté entre l'Âme et l'Intelligence ?

Elle trouve sans surprise une réponse affirmative. La connaissance de soi par l'Âme mène inévitablement à la reconnaissance d'une dépendance envers un principe supérieur : l'Intelligence. « L'Âme se pense en effet comme provenant d'autre chose, et l'Intelligence comme elle-même et semblable à elle-même, tant issue d'elle-même

αὐτοῦ γεννάται. Ἀλλὰ ταῦτα διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἀπιστεῖται, καὶ διὰ τὸ σῶμα ἐπισκοτεῖται· ἐκεῖ δὲ φανὰ πάντα καὶ ἕκαστον. Nous prenons ici le parti de ne pas prendre τὸ ἔνν comme désignant l'Un, en raison du contexte du traité et du chapitre, clairement à propos de l'οὐσία (cf. I. 1), domaine auquel l'Un échappe, cf. par exemple VI, 8 [39], 20, 4-27.

⁴⁷ V, 1 [10], 1, 31-35 : Τὸ γὰρ ζητοῦν ἐστὶ ψυχὴ, καὶ τί ὄν ζητεῖ γνωστόν αὐτῇ, ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ, εἰ δύναμιν ἔχει τοῦ τὰ τοιαῦτα ζητεῖν, καὶ εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει, οἷον ἰδεῖν, καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. Εἰ μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ; Εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει καὶ δύναται εὐρεῖν.

que se tournant vers elle-même⁴⁸. » Qu'est-ce à dire ? Au moins que lorsque l'Âme use du raisonnement, elle ne le fait jamais à partir de rien, mais suppose toujours déjà un contenu intelligible comme point de départ indispensable de toute pratique dianoétique⁴⁹. Cette thèse qui peut paraître classique est lourde de conséquences : puisque la pratique dianoétique de l'âme recouvre le raisonnement, mais aussi le mythe, l'exégèse ou toute autre application discursive sensée⁵⁰, il n'est possible de s'adonner à ces activités sans que soit aussitôt présupposé un lien avec l'Intelligence. Autrement dit, le lien avec l'intelligible est activé à chaque fois que l'on raisonne, que l'on interprète, que l'on raconte, et de façon générale que l'on parle ; le fait que l'on ne soit pas conscient de l'effectivité de ce lien ne change rien à sa réalité⁵¹. Une telle dépendance des pratiques dianoétiques envers l'Intelligence fait écho à la conception, centrale pour le platonisme, des intelligibles comme archétypes (ἀρχέτυπα) des objets du monde sensible : ceux-ci n'ont d'être qu'en vertu de ceux-là⁵². Archétypes du sensible mais aussi archétypes du discours, les intelligibles et leur hypostase l'Intelligence ne sont donc certes pas *directement* objets de l'expérience habituelle consciente, mais ils en sont le présupposé nécessaire, presque de même que les règles élémentaires de syntaxe sont celui du langage et celles des mathématiques celui des comptes quotidiens. Derrière l'intraductibilité radicale du noétique et du dianoétique se révèle la profonde dépendance du second envers le premier, qu'il ne cesse de mettre en œuvre, certes de façon médiée par ses propres nécessités. Ainsi, le passage du niveau discursif de l'Âme au niveau prédiscursif de l'Intelligence ne requiert aucune grâce, mais « simple-

⁴⁸ V, 3 [49], 6, 3-5 : Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ ἐνόει ἑαυτὴν ὅτι ἄλλου, ὁ δὲ νοῦς ὅτι αὐτὸς καὶ οἷος αὐτὸς καὶ ὅστις καὶ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως καὶ ἐπιστρέφων εἰς αὐτόν.

⁴⁹ Nous suivons à cet égard la lecture de V, 5 [32], 1-2 proposée par J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin, op. cit.*, p. 95-103.

⁵⁰ Voir à cet égard *ibid.*, p. 8-13 ; 36-44 & 120-129.

⁵¹ V, 1 [10], 12, 3-8.

⁵² V, 9 [5], 5, 11-48.

ment » une compréhension et une mise en évidence du contenu intelligible présupposé par le discours. Il nous suffit ici d'avoir montré la possibilité théorique de ce passage ; nous reviendrons sur ses détails concrets dans les chapitres 4 à 6.

De l'Intelligence à l'Un

A fortiori l'union mystique est, presque par définition, très éloignée de l'expérience ordinaire. Tout discours à son propos est forcément incomplet et inadéquat, puisqu'elle suppose acquise l'assimilation au niveau de l'Intelligence, et donc d'avoir déjà laissé derrière soi la discursivité. Mais on peut du moins l'esquisser en poussant la logique de l'étape précédente, afin d'arriver à une possibilité certes imprécise mais suffisante pour le niveau discursif.

Le traité VI, 9 [9] commence par la célèbre formule « Tous les êtres sont des êtres par l'Un, tant ceux qui sont des êtres au premier chef que ceux qui sont dits être d'une façon ou d'une autre parmi les êtres »⁵³. Les êtres qui le sont au premier chef sont bien entendu les intelligibles, qui sont les seuls à être à proprement parler⁵⁴. Mais en quoi est-ce *par* l'Un (τῷ ἐνί) qu'ils sont des êtres ? Il y a en fait une forme de multiplicité même au niveau des intelligibles : « Il faut donc que ce qui intellige saisisse une chose et une autre et que ce qui est intelligé, puisqu'il *est intelligé*, soit varié »⁵⁵. Or, toute multiplicité requiert et suppose une unité : « Dans les nombres, puisque le 'un' demeure et que c'est un autre qui produit, le nombre dépend de lui. Et bien davantage encore, dans ce qui est, l'Un demeure là-bas avant les êtres. »⁵⁶ L'intelligible

⁵³ VI, 9 [9], 1, 1-2 : Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἐστὶν ὄντα, καὶ ὅσα ὁπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὐσιν εἶναι.

⁵⁴ Cf. par exemple V, 1 [10], 4, 21-33.

⁵⁵ V, 3 [49], 10, 40-41 : Δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἕτερον καὶ ἕτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοοῦμενον κατανοούμενον ὃν ποικίλον εἶναι.

⁵⁶ V, 5 [32], 5, 2-5 : Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀριθμοῖς μένοντος μὲν τοῦ ἐν, ποιούντος δὲ ἄλλου, ὁ ἀριθμὸς γίνεται κατ' αὐτό· ἐν δὲ τῷ ὅ ἐστι πρὸ τῶν ὄντων μένει μὲν πολὺ μᾶλλον ἐνταῦθα τὸ ἐν· cf. aussi, pour un propos similaire, III, 8 [30], 9, 1-4.

ne peut être que dans la mesure où il peut se reposer sur une unité primordiale, de même qu'aucun des nombres ne peut être sans reposer sur le premier d'entre eux : l'Intelligence n'est son propre acte que comme unifiée, pointant ainsi vers une ultime hypostase⁵⁷.

Presque de même que les pratiques dianoétiques permettaient de retrouver les archétypes intelligibles qu'elles supposaient, il doit donc être possible de retrouver l'unité primordiale supposée par ces archétypes. Et de même que cette quête des archétypes était l'ultime pratique d'une *διάνοια* s'appliquant à elle-même, la quête de l'Un sera l'ultime pratique d'une Intelligence qui trouve son principe dans l'hénologie⁵⁸. Si l'Un n'est nulle part, il est aussi et par là même partout : tout en se distinguant radicalement des objets tant sensibles qu'intelligibles, il est leur principe toujours omniprésent⁵⁹. « Par l'Un, tout ce qui n'est pas un se conserve et est ce qu'il est grâce à lui : ce qui n'est pas un, tant qu'on peut l'être en venant du multiple, on ne peut en rien dire qu'il est »⁶⁰. Puisque tout être ne peut être qu'en vertu de son unité, la multiplicité elle-même, et ainsi tout ce que la combinaison d'un et de multiple peut produire d'être, se résorbent, une fois bien compris, dans l'Un⁶¹.

Certes, une véritable bonne compréhension exige la négation de tout le reste, et on peut dire que le niveau de réalité intelligible peut être ultimement conçu comme une médiation à dépasser entièrement, « étape indispensable, mais seulement une étape dont le terme change la signification »⁶². Toutefois, ce dépassement radical n'est pas l'effet

⁵⁷ Ce point est développé plus en détail par J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 231-248.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 224-230.

⁵⁹ III, 9 [13], 4.

⁶⁰ V, 3 [49], 15, 11-14 : Πάν γὰρ τὸ μὴ ἐν τῷ ἐν σώζιεται καὶ ἔστιν, ὅπερ ἐστὶ, τοῦτο· μὴ γὰρ ἐν γενόμενον, κὰν ἐκ πολλῶν ἦι, οὐπω ἐστὶν ὃν εἶποι τις αὐτό.

⁶¹ Voir à ce propos l'argumentation de C. D'ANCONA COSTA, « Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle », dans L. P. GERSON, *The Cambridge Companion to Plotinus*, *op. cit.*, p. 356-385.

⁶² J. TROUILLARD, *La Procession plotinienne*, *op. cit.*, p. 53.

d'une Grâce qui viendrait d'un coup changer le sens de l'expérience intellectuelle, mais au contraire une poussée radicale de cette expérience dans ses retranchements les plus éloignés de l'évidence discursive. Telle est l'ineffabilité plotinienne, qui appelle moins la foi qu'une compréhension des fondements les plus profonds des pratiques dianoétiques, et plus exactement : l'atteinte au fondement de ces fondements. Si ces pratiques de raisonnement, mythe, etc. sont possibles – et il est manifeste qu'elles le sont – alors il est possible de concevoir leurs archétypes. Et puisqu'il est possible de les concevoir, il doit aussi être possible de tendre à la compréhension de ce qui les permet, quoi que ce fût. Que cela suffise pour le moment d'avoir montré la possibilité *de principe* de remonter les hypostases sans devoir compter sur une intervention externe au « nous », fût-ce celle d'un Un plus intérieur que soi-même. À partir du « nous » compris comme illumination de l'Âme, il est possible, pourvu que ce soit étape par étape, d'atteindre l'Un. Cela ne préjuge bien sûr pas d'inévitables difficultés et transformations radicales en cours de route, mais au moins y a-t-il une telle route.

Prise de conscience et exigence

Il n'est donc pas vraiment d'intervention divine à chercher, sinon en cela que puisque l'Un est principe de toutes choses, il l'est aussi de la démarche de retour vers lui. Mais il l'aurait tout autant été de celle de dispersion dans le sensible, par la même logique. S'il y a grâce et damnation, c'est en un sens très métaphorique et, nous semble-t-il, rétrospectif. L'intraductibilité entre niveaux ontologiques est profonde, mais elle n'est pas strictement indépassable. Ainsi, l'exercice plein et entier des facultés de l'Âme veut son éclaircissement dans l'Intelligence, et l'exercice de l'Intelligence tend tout entier vers l'Un : la possibilité de vouloir son principe devient plus claire et puissante au fur et à mesure que s'accomplit l'exercice des facultés de l'Âme et de l'Intelligence⁶³.

⁶³ Voir dans ce sens l'analyse de P. REMES, *Plotinus on Self, op. cit.*, p. 205-212.

Nous n'avons en revanche pas vraiment montré la fausseté de la description de l'ascension comme une prise de conscience de la dépendance ontologique de chaque niveau envers les supérieurs, seulement l'improbabilité d'une solution aussi facile. Mais l'est-elle ?

La lecture de ces lignes n'a probablement pas suffi à provoquer une union mystique immédiate, malgré toute l'attention du lecteur. Pourtant, s'il n'y a pas de grâce à attendre, et si l'Un est la source invisible mais toujours présente de tout ce qui nous arrive, ne pouvait-on pas espérer n'avoir « qu'à se tourner vers lui », rejetant ainsi toute « conception héroïque, austère ou déchirante de la vertu »⁶⁴ ? Il nous semble que non, à la lumière de ce que nous avons montré. En effet, un raisonnement ou une argumentation ne peuvent être rien d'autre qu'une pratique de la *διάνοια*, c'est-à-dire une mobilisation d'une faculté de l'Âme. L'abandon à cet exercice est déjà une étape de la remontée, mais ne saurait la constituer tout entière à lui seul. Les intelligibles ne se disent pas, mais s'intelligent seulement, et à cet égard ce que nous avons pu montrer quant au gouffre entre niveaux ontologiques ne cesse pas de valoir. Aucune formule magique ne peut nous mener au delà de l'univers et de l'Âme qui l'éclaire⁶⁵, mais c'est à travers une pratique exacerbée des ressources de la *διάνοια* que l'on peut espérer la dépasser. Ce dépassement n'exige rien de moins que de *devenir* l'hypostase supérieure pour pouvoir à son tour la pousser jusqu'à son comble, et la dépasser⁶⁶. Tout discours, bien sûr, est fragment d'un intelligible développé et dispersé, et peut suffire, pour qui sait le lire, à retrouver l'Idée qui en est principe, et de même chaque intelligible, contenant tous les autres, peut suffire à atteindre l'Un. Telle serait la fonction des formules proverbiales comme le « Connais-toi toi-même », qui déjà contient la trace de toute la remontée : nous pouvons nous y reconnaître comme toujours déjà porteurs d'un lien au Principe suprême qui

⁶⁴ J.-C. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait*, op. cit., p. 106-108 & 187.

⁶⁵ Nonobstant toute efficacité dans le monde lui-même, cf. IV, 4 [28], 26.

⁶⁶ Pour les passages qui appuient cette nécessité, voir l'article de D. HUNT, « Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus », *Apeiron* 15 (1981), p. 71-79.

peut nous servir d'échelle pour le rejoindre⁶⁷. C'est toutefois seulement à condition de savoir déjà reconnaître le chemin. Pour y arriver une première fois, il n'est d'autre voie que ce qui nous semble être précisément une *conception héroïque, austère et déchirante de la vertu* : parvenir à une prise de conscience qui est compréhension non seulement de l'orientation générale de la fuite, mais aussi et surtout attention aiguë à la présence réelle des principes en toute chose. L'héroïsme plotinien consistera dès lors à retrouver ces principes, les intelligibles et ensuite l'Un, dans notre monde, malgré toute l'altérité et l'intraductibilité presque indépassable entre les niveaux ontologiques. C'est un héroïsme paisible, mais non moins exigeant :

Il faut donc, s'il doit y avoir saisie des choses qui sont présentes en nous, tourner notre attention vers l'intérieur et l'y faire se fixer. Comme dans le cas où l'on veut entendre un son, s'arrêtant, on en oublie les autres et on tend l'oreille afin de mieux écouter lorsqu'il approche ; ainsi il faut, négligeant les bruits sensibles pour autant que la nécessité nous le permette, conserver pure l'attention de l'âme, prêt à entendre les mélodies d'en haut⁶⁸.

Il a été ici montré que le « nous » a un accès possible à l'Âme, *via* l'Âme à l'Intelligence, *via* l'Intelligence à l'Un. Cela nous permet de proposer une réponse au premier de nos deux paradoxes. Pour en reprendre le même exemple, un homme gouverné par ses désirs ne peut l'être sans que son état et ses désirs eux-mêmes ne présupposent toujours un certain rapport à des raisons dianoétiques, elles-mêmes en

⁶⁷ G. VERBEKE, « Individual Consciousness in Neoplatonism », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, op. cit., p. 135-152.

⁶⁸ V, 1 [10], 12, 12-21 : Δεί τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβάνόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, κάκει ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν. Ὡσπερ εἴ τις ἀκούσαι ἀναμένων ἦν ἐθέλει φωνήν, τῶν ἄλλων φωνῶν ἀποστὰς τὸ οὖς ἐγείροι πρὸς τὸ ἄμεινον τῶν ἀκουσῶν, ὅποτε ἐκεῖνο προσέλθοι, οὕτω τοι καὶ ἐνταῦθα δεῖ τὰς μὲν αἰσθητὰς ἀκούσεις ἀφέντα, εἰ μὴ καθόσον ἀνάγκη, τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἔτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω.

dépendance d'archétypes intelligibles. Le pire état de déchéance est donc toujours relié fermement aux principes qui restent toujours accessibles, fût-ce avec difficulté. Pour anticiper sur le chapitre 4, nous verrons que les plus bas désirs eux-mêmes sont toujours une forme de contemplation, et tendent dès lors nécessairement vers l'intelligible, même sans le savoir. Pour le moment, contentons-nous de souligner, avec Plotin dans le §15 du traité V, 3 [49], qu'il est absolument impossible de sevrer le lien avec l'Un, et qu'un désir qui s'en détacherait serait tout simplement inexprimable ; il ne pourrait donc trouver de réalisation et moins encore de satisfaction, il ne pourrait en fait rien être. L'homme que l'on supposait est donc, si on veut le prendre dans sa radicalité, un objet impossible. Cela ne saurait signifier que nul n'est esclave de ses désirs, mais plutôt qu'un être à ce point vaincu qu'il lui soit réellement impossible de tendre vers ses principes ne peut même exister. Le « nous », bien sûr, est donc ontologiquement capable de vouloir se rapprocher de ses principes : ce n'est pas seulement, par exemple, l'Intelligence en chacun qui vise à retourner à elle-même, mais bien le « nous » qui n'est ce qu'il est – aussi vicieux et affaibli soit-il – qu'en tant que déploiement, parfois extrême, de ses principes. À travers cette nécessaire dépendance, il a donc toujours une liberté que l'on pourrait qualifier de verticale, qui ne peut qu'être voilée mais jamais supprimée par l'accumulation des entraves, que l'on peut alors dire horizontales, imposées par cet état déployé.

Reste cependant un point faible, une obscurité dans notre reconstruction. L'argument de la Grâce répond à la fois au problème de la possibilité absolue de la fuite, et à celle de sa motivation, et nous n'avons ici discuté que le premier de ces aspects. Quand bien même la pratique de l'Intelligence tendrait forcément vers l'Un, et celle de l'Âme vers l'Intelligence, on ne voit pas encore bien en quoi le « nous » devrait nécessairement s'efforcer de retrouver ses principes. Si cette route est si difficile, on pourrait répondre à Plotin que le jeu n'en vaut pas la chandelle, en particulier si l'on admet une métempsomatose⁶⁹ sans

⁶⁹ Comme le fait Plotin lui-même en IV, 3 [27], 9, 4-8.

rétribution matérielle. Pourquoi voudrais-je renoncer à mes plaisirs sensuels et matériels pour l'espoir d'une fuite ascétique, quand même elle serait possible ? Autrement dit, et en cela notre premier paradoxe exige pour sa résolution complète une réponse au second, en quoi le « nous » *peut-il vouloir*, cette fois sur le plan psychologique, changer de statut par l'exigent travail de compréhension de ses principes ? C'est ce qu'il nous faudra examiner maintenant.

CHAPITRE 3

Désirabilité et nécessité de ce changement

Il est, avons-nous vu, en principe possible de changer de niveau ontologique. Mais la chose n'a rien d'aisé et, surtout, elle n'est pas sans un prix fort à payer : s'abandonner à la *διάνοια*, voire à l'Intelligence ou à l'Un, quoi qu'on dise sur l'aspect de soi chaque fois plus fondamental que constituent ces hypostases, entraîne sans nul doute une profonde altération de la personnalité qu'on a naturellement tendance à considérer comme nôtre. Si le « nous » est illumination du corps par l'âme, que devient-il s'il abandonne sa caractéristique définitoire avec le corps ? Cela constitue le second des paradoxes que nous avons soulevés plus haut : pour le « nous », fuir le monde signifie se détruire ; comment pourrait-il se souhaiter un tel sort ?

I. Le monde

Pour répondre à cette question, il nous faut revenir sur celle du point de départ, mais cette fois en nous concentrant moins sur le « nous » que sur sa situation, c'est-à-dire sur le monde dans lequel nous évoluons, et qu'il s'agit précisément de fuir. L'Âme, bien sûr, n'est pas descendue, mais nous le sommes, nous habitons une nature formée à travers nous par l'Âme, et un lecteur moderne a sans doute d'autant plus de raisons de nous considérer comme participant activement à l'organisation du monde. Qu'est-ce qui y justifie donc que l'on puisse, voire doive, vouloir s'en détacher, surtout au prix fort qu'exige une telle échappée ?

Beauté

La question aurait en fait sa place au milieu des interpellations rhétoriques et ouvertement polémiques que Plotin adresse aux « Gnostiques »¹ : en vertu même de la continuité mise en évidence au chapitre précédent entre les niveaux de réalité, il semble impossible de concéder la beauté à l'intelligible tout en la refusant au sensible : celle-ci procède de celle-là². À notre question répond celle de Plotin : « Comment ce monde-ci serait-il coupé de là-bas »³ ? En effet,

Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait pas ce qu'il fait, ni jusqu'où s'étend son insolence. C'est qu'il ne connaît pas la série ordonnée des premières choses puis des secondes, et des troisièmes et ainsi jusqu'aux dernières, et qu'il ne faut pas blâmer ce qui est moins bon que les premières, mais s'accommoder de la nature de toutes choses, en se rapprochant des premières réalités et en contenant cet effroi tragique envers, comme ils disent, les sphères du monde, qui sont en fait source pour eux de toutes les bonnes choses⁴.

¹ Qu'il s'agisse de séthiens, d'archontiques ou de valentiniens nous concernera peu ici, il nous suffira pour notre question d'identifier les destinataires du traité II, 9 [33] comme étant ceux qui nient toute beauté au monde ; pour un examen plus soucieux de leur identification précise, voir déjà H.-C. PUECH, « Plotin et les gnostiques », dans E. R. DODDS et al., *Les Sources de Plotin*, *op. cit.*, p. 161-190 ; et, plus récemment, J. D. TURNER, « Transgressing Boundaries : Plotinus and the Gnostics », *Gnosis (Journal of Gnostic Studies)* 1 (2016), p. 56-85.

² Cf. I, 6 [1], 2.

³ II, 9 [33], 16, 11-12 : Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεῖς ὁδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν;

⁴ II, 9 [33], 13, 1-8 : Ὁ ἄρα μεμφόμενος τῇ τοῦ κόσμου φύσει οὐκ οἶδεν ὅ τι ποιεῖ, οὐδ' ὅπου τὸ θράσος αὐτοῦ τοῦτο χωρεῖ. Τοῦτο δέ, ὅτι οὐκ ἴσασι τάξιν τῶν ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ ὡς οὐ λοιδορητέον τοῖς χεῖροσι τῶν πρώτων, ἀλλὰ πρῶως συγχωρητέον τῇ πάντων φύσει αὐτὸν θέοντα πρὸς τὰ πρῶτα παυσάμενον τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν, ὡς οἴονται, ἐν ταῖς τοῦ κόσμου σφαίραις, αἱ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς.

Dès lors, il est possible et légitime de se récrier que « mépriser les dieux qui s’y trouvent et toutes les autres belles choses n’est pas devenir bon »⁵. Les formules de ce genre abondent dans le traité, d’autant plus fortes que leur contexte est polémique. On peut en retrouver d’autres ailleurs dans les interventions parfois rassemblées en un « grand traité »⁶, par exemple en V, 8 [31], où Plotin argue que « de lui (Zeus) doit provenir un autre monde qui est beau, puisque image du Beau »⁷, mais aussi en dehors : le corps du monde est « parfait, auto-suffisant, autonome »⁸, et toutes ses imperfections apparentes au niveau du particulier se résorbent dans l’harmonie générale⁹. Rien ne saurait ternir la beauté d’un *cosmos* organisé de la meilleure des façons¹⁰.

Tant de beaux éloges pourraient bien nous amener à penser que la fuite n’est pas vraiment nécessaire, puisque ce monde est plus qu’assez beau pour qu’on s’y installe et demeure de façon indéfinie : on devrait pouvoir sans trop d’effort s’accommoder d’un monde juste et parfait.

⁵ II, 9 [33], 16, 1-2 : Οὐδ’ αὖ τὸ καταφρονῆσαι κόσμου καὶ θεῶν τῶν ἐν αὐτῷ καὶ τῶν ἄλλων καλῶν ἀγαθὸν ἔστι γενέσθαι.

⁶ Il y a en effet continuité thématique entre III, 8 - V, 8 - V, 5 - II, 9 [30-33], que l’on admette leur stricte continuité textuelle avec R. HARDER, « Eine neue Schrift Plotins », *Hermes* 17 (1936), p. 1-10, ou que l’on la limite aux traités III, 8 [30] et II, 9 [33] avec R. DUFOUR, « Annexe 1 », dans L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Plotin. Traités 30-37*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006, p. 399-406, qui fournit par ailleurs un bref historique de la controverse au sujet de ces quatre traités.

⁷ V, 8 [31], 12, 12-13 : εἶναι γὰρ δεῖ αὐτοῦ ἄλλον κόσμον γεγονότα καλόν, ὡς εἰκόνα καλοῦ.

⁸ IV, 8 [6], 2, 14-15 : Τὸ δὲ τέλεόν τε ὄν καὶ ἰκανὸν καὶ αὐταρκες, quoique l’on puisse en réalité l’inclure (quitte à renoncer aux arguments de Harder sur la continuité textuelle) dans un « grand cycle » plus large, comme le suggère J.-M. NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leyde, Brill, 2011, p. 5-8 & 75-77.

⁹ III, 2 [47], 13-15.

¹⁰ Pour une élégante synthèse de cette attitude cosmophile chez Plotin, voir l’article de L. JERPHAGNON, « Plotin et la “figure de ce monde” », *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971), p. 195-205.

Ce n'est que par un effet de perspective que nous croyons discerner des maux : non seulement ce monde est le meilleur possible, mais encore les souffrances qu'on y croit vivre ne sont peut-être même pas réelles : « il faut garder à l'esprit que pleurer et gémir ne sont pas forcément signes de la présence de maux, puisque les enfants pleurent et se lamentent pour des maux qui n'en sont pas »¹¹. Il convient ici d'être prudent devant les implications de ce genre de formule. Cela pourrait bien sûr vouloir dire que puisque le mal est non-être, rien ne saurait être mauvais dans le monde : les événements vécus comme tels le seraient donc erronément. L'optimisme prend vite, quand il est poussé, de sombres couleurs, celles qui provoquent le rire moqueur du philosophe devant un vol violent¹², qui ne peut être vraiment un mal, y compris pour sa victime. Mais même avec tout le recul sur l'évidence quotidienne que peut exiger la philosophie, il semble assez difficile de soutenir sincèrement que des souffrances vécues comme telles ne sont pas réelles et ne renvoient qu'au néant. Il est intéressant à cet égard de lire le début du dernier chapitre du traité II, 9 [33]:

Ce serait comme si de deux hommes, habitant une même belle maison, l'un se plaignait de sa construction et de son architecte, n'y demeurant pas moins, et l'autre ne se plaignait pas mais disait que l'architecte avait réalisé de très belles choses, en attendant le temps de s'en aller, temps où il sera libéré, lorsqu'il n'aura plus besoin de maison ; le premier croit être plus sage et mieux préparé à s'en aller, parce qu'il sait dire que les murs ne consistent qu'en des poutres et des pierres sans âme, manquant de loin la maison véritable, mais il ne sait pas qu'il est nécessaire de supporter ce qu'il ne supporte pas, si du moins il ne fait pas semblant de mépriser la beauté des pierres tout en l'aimant en secret¹³.

¹¹ III, 2 [47], 15, 59-62 : Δεῖ δὲ κάκεινο ἐνθυμείσθαι, ὡς οὐ δεῖ τεκμήρια τοῦ κακὰ εἶναι τὸ δακρύειν καὶ θρηνεῖν τίθεσθαι, ὅτι δὴ καὶ παῖδες ἐπὶ οὐ κακοῖς καὶ δακρύουσι καὶ ὀδύρονται.

¹² III, 2 [47], 8 ; nous aurons l'occasion de revenir sur la Providence plotinienne, et en particulier sur ce passage, dans le chapitre 5.

¹³ II, 9 [33], 18, 3-14 : Τοῦτο δὲ ὅμοιον ἂν εἴη, ὥσπερ ἂν εἰ δύο οἶκον καλὸν τὸν αὐτὸν οἰκοῦντων, τοῦ μὲν ψέγοντος τὴν κατασκευὴν καὶ τὸν

Notons ici que le dégoût affiché pour le monde se renverse en un secret attachement pour lui, dont témoigne la réticence à quitter par le chemin le plus court ces pierres abhorrées ; osera-t-on pousser la symétrie jusqu'à suggérer que l'admiration pour lui doit cacher une volonté de détachement ? Du moins remarque-t-on une retombée de l'enthousiasme : le philosophe *attend le temps de s'en aller, temps où il sera libéré, lorsqu'il n'aura plus besoin de maison* (τὸν δὲ χρόνον ἀναμένοντος ἕως ἂν ἦκη, ἐν ᾧ ἀπαλλάσσεται, οὐ μηκέτι οἴκου δεήσοιτο) ; s'il loue effectivement le monde, c'est en attendant de le quitter. Certes il n'est pas opportun de se plaindre, et il ne reste donc qu'à se réjouir, mais cela n'implique pas l'absence de maux, et Plotin ne donne ici pas vraiment tort au contenu de ce que croit le gnostique, il ne lui conteste que son statut d'exception. D'ailleurs, comment pourrait-il contester que la maison sensible « manque de loin la maison véritable », puisque justement une maison ne peut être belle qu'en tant qu'informée par un λόγος la faisant participer à la maison intelligible¹⁴ ? L'emphase de cette fin de polémique est ainsi mise non tant sur la beauté ou bonté du monde que sur l'attitude à avoir à son égard, tant que l'on s'y trouve.

Mal

La virulence de ton du traité II, 9 [33] ne doit pas nous abuser. Plotin est loin d'une opposition radicale par rapport aux gnostiques qu'il critique, probablement en a-t-il d'ailleurs eu parmi ses élèves et amis au

ποιήσαντα καὶ μένοντος οὐχ ἦττον ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ μὴ ψέγοντος, ἀλλὰ τὸν ποιήσαντα τεχνικώτατα πεποιημέναι λέγοντος, τὸν δὲ χρόνον ἀναμένοντος ἕως ἂν ἦκη, ἐν ᾧ ἀπαλλάσσεται, οὐ μηκέτι οἴκου δεήσοιτο, ὁ δὲ σοφώτερος οἶοιτο εἶναι καὶ ἐτοιμότερος ἐξελθεῖν, ὅτι οἶδε λέγειν ἐκ λίθων ἀψύχων τοὺς τοίχους καὶ ξύλων συνεστάναι καὶ πολλοῦ δεῖν τῆς ἀληθινῆς οἰκίσεως, ἀγνοῶν ὅτι τῷ μὴ φέρειν τὰ ἀναγκαῖα διαφέρει, εἶπερ καὶ μὴ ποιεῖται δυσχεραίνειν ἀγαπῶν ἡσυχίῃ τὸ κάλλος τῶν λίθων.

¹⁴ I, 6 [1], 2-3.

point d'en embrasser certaines idées¹⁵. Ne polémique-t-on d'ailleurs pas d'autant plus avec ceux dont les idées sont proches des siennes ? Bien sûr, ses divergences d'avec le pessimisme et l'antinomisme gnostiques sont d'autant plus saillantes qu'elles proviennent d'une approche comparable. On peut déjà remarquer que l'argumentation de Plotin prend souvent garde à la nuance : « il ne faut pas accorder que le monde est mauvais à cause de la présence en lui de nombreuses souffrances : ce serait pour lui un honneur plus grand que ce qu'il mérite, si on le juge par rapport à l'intelligible, alors qu'il n'en est qu'une image. Mais comment y en aurait-il une plus belle image ? »¹⁶ Le reproche de Plotin porte ici non pas sur l'imperfection du monde (il la reconnaît), mais sur les exigences que suppose la plainte gnostique : il est absurde d'exiger d'une image matérielle la perfection (en l'occurrence l'absence de souffrances) qui est le lot de l'intelligible, dont il n'est qu'une image qui n'en saurait tenir la comparaison. La réserve est également développée dans un autre traité :

Il faut d'abord considérer le fait que, cherchant la beauté dans ce qui est mélangé, il ne faut pas exiger qu'elle y soit comme dans ce qui n'est pas mélangé, ni chercher les premières choses dans les secondes, mais dès lors qu'il (le monde) a un corps, il faut accepter d'en tenir compte pour le tout, et se réjouir si le mélange n'a rien perdu de ce qu'il était capable de recevoir du λόγος¹⁷.

¹⁵ H.-C. PUECH, « Plotin et les gnostiques », *art. cit.*, p. 175-181 ; dont les conjectures ont été confirmées par J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : La piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique* 64.3 (2008), p. 691-708 ; voir aussi les parallèles signalés par P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus*, *op. cit.*, p. 213-214 ; 244 & 366-367.

¹⁶ II, 9 [33], 4, 22-26 : Οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτέον τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ· τοῦτο γὰρ ἀξίωμα μείζον ἐστι περιτιθέντων αὐτῷ, εἰ ἀξιοῦσι τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ νοητῷ, ἀλλὰ μὴ εἰκόνα ἐκείνου. Ἡ τίς ἂν ἐγένετο ἄλλη καλλίων εἰκὼν ἐκείνου;

¹⁷ III, 2 [47], 7, 1-6 : Πρῶτον τοίνυν ληπτέον ὡς τὸ καλῶς ἐν τῷ μικτῷ ζητοῦντας χρὴ μὴ πάντη ἀπαιτεῖν ὅσον τὸ καλῶς ἐν τῷ ἀμίκτῳ ἔχει,

Qui dit déploiement dans une matière organisée par le biais du λόγος dit aussi présence des contraires, et dès lors, s'il faut qu'il y ait en ce monde de belles choses, il faut aussi accepter qu'il y en ait de mauvaises, par pure nécessité logique¹⁸.

C'est ainsi que se présente la cosmodicée plotinienne : le monde n'a d'être, ainsi qu'on l'a vu plus haut, qu'en vertu des niveaux de réalité supérieurs, qui en sont principes ; il en est le reflet. Qui dit reflet dit miroir, et ce miroir est la matière, un miroir bien particulier puisqu'il est généré de façon éternelle par l'âme qui s'y reflétera¹⁹. Et à partir du moment où il y a matière, il y a possibilité de pâtir, puisque c'est le mélange, et donc la possibilité d'acquérir et de perdre des propriétés par les modalités toujours variables de ce mélange, qui conditionne le pâtir²⁰. Or, c'est justement dans le pâtir qu'on trouve la souffrance et donc les maux²¹ ; il faudrait pour ne pas souffrir n'être pas mélangé à la matière, ne pas y être reflet. Mais ôter le miroir c'est aussi faire disparaître le reflet, et il ne peut ainsi y avoir de monde qu'à travers la matière²² ; la matière *et donc le mal* sont conditions nécessaires de la possibilité d'un monde²³. En effet, le Principe, l'Un-Bien, ne suffit pas à faire monde, et tout ce qui en procède en participe, certes, mais en est distinct, c'est-à-dire n'est pas le Bien, et est donc dans une certaine mesure – mesure croissante au fil des hypostases – mauvais²⁴. Le mal a ainsi une existence nécessaire s'il est possible, et il l'est, au cas où on en douterait : le Bien peut avoir un contraire, compris comme éloigne-

μηδ' ἐν δευτέροις ζητεῖν τὰ πρῶτα, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ σῶμα ἔχει, συγχωρεῖν καὶ παρὰ τούτου ἰέναι [τι] εἰς τὸ πᾶν, ἀγαπᾶν δὲ παρὰ τοῦ λόγου, ὅσον ἐδύνατο δέξασθαι τὸ μίγμα, εἰ μηδὲν τούτου ἐλλείπει.

¹⁸ III, 2 [47], 16, 32-58.

¹⁹ D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyde, Brill, 1993, p. 36-41.

²⁰ III, 6 [26], 19, 1-23.

²¹ I, 8 [51], 15, 12-24.

²² III, 6 [26], 14, 1-4.

²³ I, 8 [51], 7, 1-7.

²⁴ I, 8 [51], 7, 16-23.

ment maximal, quand même il ne serait pas un éloignement absolu²⁵, et on ne peut refuser ce mal sans en même temps refuser le Bien²⁶. Les maux se trouvent donc conséquence nécessaire du Bien lui-même, non pas au sens où il faudrait un Mal pour que le Bien soit possible et réciproquement en tant qu'ils seraient corrélatifs (une telle vision serait sans doute rejetée par Plotin), mais plutôt parce que le Bien ne peut que générer d'autres réalités par sa surabondance²⁷, et que celles-ci ne peuvent être que moins bonnes que lui jusqu'à atteindre l'éloignement maximal, c'est-à-dire le mal.

Il y a donc, sinon dans le style, au moins dans la pensée de Plotin une dimension qu'on peut qualifier de tragique²⁸ : à cause de la nature même du Bien en vertu duquel le monde est beau, harmonieux et juste, il y a nécessairement un mal qui vient le limiter et faire qu'il ne sera jamais qu'*aussi bon qu'il peut l'être*. Faut-il y voir du doute et de l'amertume de la part de Plotin²⁹ ? Nous ne pensons pas pouvoir aller jusque là, mais du moins faut-il reconnaître qu'il y a, peut-être pas du pessimisme, mais du moins une conscience aiguë des vicissitudes de nos existences chez qui peut conclure son œuvre en écrivant que « c'est plutôt la mort qui serait un bien. Il faut dire que cette vie dans le corps est en elle-même un mal, et que l'âme, par la vertu, tend au Bien, ne vivant plus la vie du composé, mais précisément en s'en séparant »³⁰.

²⁵ C'est l'argument développé en I, 8 [51], 6, 17-59.

²⁶ I, 8 [51], 15, 3-9.

²⁷ Sur ce point, voir les commentaires de J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 66-83 ; et J. TROUILLARD, *La Procession plotinienne, op. cit.*, p. 15-20 & 75-80.

²⁸ Comme le signale d'ailleurs V. CILENTO, « Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino », dans P. M. SCHUHL et P. HADOT, *Le néoplatonisme : Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 37-43 ; à noter que, malgré la critique qu'elle en adresse, l'équivoque était déjà noté, certes avec prudence, par É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1961 [1922], p. 196.

²⁹ Comme propose de le faire P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus, op. cit.*, p. 457 & 460.

³⁰ I, 7 [54], 3, 18-22 : ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν. Ἡ λεπτέον αὐτὴν

Pourtant, ce n'est pas l'homme qui est source de ses maux, mais bien la matière à laquelle il est mêlé³¹ : les souffrances qu'il y connaît sont le fait du monde dans lequel il se trouve et en l'absence duquel il peut en espérer un apaisement. C'est ainsi sans surprise qu'on retrouve dans le même traité un commentaire du *Théétète* : « et quand dans le dialogue on en vient à dire qu'il y aurait un terme aux maux si ce qu'on en dit persuadait les hommes, il est répondu que cela ne peut être : les maux sont par nécessité, puisqu'il faut un contraire au Bien »³². Comme on le sait, le *Théétète* continue immédiatement après sur l'impératif de fuite du monde, que Plotin commente en insistant sur le fait que cette fuite n'est pas spatiale mais peut se faire par la pratique de la vertu³³ ; nous verrons plus loin en quoi cela peut consister précisément.

Il nous semble clair à ce stade que la beauté du monde ne saurait suffire à en faire en lui-même un lieu d'élection pour qui entend être heureux : il est aussi bon qu'il peut l'être, et cela n'est pas toujours brillant. Au moins la justice de sa providence en rend-elle les duretés plus supportables, et bien sûr elle justifie qu'il soit pour Plotin vain et erroné de se plaindre de l'état des choses, de maudire cette résidence temporaire qui nous accueille jusqu'à ce que l'on puisse s'en passer. Mais elle est forcément imparfaite et même mauvaise, on ne peut y être

μὲν τὴν ἐν σώματι ζωὴν κακὸν παρ' αὐτῆς, τῇ δὲ ἀρετῇ ἐν ἀγαθῷ γίνεσθαι τὴν ψυχὴν οὐ ζῶσαν τὸ σύνθετον, ἀλλ' ἤδη χωρίζουσαν ἑαυτήν. Nous espérons cependant avoir mobilisé assez de passages tirés de traités antérieurs pour ne pouvoir en conclure qu'il s'agisse là d'un découragement tardif comme le prétend Porphyre en *Vie de Plotin*, 6.

³¹ I, 8 [51], 5, 26-28 ; ce risque de faire de l'homme la source du mal est un des enjeux principaux du traité selon D. J. O'MEARA, *Plotin. Traité 51*, Paris, Cerf, 1999, p. 118.

³² I, 8 [51], 6, 13-17 : καὶ τοῦ προσδιαλεγόμενου δὲ ἀναίρεσιν λέγοντος κακῶν ἔσεσθαι, εἰ πείθοι τοὺς ἀνθρώπους ἃ λέγει, ὁ δὲ φησι μὴ δύνασθαι τοῦτο γενέσθαι. τὰ γὰρ κακὰ εἶναι ἀνάγκη, ἐπεὶ περ τοῦναντίον τι δεῖ εἶναι τῷ ἀγαθῷ. Voir *Théétète*, 176a, traduit dans notre introduction.

³³ I, 8 [51], 6, 10-13.

vraiment heureux, et si l'on veut améliorer son sort, c'est-à-dire se rapprocher du Bien, il faut pouvoir à terme envisager de la quitter. Il n'y aura du monde au mieux qu'un aménagement pour alléger sa peine, jamais de transformation suffisante à notre bonheur. Cela suffit à justifier, pour qui préfère être heureux que souffrir, que l'on tâche de s'éloigner de ce monde intrinsèquement porteur de maux.

II. L'attachement

On pourrait d'ailleurs arrêter ici le développement, puisqu'au niveau de l'argumentation métaphysique, il a été suffisamment montré que le monde est nécessairement le lieu de maux, qu'il n'est pas assez améliorable pour que cela cesse d'être le cas, et qu'en revanche l'homme ne doit pas nécessairement souffrir. Ainsi la conclusion qui s'impose est qu'il faut fuir le monde, ce qui était l'objet de la recherche de ce chapitre. Il nous semble cependant utile de détailler un peu en quoi consistent effectivement pour nous ces souffrances dont Plotin dit qu'elles sont nécessairement le lot de quiconque habite le monde. Cela s'impose d'autant plus que l'on entend refuser une séparation qui impliquerait une absence physique du monde et la destruction complète du corps : qu'est-ce qui, dans la présence au monde, doit forcément être source de souffrance ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans cette section.

La descente

Qu'est-ce donc qu'habiter le monde ? Il convient pour répondre à la question d'en souligner d'abord les aspects évidemment métaphoriques : dans l'allégorie (en II, 9 [33], 18) des deux habitants de la maison que nous avons vue plus haut, il faut bien sûr garder à l'esprit que le monde n'est pas une maison comme une autre dont on puisse changer si, comme au Gnostique, elle ne nous plaît pas ; on n'y peut que vivre, en attendant de ne plus avoir besoin de maison. Il est remarquable que Plotin ait souvent recours à un langage imagé pour traiter

de la présence au monde, qu'il peut ainsi opposer à un « lieu de l'intellection »³⁴, en évoquant à la suite de Platon la perte des ailes de l'Âme, menant à sa chute et à son enchaînement (ἐν δεσμῶ) et ensevelissement (τεθάφθαι) dans la caverne (σπήλαιον, ἄντρον), la prison (ἐν φρουρᾷ) qu'est le corps³⁵. C'est aussi ce qui lui permet de dire que l'Âme, « bien qu'étant divine et venant de lieux élevés, advient dans un corps »³⁶, ou qu'elle aurait des parties³⁷. Le contexte thématique de la descente de l'âme dans le corps, récurrent chez un Platon qu'il n'est pas question de directement contredire³⁸, force Plotin à plus que jamais user de métaphores. Cependant, il est une métaphore pourtant classique qu'il ne mobilise jamais : celle liant l'âme au corps comme si elle était collée ou clouée à lui, qu'on trouve chez Platon³⁹, mais aussi chez de nombreux auteurs de la tradition platonicienne, de Plutarque à Augustin en passant par Porphyre lui-même⁴⁰. Une telle absence peut au moins nous suggérer ce que Plotin veut éviter, à savoir la représentation d'une âme qui serait coincée avec son corps, s'y trouverait intégrée malgré elle sur un mode organique. Au contraire, Plotin recourt

³⁴ IV, 8 [6], 3, 7 : ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ; il n'y a bien sûr pas de sens à parler littéralement d'espace ni donc de lieu pour l'Âme et encore moins pour l'Intelligence, cf. par exemple VI, 4 [22], 4.

³⁵ IV, 8 [6], 1, 30-34 ; cf. *Phédon*, 114b-c, *Phèdre*, 246c-d, *Cratyle*, 400c, *Gorgias*, 493a, *République*, 516a-532c.

³⁶ IV, 8 [6], 5, 24-25 : Οὕτω τοι καίπερ οὔσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεταί τοῦ σώματος ; nous avons vu au chapitre 1 que plusieurs passages insistaient sur la non descente de l'Âme.

³⁷ V, 3 [49], 3, 22-26, alors que dans un passage qui se revendique d'une méthode démonstrative plus stricte (IV, 7 [2], 14, 8), Plotin décrit explicitement les âmes comme dépourvues de parties (ἀμερεῖς). La dimension métaphorique de la partition est d'autant plus évidente quand elle s'applique à l'intelligible, par exemple en III, 7 [45], 13, 49.

³⁸ De nombreuses références au *Timée* sont en outre soulignées tout au long du traité IV, 8 par B. FLEET, *Ennead IV.8*, Las Vegas, Parmenides, 2012.

³⁹ *Phédon*, 82e-83d.

⁴⁰ Voir à ce propos les remarques de P. COURCELLE, « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (*Phédon* 82e; 83d) », *Revue belge de philologie et d'histoire* 36.1 (1958), p. 72-95.

bien plus volontiers à l'image d'une Âme qui se refléterait dans la matière comme en un miroir déformant⁴¹, ou comme des rayons de lumière produisant eux-mêmes leur propre lumière sur le corps⁴².

Tout ceci doit nous rendre prudent quant à la question d'une *descente* de l'Âme dans le corps : il serait erroné de prendre l'image trop littéralement et de s'imaginer une nature corporelle distincte de l'Âme dans laquelle celle-ci serait descendue, même de toute éternité⁴³. La « descente » de l'Âme est en fait à la fois la génération et l'illumination formatrice de ce qui sera le corps et le monde⁴⁴. Ce qui est ici à souligner est la nécessité de cette démiurgie : « de même, il ne fallait pas que les âmes soient sans qu'apparaisse aussi ce qui naîtrait d'elles »⁴⁵. Elle est en outre, à supposer la pertinence d'une telle distinction, conforme à la nature (κατὰ φύσιν) ; si tel devait ne pas être le cas, le monde intelligible serait mauvais et cause pour ce monde de maux antérieurs à lui, ce que Plotin peut aisément considérer comme absurde en une métaphysique platonicienne, et que l'on peut de toute façon admettre comme désespérant en plus d'être problématique⁴⁶. L'Âme opérerait donc par une naturelle nécessité la génération et formation du

⁴¹ On peut se référer à la très utile recension des métaphores opérée par R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningue, Wolters, 1965, 14-17.

⁴² *Ibid.*, p. 49-57.

⁴³ Plotin critique cette conception en II, 9 [33], 17, 47-55 ; voir aussi J. LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin : Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992, 174-176.

⁴⁴ D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique, op. cit.*, p. 39-41 ; nous pensons pouvoir considérer avec lui avec lui que c'est la matière qui est générée et informée, mais il serait possible de maintenir l'argument même si on choisissait de la voir comme un principe extérieur déjà présent (mais vide alors de détermination et en cela obscur) avec J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: L'énigme résolue ? », *Quaestio* 7 (2007), 123-164.

⁴⁵ IV, 8 [6], 6, 6-7 : τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ψυχὰς ἔδει μόνον εἶναι μὴ τῶν δι' αὐτὰς γενομένων φανέντων.

⁴⁶ II, 9 [33], 12, 32-38.

monde sensible, source de ses maux. Est-ce à dire que les maux sont définitivement nécessaires pour l'Âme ?

Bien sûr, on ne peut pour répondre manquer de citer la conclusion du traité IV, 8 [6], dont l'éclaircissement occupera la suite de ce chapitre :

Toute âme a quelque chose (τι) d'inférieur orienté vers le corps, et quelque chose de supérieur orienté vers l'Intelligence. L'âme universelle, par sa partie orientée vers le corps, organise l'univers en le dominant sans peine parce que ce n'est pas par un raisonnement, comme nous, mais par l'Intelligence, comme l'art qui ne délibère pas, que sa partie orientée vers le bas organise l'univers. Mais celles qui se trouvent dans une partie de l'univers, elles ont aussi des parties : d'une part l'organisatrice, à cet égard elles sont occupées par la sensation et la perception et reçoivent beaucoup de souffrances et de troubles contre nature, et les parties dont elles s'occupent sont déficientes et entourées de beaucoup d'autres choses, elles sont influencées par nombre d'entre elles, et y prennent plaisir, et le plaisir les trompe. Mais l'autre est insensible à ces plaisirs éphémères, et avance de façon stable⁴⁷.

On y distingue d'abord la réponse classique du plotinisme : l'Âme ne descend pas tout à fait dans le corps, mais il y a un « quelque chose » qui tend vers l'intelligible, et un autre qui tend vers le sensible. La même idée se retrouve en d'autres traités⁴⁸. On peut y voir des

⁴⁷ IV, 8 [6], 8, 11-23 : Πάσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως, ὅτι μὴδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῶ, ὡς ἡ τέχνη οὐ βουλευέται τὸ κάτω αὐτῆς κοσμοῦντος ὃ τι ὅλου. Αἱ δ' ἐν μέρει γινόμενα καὶ μέρους ἔχουσι μὲν καὶ αὐταὶ τὸ ὑπερέχον, ἄσχολοι δὲ τῇ αἰσθήσει καὶ ἀντιλήψει πολλῶν ἀντιλαμβανόμενα τῶν παρὰ φύσιν καὶ λυπούντων καὶ ταραττόντων, ἅτε οὐ ἐπιμέλονται μέρους καὶ ἐλλειποῦς καὶ πολλὰ ἔχοντος τὰ ἀλλότρια κύκλω, πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται· καὶ ἡδεταὶ δὲ καὶ ἡδονὴ ἠπάτησε. Τὸ δὲ ἐστὶ καὶ ἀνήδονον ὃν τὰς προσκαίρους ἡδονάς, ἡ δὲ διαγωγὴ ὁμοία. La référence à l'art est une citation de la *Physique*, 199b28.

⁴⁸ Mais dans des contextes moins clairs car polémique (II, 9 [33], 2, 5-8) ou allégorique (tout ce qui est à propos du démon personnel dans le petit traité III, 4 [15]).

« parties », mais seulement à condition de ne pas substantialiser ces parties, de ne pas les rendre plus réelles qu'elles ne sont. Il y a certes une multiplicité d'âmes au sens où l'âme universelle peut se fragmenter en autant d'âmes qu'il y a de corps dans l'univers, mais il n'y a pas deux âmes pour un même objet, et nous ne voyons pas bien en quoi pourraient consister des divisions réelles d'une âme⁴⁹. Cela ne doit bien sûr pas empêcher d'utiliser le commode vocabulaire des parties, mais à condition de garder à l'esprit qu'il s'agit là d'actes distinguables plus que de divisions réelles⁵⁰. C'est ainsi que l'Âme à la fois descend au sens où elle forme et organise le monde corporel, et à la fois reste hors d'atteinte de ses troubles⁵¹. Plotin n'aurait-il dès lors pas dû dire que l'Âme ne descend pas du tout mais organise le monde à distance ? Il aurait ainsi évité un malentendu, mais seulement en en causant un autre : le monde ne s'éloigne jamais vraiment de ses principes, qui lui sont toujours présents ; il n'y a pas, comme on l'a vu au chapitre 2, de rupture de continuité ontologique, et l'Âme ordonne le monde en y étant présente quoique distincte⁵².

La « descente » de l'Âme dans le corps se ramène donc à l'acte d'illumination par lequel celui-ci est généré et organisé comme tel. Cela doit nous rappeler quelque chose : c'est presque ainsi que nous avons défini le « nous » au chapitre 1, en y ajoutant cependant l'envers ascendant de l'ἀντίληψις. Celui-ci est mobilisé dans le passage traduit ci-dessus, il s'agit de la perception qui trouble le ministère des âmes particulières. Si ce ministère est, aux côtés de la perception, ce qu'est le « nous », nous pouvons en tirer la conclusion triviale que le

⁴⁹ Et il en va probablement de même pour Plotin, puisqu'il affirme comme on l'a vu que l'Âme est sans parties, cf. IV, 7 [2], 14, où il limite la tripartition de la *République* à des contingences du devenir rejetées lors de la purification.

⁵⁰ Plotin s'en explique d'ailleurs clairement en IV, 3 [27], 2.

⁵¹ I, 1 [53], 12.

⁵² Comme y insiste justement, en mobilisant plusieurs passages, J. LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin, op. cit.*, p. 157-173 ; il ne nous semble cependant pas découler de ces exemples que l'on doive renoncer à la doctrine de l'émanation, comme il l'affirme.

« nous » est troublé par ses perceptions. Cela rend cependant notre problème d'autant plus aigu : si nous sommes la descente de l'Âme (ou de certaines âmes) dans le corps, la remontée n'est-elle pas suicide ? Il nous faudra examiner la question. Mais venons-en d'abord au rapport entre l'information du corps et le trouble qu'il cause, c'est-à-dire au lien entre les deux dimensions de la descente que nous sommes.

Le souci du corps

Comme c'est bien du « nous » et de sa fuite que nous traitons ici, distinguons au sein de l'Âme entre l'âme du monde et celles de parties de monde, en l'occurrence prenons celles qui gouvernent les corps, ou plus précisément les ζῶα. Que peut-on dire de l'acte d'organisation de corps particuliers qui est celui de nos âmes ?

[La démiurgie peut soit se passer sans problème, soit] comme c'est le cas pour nos âmes, qui, pour administrer des corps inférieurs (à l'univers), doivent plonger davantage en eux, si elles veulent les maîtriser, puisque qu'ils sont tantôt dispersés et tantôt ramenés à leur place – alors qu'à l'échelle de l'univers tout est à sa place par nature – et ont besoin d'une providence plus grande et plus sujette au trouble, car beaucoup de choses leur arrivent de l'extérieur, toujours menacés, ils ont besoin d'une aide constante, dans leur grande détresse⁵³.

Notre corps n'est pas le seul dans un univers qui, comme nous l'avons vu, ne peut être entièrement dépourvu de souffrance de par sa nature même. Pris dans sa totalité, il est aussi bien réglé qu'il peut

⁵³ IV, 8 [6], 2, 7-14 : ὡς ἡμέτεροι ψυχὰι ἴσως, ἃς ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναμι, εἶπερ ἔμελλον κρατήσῃν, σκεδασθέντος μὲν ἂν ἐκάστου καὶ πρὸς τὸν οἰκείον τόπον φερομένου – ἐν δὲ τῷ παντὶ πάντα ἐν οἰκείῳ κατὰ φύσιν κείται – πολλῆς δὲ καὶ ὀχλώδους προνοίας δεομένων, ἅτε πολλῶν τῶν ἀλλοτριῶν αὐτοῖς προσπιπτόντων ἀεὶ τε ἐνδείαι συνεχομένων καὶ πάσης βοηθείας ὡς ἐν πολλῇ δυσχεραίᾳ δεομένων.

l'être et a ainsi une certaine stabilité, mais pris partiellement il est tumultueux et exige un soin constant de la part de chacune de ses parties, et ce n'est que la somme de ces soins qui peut créer une harmonie d'ensemble. Reste que le « nous » n'est pas l'illumination de l'univers total mais seulement d'une partie, en l'occurrence notre corps. Plotin parle ici de choses bien prosaïques, notamment les besoins physiologiques élémentaires, dont la satisfaction n'est jamais garantie, et ne peut l'être que par le soin attentif de l'âme à travers le « nous ». On peut aisément y ajouter la foule de problèmes plus complexes liés à la situation, quelle qu'elle soit, de chaque corps particulier. La conservation même de nos corps, mais aussi le fait qu'ils se trouvent à *leur place* dépend de la providence permanente exercée par chaque âme à travers le « nous » sur le corps.

Quelle différence avec l'action de l'âme universelle ? « Le souci pour le tout est double : d'une part, le souci universel l'organise avec une maîtrise royale libre d'inquiétude ; de l'autre, le souci particulier, comme un tâcheron⁵⁴, unit l'action à son résultat, s'étant rempli de sa nature. »⁵⁵ Comme le tâcheron, l'âme particulière a pour son corps un souci dont la particularité exige une confrontation laborieuse aux détails, le règlement de petits problèmes qui n'en sont pas moins urgents et incontournables. Le « nous » est ainsi beaucoup plus attaché, dans le processus de providence qui le caractérise, aux idiosyncrasies du corps, et cet attachement est indispensable au bon déroulement de son office. Il en vient à partager d'une certaine façon ses plaisirs et peines. En effet, si notre âme est partielle, comment peut-elle adapter

⁵⁴ C'est-à-dire comme un homme qui ne dispose pas d'esclaves ou de subordonnés d'aucune sorte pour faire le travail à sa place, sans pour autant être lui-même un esclave ou un salarié : il doit travailler pour lui-même, position marginale dans le contexte gréco-romain ; cf. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996 [1843], s. v. αὐτουργός.

⁵⁵ IV, 8 [6], 2, 26-30 : Διττή γὰρ ἐπιμέλεια παντός, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίαι βασιλικῆ, τὸ δὲ καθέκαστα ἤδη αὐτουργῶντι ποιήσει συναφή τῇ πρὸς τὸ πραττόμενον τὸ πρᾶπτον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιπλάσα.

sa providence aux contingences (quand même il y aurait nécessitarisme total, la partialité de chaque âme lui ferait tout de même apparaître les événements comme contingents) rencontrées par le corps qu'elle gouverne ? Le gouverneur a besoin de rapports réguliers pour faire son office, et dans le cas du « nous », il transmet à la fois les ordres et les rapports, ou plutôt il les *est*, exercice de l'âme plutôt qu'hypostase intermédiaire. C'est là qu'intervient la seconde dimension du « nous », celle de la perception : inséparable de l'illumination, elle en est le revers en ce qu'elle est le témoin de son efficacité. « Lorsque deux choses en veulent être une seule, puisqu'elle use d'une unité étrangère que le devenir ne laisse pas être stable, il y a douleur »⁵⁶. Les contingences du monde et la situation particulière de chaque corps, c'est-à-dire le résultat de l'imperfection ontologique du niveau de réalité inférieur à l'Âme, font que l'illumination rencontre des résistances, cette résistance est ce que nous appelons la douleur. À la résistance ontologique correspond ainsi un corrélat qu'on serait tenté d'appeler psychologique, bien qu'à proprement parler ce soient le « nous » et le ζῶον qu'il génère qui sont les sujets de la douleur. À partir de cette approche de la douleur, on peut en esquisser une définition, et dans la foulée faire de même pour le plaisir : « Cela est donc ce que l'on dit être plaisir et douleur : la douleur est la conscience de l'éloignement du corps privé de l'influence de l'âme ; le plaisir est la conscience de l'influence de l'âme sur le ζῶον au sein du corps, rétablie dans son harmonie »⁵⁷.

On peut ainsi relativiser la dimension déplorable ou tragique de la chute de l'âme dans le corps : certes, le lien est tel que son affaiblissement provoque la douleur, mais aussi que son renforcement est source de plaisir. Nous devons tenir compte de cet aspect du problème avant

⁵⁶ IV, 4 [28], 18, 25-27 : Ὅταν δὲ δύο ἐθέλη ἓν εἶναι, ἐπακτῷ χρησάμενα τῷ ἓν ἐν τῷ οὐκ ἔασθαι εἶναι ἐν τὴν γένεσιν εἰκότως τοῦ ἀλγεῖν ἔχει.

⁵⁷ IV, 4 [28], 19, 1-4 : Τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον ἡδονὴν τε εἶναι καὶ ἀλγηδόνα, εἶναι μὲν ἀλγηδόνα γνῶσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γνῶσιν ζῶου ἰνδάματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὐ.

de préjuger comme un axiome que Plotin devrait vouloir viser un arrachement complet, sinon du corps, au moins des réalités politiques et mondaines⁵⁸. Il est vrai que le corps, et l'âme pris séparément sont impassibles⁵⁹, mais c'est là une hypothèse par impossible : le corps, généré éternellement par l'action de l'âme, n'est rien sans elle, et elle ne peut faire autrement que le générer, puisque c'est cela qui est conforme à sa nature⁶⁰. Il faudrait, pour rester consistant avec un tel préjugé, attribuer à Plotin un dolorisme qui nous semble hors de propos : si l'on veut que Plotin recherche inconditionnellement la séparation de l'âme et du corps, alors même qu'il affirme que la conscience de cette séparation est la douleur, il faut conclure qu'il considère cette douleur comme souhaitable, ou du moins comme un dommage collatéral négligeable ; un tel geste reste à trouver dans les *Ennéades*.

Il n'en reste pas moins vrai que le corps particulier offre une résistance qui limite l'action de l'âme, qui force son illumination et sa perception à se particulariser pour s'adapter à lui, et ainsi à en limiter tant la puissance et l'étendue que la sérénité et le plaisir⁶¹ : il y a là ce qu'on pourrait nommer une aliénation mineure de l'âme au corps⁶². Tous ne

⁵⁸ Le passage issu de IV, 8 [6], 2 que nous avons traduit plus haut est ainsi interprété par B. FLEET, *Ennead IV.8, op. cit.*, p. 105-106, plus précisément comme exhortant à renoncer à la seconde forme de souci, inférieur et dirigé vers les problèmes particuliers, pour lui préférer la première forme, celle exercée par l'âme du monde. Le passage témoignerait ainsi du dédain de Plotin pour les affaires politiques.

⁵⁹ IV, 4 [28], 18, 19-25; cf. *Philèbe*, 35d pour le corps.

⁶⁰ On l'a vu plus haut. Cela n'implique cependant pas que cette illumination du corps soit involontaire, puisqu'il faudrait attribuer à l'Âme une volonté contre nature. Il doit plutôt s'agir là d'une nécessité voulue, d'une volonté de choix accompagnant une nécessité interne, comme l'explique D. O'BRIEN, « Le volontaire et la nécessité : Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 167 (1977), p. 401-422.

⁶¹ IV, 8 [6], 4 & VI, 4 [22], 15.

⁶² Avec G. GURTLER, « Plotinus and the Alienation of the Soul », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism, op. cit.*, p. 221-234.

sont pas égaux, et ainsi y a-t-il des disparités dans la résistance offerte par chaque corps à l'action de l'âme, ne serait-ce, là encore, qu'en raison de sa situation spatiale et temporelle. Certaines situations nécessitent davantage de souci et d'application pour garder le corps en état de fonctionnement que d'autres, il s'agit là d'une constatation empirique élémentaire. Plus le corps offre de résistance, plus il exige de travail pour être illuminé, c'est-à-dire d'attention à ses problèmes ; la sensibilité aux plaisirs et aux douleurs croît à mesure que la résistance à la maîtrise de l'âme est forte, en d'autres termes que le « nous », à savoir cette maîtrise même, est faible. « Qu'il jouisse ou souffre nous importe, et plus nous sommes faibles, moins nous nous en détachons »⁶³. Là nous semble suggérée une relation pertinente pour qui entend se libérer des souffrances : la force qui est ici visée est celle permettant de n'être pas attaché aux souffrances du corps. C'est plus facile à dire qu'à faire, puisque la perception des souffrances est précisément le revers de l'illumination du corps par l'âme que constitue le « nous ». Y a-t-il dès lors à distinguer entre l'acte du « nous » et son attachement au corps dont il est providence ?

Aliénation et oubli

La fin du traité IV, 8 [6], traduite plus haut, évoque des « troubles contre nature » et un plaisir qui « trompe ». Il ne peut être question des douleurs et plaisirs qui accompagnent nécessairement l'illumination du corps par l'âme, puisque nous avons vu qu'elle était tout à fait conforme à la nature. À quoi correspondent donc ces troubles ? Y aurait-il des illuminations, c'est-à-dire des « nous », contre nature ? Un début de réponse pourrait être trouvé en VI, 4 [22]. Après une analogie avec une foule agitée venant troubler les délibérations d'une assemblée, Plotin y conclut :

⁶³ IV, 4 [28], 18, 15-17 : Διὸ καὶ ἡδομένου καὶ ἀλγούντος μέλει, καὶ ὄσω ἀσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὄσω ἑαυτοὺς μὴ χωρίζομεν.

Ainsi sont les maux pour l'homme ayant en lui une foule de plaisirs, de désirs et de craintes et se laissant dominer par une telle foule. Mais s'il soumet cette masse et revient à celui qu'il était auparavant, il vit selon lui et il l'est, donnant au corps ce qu'il lui donne comme à un autre que lui-même. Et quant à celui qui vit parfois ainsi, et parfois autrement, il est le résultat du mélange entre son bien et un mal étranger⁶⁴.

Les passions ici mentionnées sont la cause des maux, et même de maux *étrangers* (κακοῦ ἐτέρου), par opposition à un bien qui appartient (ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ) à l'homme dont on parle. Comment comprendre cette opposition ? Elle est mobilisée dans un autre contexte argumentatif, lorsqu'il s'agit d'expliquer le fait que la maladie se manifeste à nous vivement tandis que la santé passe inaperçue tant qu'elle n'est pas menacée : c'est que celle-ci est notre *propre* (οἰκείου), elle nous est unie, là où la maladie nous est *étrangère* (ἀλλότριον, ἕτερον), comme surajoutée à notre état normal⁶⁵. On peut ainsi distinguer au sein même de l'illumination du « nous », c'est-à-dire au sein d'une vie corporelle en un monde agité, des aspects qui nous sont propres et d'autres qui nous sont étrangers : les premiers témoignent d'une bonne providence de l'âme, adéquate à la nature du corps, les seconds des troubles qui sont le dysfonctionnement de cette providence ; notre propre est notre bien, et les maux nous sont étrangers⁶⁶. Ainsi, les passions qui viennent gêner la bonne gestion du corps par la providence de l'âme, c'est-à-dire qui ne viennent pas seulement assister cette providence à travers la perception mais bien l'entraver, sont étrangers au « nous »⁶⁷.

⁶⁴ VI, 4 [22], 15, 32-40 : Τοῦτο δὲ καὶ ἀνθρώπου κακία αὐτῷ ἔχοντος δῆμον ἐν αὐτῷ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων κρατησάντων συνδόντος ἑαυτὸν τοιοῦτου ἀνθρώπου δῆμῳ τῷ τοιοῦτῳ· ὃς δ' ἂν τοῦτον τὸν ὄχλον δουλώσῃται καὶ ἀναδράμῃ εἰς ἐκείνον, ὅς ποτε ἦν, κατ' ἐκείνον τε ζῆ καὶ ἔστιν ἐκείνος διδοὺς τῷ σώματι, ὅσα δίδωσιν ὡς ἐτέρῳ ὄντι ἑαυτοῦ· ἄλλος δὲ τις ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ ἄλλως ζῆ, μικτὸς τις ἔξ ἀγαθοῦ ἑαυτοῦ καὶ κακοῦ ἐτέρου γεγεννημένος.

⁶⁵ V, 8 [31], 11, 27-28.

⁶⁶ R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World, op. cit.*, p. 79-93.

⁶⁷ La distinction entre degrés d'attachement recouvre partiellement celle

Il n'en faut pas conclure à l'inexistence de la souffrance : le « nous » l'expérimente assez, de façon plus moins régulière selon sa situation. Pour étrangère qu'elle soit, elle n'est cependant pas sans effet. En quoi consiste-t-elle ? Pour le dire, Plotin fait appel à des métaphores que nous pensons être désormais à même de comprendre.

Alors, elles (les âmes particulières) accordent davantage d'attention aux besoins des corps illuminés, comme des pilotes qui s'enchaînent à leurs bateaux secoués par la tempête, ayant un si grand souci de leurs navires qu'ils ne se rendent pas compte qu'ils se négligent au point de souvent risquer d'être entraînés avec l'épave de leurs navires, et c'est ainsi que les âmes sombrent elles-mêmes avec les corps. Elles sont retenues, attachées par des liens magiques, enchaînées par leur souci de la nature⁶⁸.

Le bon pilote est attentif aux signes de vigueur ou de faiblesse de son navire, et peut même se réjouir ou être déçu du vent et des marées, mais c'est une chose d'être en empathie avec son bateau pour le diriger au mieux, une autre de s'y attacher au point de sombrer avec lui, à cause de chaînes malvenues auxquelles on n'a pas à se lier. Il y a là inversion du rapport naturel du maître et de l'outil, et il en va de même pour l'âme qui illuminerait un corps avec tant de souci pour lui qu'elle s'y abîmerait. C'est ainsi que Plotin réinterprète le mythe de Narcisse :

proposée par B. COLLETTE, « Becoming a part : The case of attachment in Plotinus », dans J. F. FINAMORE et R. M. BERCHMAN, *Conversations Platonic and Neoplatonic : Intellect, Soul and Nature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011, p. 115-130, dont la présente section peut être lue comme une tentative d'en tirer les conséquences éthiques, en particulier celles liées à notre question de la fuite.

⁶⁸ IV, 3 [27], 17, 21-28 : Εἶτα δεομένων τῶν ἐλλαμπομένων πλείονος φροντίδος, ὥσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλεόν τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεύειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρησαν τὸ πλεόν καὶ αὐταὶ καὶ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθησαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς, σχεθεῖσαι φύσεως κηδεμονίαι.

trop attaché à son reflet – la beauté corporelle – et plus assez à ce dont c'était le reflet – la beauté psychique et intelligible – il fut emporté par le courant des corps et y disparut, comme un Ulysse qui aurait succombé aux charmes de Circé⁶⁹. C'est ainsi que l'on peut mieux comprendre l'image de la génération des corps par les âmes comme se produisant par l'intermédiaire du « miroir de Dionysos » du mythe orphique⁷⁰ : l'illumination se fait par la vision de l'âme de son propre reflet, à savoir le corps lui-même. Par son statut de reflet, il présente toujours le danger implicite d'être pris pour le modèle, et ainsi recherché et soigné pour lui-même plutôt qu'en tant que reflet⁷¹. Le reflet exerce une fascination, une attirance *magique*, et c'est ainsi qu'on peut comprendre le « plaisir trompeur » de IV, 8 [6] : il y a dans le reflet une constante tentation de le prendre pour plus réel qu'il n'est⁷². S'il y a une dimension tragique à trouver dans la descente de l'âme dans le corps chez Plotin, c'est cela : l'âme particulière ne peut illuminer le corps qu'en générant du même coup le risque de s'y plonger, c'est-à-dire la possibilité de sa faiblesse⁷³.

Bien sûr, la limite précise entre un souci correctement pondéré du corps et un soin excessif et donc nocif est difficile à tracer, sinon

⁶⁹ I, 6 [1], 8, 17-21 ; cf. aussi V, 8 [31], 2, 34-35.

⁷⁰ IV, 3 [27], 12, 1-5.

⁷¹ Ce risque est déjà explicité dans l'exégèse proposée par J. PÉPIN, « Plotin et le miroir de Dionysos : Enn. IV, 3 (27), 12, 1-2 », *Revue Internationale de Philosophie* 92 = 24.2 (1970), p. 304-320 ; P. HADOT, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13 (1976), p. 81-108, a en outre raison de préciser qu'il s'agit d'un oubli de l'intelligible, mais selon nous tort de s'y restreindre et de considérer qu'il s'agirait là d'une admiration de soi-même par l'âme au détriment de l'intelligible : il y a, comme la métaphore du navire le montre, oubli de l'intelligible *et* de l'âme elle-même dans le souci excessif du corps.

⁷² IV, 4 [28], 43, paragraphe commenté à ce propos par R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World, op. cit.*, p. 120-125.

⁷³ Nous rejoignons ainsi, quoique par des chemins fort différents, la conclusion de D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique, op. cit.*, p. 42-49.

lorsque l'excès est total et irrémédiable : il y a alors dissolution du « nous » puisque sombre le navire. Cette direction est celle de la matière, c'est-à-dire du non-être, mais aussi, dans l'intervalle, celle d'une Nature inerte, où la conscience est toujours plus faible et diffuse, et qui se laisse mal approcher par des raisonnements : la dissolution de l'illumination et ainsi de l'intelligibilité dont elle est porteuse est progressive et continue⁷⁴. Puisque le « nous » dont nous traitons ici est sujet à plus ou moins de souffrances de par sa position dans le monde, il doit se trouver quelque part dans ce continuum de ce qu'on peut appeler une aliénation majeure au monde⁷⁵. Pour le dire encore plus précisément : le « nous » en tant que sujet initial de la fuite doit forcément se trouver dans l'intervalle précaire d'une illumination partielle, menacée et plus ou moins aliénée (au sens majeur) au souci du corps⁷⁶, mais il est aussi forcément en mesure de réduire voire d'éliminer cette aliénation majeure par une prise de conscience plus claire de sa condition d'illumination du corps, et ainsi de la nécessité de son aliénation mineure, à savoir le souci perceptif non destructeur pour le corps illuminé. En effet, comme le suggère le passage du traité VI, 4 [22] traduit ci-dessus, si l'on voit quelque chose comme étant distinct de soi, on ne lui est pas uni⁷⁷. On commence à mieux comprendre la dimension non spatiale de la séparation.

Le suicide

Une ombre plane encore sur l'argumentation. Si l'âme est immortelle et si tous nos problèmes viennent en définitive du lien avec le

⁷⁴ Sur ce pôle infra-conscient de la matière et de la Nature, voir J. LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin*, *op. cit.*, p. 111-118.

⁷⁵ G. GÜRTLER, « Plotinus and the Alienation of the Soul », *art. cit.*

⁷⁶ C'est la caractérisation de la condition humaine proposée par N. BALADI, « Origine et signification de l'audace chez Plotin », dans P. M. SCHUHL et P. HADOT, *Le néoplatonisme*, *op. cit.*, p. 89-99.

⁷⁷ Cf. V, 8 [31], 11, 19-24 où le même argument est appliqué au Beau.

corps, dont il faut s'occuper soigneusement au point de toujours risquer de s'y aliéner voire de s'y dissoudre, pourquoi ne pas sevrer le lien de la façon la plus directe et la plus simple ? La question du suicide chez Plotin divise depuis bien longtemps les commentateurs ; examinons-en du moins l'aspect qui nous intéresse pour notre propre enquête.

Le court traité *Sur le retrait raisonnable* (I, 9 [16]) est consacré à ce qui semble être une plaidoirie contre la tentation du suicide. Cependant, en d'autres traités, Plotin semble le considérer comme une solution envisageable : quand la vie unie au corps est mauvaise, c'est la mort qui est un bien⁷⁸, et ainsi Plotin propose-t-il cette voie aux gnostiques ennemis du monde⁷⁹, et l'envisage-t-il de façon plus générale dans certains cas sans issue⁸⁰. Comment concilier ces positions ? On peut bien sûr mobiliser un argument évolutionniste : Plotin, d'abord intransigent sur la question, aurait nuancé sa position avec le temps et surtout avec la douloureuse maladie qui l'a frappé dans ses dernières années⁸¹. Cependant, imputer un changement de position sur une question aussi lourde de conséquence à un simple accident individuel qui ne s'accompagnerait d'aucune justification doctrinale nous semble un sacrifice méthodologique à éviter autant qu'il est possible. On peut ainsi y voir une concession toute rhétorique : la voie du suicide est en

⁷⁸ I, 7 [54], 3, 18-22 ; nous avons traduit ces lignes dans la sous-section intitulée « Mal », *supra*.

⁷⁹ « Si vous êtes là volontairement, pourquoi vous plaindre de ce que vous êtes libres de quitter, vous permettant de vous en libérer, s'il ne vous convient pas ? » (II, 9 [33], 8, 42-43 : Εἰ δ' ἐκούσαι, τί μέμφεσθε εἰς ὃν ἐκόντες ἤλθετε διδόντος καὶ ἀπαλλάττεσθαι, εἴ τις μὴ ἀρέσκειοι;) ; le contexte est cependant polémique, et l'invective dès lors peut-être seulement rhétorique, quoique inhabituellement agressive.

⁸⁰ « Mais s'il est emmené comme prisonnier de guerre, "une issue t'est laissée", s'il n'est plus en mesure d'être heureux. » (I, 4 [46], 7, 31-32 : Ἄλλ' εἰ αἰχμάλωτος ἄγοιτο, πᾶρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι, εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν.) ; l'expression est tirée du discours de Diomède refusant la retraite proposée par Agamemnon, cf. *Illiade*, IX, 43.

⁸¹ C'est la thèse défendue par K. MCGROARTY, « Plotinus on Eudaimonia », *Hermathena* 157 (1994), p. 103-115.

principe toujours ouverte, mais aucune âme raisonnable ne l'envisagera jamais sérieusement puisque aucune situation ne peut être assez désespérée pour la justifier⁸². Toutefois, ce serait négliger la réserve que Plotin émet vers la fin du traité I, 9 [16] : le suicide est à éviter « tant qu'il n'est pas, nous l'affirmons, nécessaire »⁸³. De plus, il est difficile d'admettre une telle impossibilité si l'on tient compte de ce qui est dit un peu plus loin dans le traité I, 4 [46], après avoir décrit la vie du sage comme conversion vers l'Un :

Ceci doit donc être assez pour atteindre son but, et pour les autres choses, il passera de l'une à l'autre comme de lieu en lieu, ne faisant aucun progrès vers le bonheur à partir de ces lieux, mais considérant les choses répandues autour de lui comme propres à ce qu'il réside à un endroit ou l'autre, lui donnant les choses qu'il peut selon son besoin, mais étant lui-même autre, ne s'interdisant pas de le quitter, et prêt à le quitter au moment que sa nature rendra opportun, *étant d'ailleurs lui-même maître de décider à ce propos*⁸⁴.

Même l'homme heureux, tourné vers l'Un, peut être amené, sans rien perdre de son statut, à envisager le suicide. Le moment de quitter le corps viendra de toute façon, mais le sage peut en être le bras lorsqu'il le reconnaît. Il y aurait donc bel et bien des situations, peut-être celle du prisonnier de guerre, qui constituent de telles distractions pour le « nous » que le progrès vers le bonheur et l'Un n'est plus possible, et où le suicide est donc la meilleure chose à faire⁸⁵. Dans les termes que

⁸² C'est l'interprétation de J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 174-177.

⁸³ I, 9 [16], 17 : εἰ μή, ὥσπερ φάμεν, ἀναγκαῖον.

⁸⁴ I, 4 [46], 16, 13-20 : Τοῦτο οὖν δεῖ ἔχειν μόνον πρὸς τὸ τέλος, τὰ δ' ἄλλα ὡς ἂν καὶ τόπους μεταβάλλοι οὐκ ἐκ τῶν τόπων προσθήκην πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν ἔχων, ἀλλ' ὡς στοχαζόμενος καὶ τῶν ἄλλων περιεχόμενων αὐτόν, οἷον εἰ ὡδί κατακείσεται ἢ ὡδί, διδούς μὲν τοῦτω ὅσα πρὸς τὴν χρεῖαν καὶ δύναται, αὐτὸς δὲ ὢν ἄλλος οὐ κωλυόμενος καὶ τοῦτον ἀφείναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τοῦ βουλευσασθαι περὶ τούτου. Nous soulignons.

⁸⁵ C'est ce que constate J. DILLON, « Singing without an Instrument : Plotinus on Suicide », *Illinois Classical Studies* 19.1 (1994), p. 231-238.

nous avons proposés dans ce chapitre, l'aliénation majeure deviendrait à ce point importante que la mort serait un moindre mal devant le risque de pénétration toujours plus dissolvante et oublieuse dans le corps, et peut-être l'occasion de repartir sur de meilleures bases.

Nous aimerions toutefois apporter une petite nuance à cette lecture : l'argument du traité I, 9 [16] portait effectivement sur la possibilité de progrès⁸⁶, et c'est ainsi qu'il faut comprendre les réserves plotiniennes sur le suicide. Le suicide ne mènera qu'à un changement de corps, et l'âme n'aura fait que rompre le lien à ce corps (l'aliénation mineure particulière) plutôt que la possibilité d'attachement nocif à tout corps (l'aliénation majeure source du problème)⁸⁷ ; et il faut en outre craindre, s'il est fait par douleur ou passion, qu'il soit contre-productif, puisque consacrant d'autant plus cette aliénation majeure⁸⁸. C'est ainsi que nous comprenons la position plotinienne quant au suicide : en lui-même il est inefficace, il ne fait ni progresser ni régresser, puisqu'il ne constitue en définitive qu'un déplacement spatial ou spatio-temporel ; l'âme illuminera un autre corps. Comme tout acte neutre, il peut donc être utilisé à mauvais escient, et ainsi en va-t-il de celui qui met fin à ses jours par rancœur contre son sort, ou même par espoir de régler d'un coup tous ses problèmes : une telle attitude échoue à comprendre l'ordre de l'univers, sa justice et ses principes, et ne mène donc à rien, voire augmente le malheur. Au contraire, on peut imaginer des situations où le suicide ne permettra certes pas en lui-même un progrès, mais mènera à une situation plus féconde et propice à ce progrès. Très prosaïquement, on peut cependant concevoir que ce soit un pari risqué : une réincarnation prend du temps et, en l'absence d'une étroite familiarité avec les lois de la sympathie universelle, se révèle imprévisible dans ses résultats. Telle nous semble donc la position de Plotin, qui ne nécessite pas de supposer une curieuse rhétorique ou un changement d'avis lié à ses propres souffrances : le suicide est en lui-même inefficace pour régler les problèmes d'aliénation de l'âme

⁸⁶ I, 9 [16], 17-19.

⁸⁷ I, 9 [16], 3-4.

⁸⁸ I, 9 [16], 8-11.

au corps (et donc la souffrance du « nous »), mais peut être la naturelle destinée d'un corps et même avoir des résultats souhaitables ; mal mobilisé il peut cependant causer plus de mal que de bien. C'est donc une piste relativement peu féconde pour la fuite, puisque dans le meilleur des cas il ne peut en être qu'un auxiliaire mineur.

III. Vouloir le détachement

L'exclusion du suicide comme solution inefficace voire parfois dangereuse pour le progrès du « nous » et sa quête du bonheur ou du moins de la libération des souffrances n'est pas sans conséquence. En effet, si l'on revient à notre second paradoxe, qui a pu lancer le questionnement de ce chapitre, on se souvient qu'il nous fallait expliquer quel motif aurait le « nous » de vouloir une exigeante fuite du monde qui mènerait à une profonde altération, voire à une dissolution, de ce qu'il est. Le tableau des épreuves et des souffrances de ce monde eut pu constituer une réponse, bien qu'elle donnât à la pensée plotinienne une coloration de déception, mais elle n'est plus acceptable telle quelle : un choix guidé par la passion ne permet pas de se libérer des passions, c'est l'un des arguments contre le suicide. Où donc chercher la volonté de mener à bien la fuite ? Nous proposons de terminer ce chapitre par la recherche de la source de cette volonté, non plus sur le plan ontologique, mais au point de vue subjectif du « nous », car c'est seulement ainsi que le paradoxe pourra être résolu. Une telle clarification permettra de préciser la forme que devra prendre la réponse plotinienne, en attendant d'examiner son contenu.

L'exemple

Il ne faut cependant pas conclure que tout choix que l'on fait suite à des passions échouera à les vaincre, car il faut bien les avoir connues pour désirer s'en détacher. Le suicide était une solution inefficace dans la mesure où il consacrait un attachement déplacé et excessif au corps,

par la destruction même de l'objet de l'attachement, geste de désespoir. Or, nous l'avons vu, la source des maux est au moins autant l'attachement lui-même que son objet ; ce dernier détruit, il serait presque aussitôt remplacé, ne réglant rien. Cependant, rompre tout attachement, c'est rompre la relation de l'âme au corps, et dès lors le dissoudre, en même temps que le « nous ». C'était tout l'intérêt de la distinction entre aliénation mineure, nécessaire à la vie du corps illuminé, et majeure, négligence de l'âme par le souci excessif du corps. Cette distinction avait été permise par l'opposition de la situation de l'âme du « nous » et de celle de l'âme du Tout : celle-ci peut illuminer et organiser le monde sans être victime de passions, en raison de la perfection de ce corps total⁸⁹. L'âme illuminatrice peut donc accomplir son œuvre sans que son résultat ne lui devienne une source de souffrance. Imiter l'âme universelle apparaît donc comme un bon parti, si tant est que cela soit possible⁹⁰. Le détail de la question pourra être examiné plus tard, mais une première objection évidente porte sur le fait que notre corps n'est pas celui de l'univers, il en fait certes partie mais ne s'y identifie pas. Si c'est en vertu de la perfection de son corps que l'âme du Tout peut l'illuminer sans passion, notre âme devra s'y prendre autrement.

Reste que la sérénité sempiternelle de l'âme du Tout constitue, si l'on peut dire, un précédent attestant, pour ceux capables de la reconnaître, de la possibilité d'un tel état pour une âme. Encore faut-il en être capable, c'est vrai, et on doit alors se demander en quoi consiste cette reconnaissance. Une réponse pourrait être trouvée en passant par les autres exemples permis par ce premier paradigme de sérénité psychique. On l'a vu, la perfection et la beauté de l'âme du Tout étaient aussi et surtout la conséquence de la perfection de son illumination. Il y aurait donc à chercher la possibilité d'une imitation au moins partielle dans les belles âmes particulières. En effet,

⁸⁹ IV, 8 [6], 2, 26-28 ; nous avons traduit le passage plus haut.

⁹⁰ Comme tente de le montrer A. SMITH, « Action and contemplation in Plotinus », dans A. SMITH, *The Philosopher and Society in Late Antiquity : Essays in honour of Peter Brown*, Londres, Classical Press of Wales, 2005, p. 65-72.

Il est évident que ce qu'on cherche, la beauté, n'est pas dans la grandeur physique, qu'il s'agisse de la beauté dans les savoirs, dans les mœurs ou de façon générale dans les âmes ; il y a en vérité surtout beauté de cela, lorsqu'on y voit et admire la sagesse (φρόνησις), non en regardant le visage – il en serait comme une difformité – mais en dépassant toute forme et en cherchant la beauté elle-même à l'intérieur⁹¹.

L'homme sage peut donc constituer un exemple de beauté dont la rencontre est certes plus rare, mais aussi plus aisée à reconnaître, que l'âme du Tout. On peut distinguer la beauté dans son mode de vie et dans ses connaissances, mais aussi dans son corps : à moins d'un habile mensonge, la beauté extérieure ne peut être sans qu'il y ait une beauté intérieure qui la fonde⁹². Reste la possibilité de ce mensonge, mais la beauté sera néanmoins suggérée par cette absence même qui ne peut être complète, et l'artifice aura au moins le mérite de révéler la beauté qu'il simule⁹³. On en est cependant encore là au stade d'une intuition préliminaire, celle par exemple du musicien qui opère une première approche de l'intelligible par sa sensibilité aux harmonies⁹⁴. C'est peu, mais c'est le commencement d'un mouvement qui pourra ensuite se poursuivre : une fois distinguée cette beauté on pourra l'imiter en éliminant tout ce qui nous en éloigne⁹⁵.

⁹¹ V, 8 [31], 2, 35-41 : Δηλοὶ δέ, ὅτι τὸ διωκόμενον ἄλλο καὶ οὐκ ἐν μεγέθει τὸ κάλλος, καὶ τὸ ἐν τοῖς μαθήμασι κάλλος καὶ τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ ὅλως τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς· οὐ δὴ καὶ ἀληθεῖαι μᾶλλον κάλλος, ὅταν τῷ φρόνησιν ἐνίδης καὶ ἀγασθῆς οὐκ εἰς τὸ πρόσωπον ἀφορῶν – εἴη γὰρ ἂν τοῦτο αἶσχος – ἀλλὰ πᾶσαν μορφήν ἀφείς διώκης τὸ εἶσω κάλλος αὐτοῦ.

⁹² II, 9 [33], 17, 32-42.

⁹³ L'argument n'est pas développé par Plotin mais peut servir à combler la brèche laissée par un éventuel scepticisme quant à son affirmation liant le beau extérieur à l'intérieur, comme le propose J. LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin, op. cit.*, p. 49-54.

⁹⁴ I, 3 [20], 1, 19-34.

⁹⁵ I, 6 [1], 9, 7-15.

Le plaisir

Imiter l'âme du Tout et celles qui s'en rapprochent est certes plein de promesses, mais présente aussi dans le détail un point qui peut raisonnablement rebuter nombre d'entre nous. Le monde est dépourvu de souffrances et de troubles, oui, mais cette ataraxie signifie également l'extinction de tout plaisir : « comment donc ? Ressent-il comme nous ressentons ce qui se passe en nous ? Les choses conformes à la nature se passant de façon égale, il y a en lui repos. Et donc pas de plaisir »⁹⁶. L'héritage de l'idéal d'apathie s'affirme ici⁹⁷, et l'on sait les réserves qu'il peut susciter pour convaincre qui n'est pas déjà philosophe. Si le monde est dépourvu de plaisir, son imitation peut n'apparaître souhaitable qu'à une maigre fraction de gens : le prix de la fuite des souffrances apparaît comme bien lourd. Il n'est cependant pas sûr que ce soit là le dernier mot de Plotin. Certes, le monde lui-même, dans la stabilité qu'il a si on le prend dans son ensemble, est dépourvu des mouvements passionnels et donc également de la jouissance, mais ce n'est pas seulement lui qu'il s'agit d'imiter : c'est aussi et surtout son âme, et celles qui y ressemblent. Or, qu'est-ce qui caractérise l'activité de l'âme du monde ? Comme on l'a vu, c'est d'organiser son corps, c'est-à-dire le monde, « non par un raisonnement, comme nous, mais par l'Intelligence »⁹⁸. C'est bien sûr là le mouvement de conversion vers les principes, dont Plotin nous décrit parfois son terme avec les ressources que lui laissent le langage. Dans l'une de ces descriptions, on peut lire à propos d'une âme :

Retournant là-bas en hâte, en se purifiant de ses excès, se rassemblant

⁹⁶ III, 4 [15], 4, 10-12 : Τί οὖν; Συναίσθησιν ὡσπερ ἡμεῖς τῶν ἐντὸς ἡμῶν; Ἡ ὁμοίως κατὰ φύσιν ἐχόντων ἡρέμησις. Οὐδὲ ἡδονή.

⁹⁷ Voir par exemple SVF III, 474-475, brièvement commentés par A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics : A Preliminary Study*, Leyde, Brill, 1972, p. 64.

⁹⁸ IV, 8 [6], 8, 15 : μηδ' ἐκ λογισμοῦ, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ νῶ ; nous avons traduit ce passage à la fin de la sous-section intitulée « La descente », *supra*.

là auprès de son Père, elle jouit. Et ceux pour qui cet affect est incompréhensible, qu'ils se concentrent en ce monde sur les objets qu'on aime, et sur ce qu'on se trouve surtout aimer en eux, et sur le fait que ces objets d'amour mortels et dangereux, et les amours pour ces reflets, sont instables, et qu'ils ne sont pas vraiment pour nous un objet d'amour, ni le Bien, ni ce que nous cherchons⁹⁹.

La démarche ascendante a pour terme une condition dont les termes ne sont pas tant empruntés au vocabulaire de l'impassibilité ou de l'ataraxie qu'au lexique hédonique : l'âme en question *jouit* (εὐπαθεῖ), elle est en un certain *affect* (πάθημα). Bien sûr, c'est à prendre sur le registre du comme si, comme toute approche discursive des Principes supérieurs à l'Âme (l'Âme est impassible, et n'a d'ailleurs pas de père au sens usuel), mais il est remarquable que l'approche emprunte ce chemin. Celui converge jusqu'à un certain point, comme pourrait le suggérer le lexique de l'εὐπάθεια, avec la quête stoïcienne d'émotions agréables d'autant plus solides et durables qu'ancrées en une juste évaluation de leurs objets¹⁰⁰. De même à cet égard, la promesse plotinienne n'est pas seulement celle d'un abandon des plaisirs sensibles pour un état d'extinction total des passions, c'est aussi et surtout celle d'une jouissance supérieure. Si les plaisirs que nous connaissons sont puissants, malgré leur instabilité, au point de nous attacher à des objets qui nous feront souffrir, combien plus attirant doit en être le paradigme, ce qui, en nos objets de désir, en fonde le désir. C'est ainsi que l'amant – c'est-à-dire l'homme de désir (Ὁ ἐρωτικός) – est en fait plus proche encore du

⁹⁹ VI, 9 [9], 9, 36-44 : μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὕβρεις ἀγνεύσασα τῶν τῆδε πρὸς τὸν πατέρα αἰθις στελλομένη εὐπαθεῖ. Καὶ οἷς μὲν ἀγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο, ἐντεῦθεν ἐνθυμείσθω ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων, οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ, καὶ ὅτι ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὃ ζητοῦμεν.

¹⁰⁰ Voir le commentaire de cette notion et les références proposés par M. GRAVER, *Stoicism and Emotion*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 51-53.

philosophe que ne l'est le musicien, et ainsi plus avancé dans la démarche de fuite¹⁰¹.

Prolongement de l'activité

À ce stade, c'est seulement à une promesse que le « nous » a affaire : « quiconque a vu sait ce que je dis »¹⁰² affirme la célèbre formule, mais précisément, le « nous » tel qu'il se présente avant que n'ait lieu la fuite n'a pas encore vu, et ne peut donc savoir. Ne peut-il donc que croire, et faire confiance aux promesses de félicité à venir ? Ce n'est pas nécessaire, et d'autant moins qu'il peut rencontrer des exemples plus avancés que lui : les hommes sages dont il peut s'inspirer de la joie sans souffrance et, à défaut, il y a toujours l'âme du monde. Mais comme on l'a vu dans l'extrait traduit ci-dessus, une telle référence à d'autres que soi n'est même pas nécessaire : par les amours et désirs sensibles on a déjà commencé la démarche. En effet, nos désirs les plus aliénés au monde sensible recèlent toujours une part libre¹⁰³. Qu'est-ce à dire ? Peut-être simplement qu'à la racine de tout mal qui arrive – et qui, on l'a vu, résulte surtout d'un attachement excessif au corps dont le « nous » est illumination – il y a une volonté de participer à l'ordre cosmique et au Bien qu'il représente par sa beauté¹⁰⁴ : le mal est toujours recouvert de « chaînes d'or » qui témoignent, jusque dans le pire affaiblissement, de la beauté et du bien que suppose toujours cette faiblesse¹⁰⁵. Ainsi apparaît la limite de la métaphore directionnelle de la procession et de la conversion : plus qu'un mouvement qui viendrait faire machine arrière et annuler celui par lequel l'Âme illumine le corps, il s'agit de sa correction. Les maux et

¹⁰¹ I, 3 [20], 2, 1-4.

¹⁰² VI, 9 [9], 9, 46-47 : Ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω.

¹⁰³ IV, 8 [6], 8, 22-23, passage qualifié de « cryptic » par B. FLEET, *Ennead IV.8, op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁴ III, 2 [47], 4, 20-44.

¹⁰⁵ I, 8 [51], 15, 24-26.

souffrances sont à lier à un plaisir cherché non pas tant dans les mauvais objets que dans un amour trop imprécis, qui s'attache à l'instable en même temps qu'à l'éternel qu'il reflète et porte en lui. C'est ainsi que même dans les attachements les plus vils, tous désirent toujours une réalité immédiatement supérieure comme leur bien, et s'ils en viennent à désirer un objet indigne, c'est en vertu de sa ressemblance avec elle¹⁰⁶.

La démarche de fuite du monde, en elle-même, ne constitue dès lors pas une rupture radicale par rapport à l'activité ordinaire du « nous », y compris s'il se trouve profondément aliéné par ses désirs et passions. Tout comme aucune grâce n'était nécessaire pour fonder la possibilité théorique de changement de statut ontologique, il n'en faut pas non plus pour en fonder la possibilité subjective. S'il y a conversion, ce n'est pas sur le chemin de Damas, ce n'est pas le retournement brusque, soudain et abyssal que peuvent suggérer le terme et son héritage ultérieur. Cela n'enlève rien à ce que nous disions plus haut (sous-section « Prise de conscience et exigence) sur la « conception héroïque, austère et déchirante de la vertu » qu'on trouve chez Plotin : ce n'est pas le geste initial qui constitue la rupture, mais l'ensemble de la pratique de la vertu et de la fuite. En effet, le détachement prôné par Plotin ne saurait exhorter à la cessation d'illumination du corps par l'âme particulière, cela reviendrait au suicide, disqualifié comme inefficace, et donc impossible à identifier à la fuite. Il nous semble bien plutôt qu'il appelle ici à une pratique des désirs mieux réglée, c'est-à-dire qui vise dans les objets de désir et de souci non ce qu'ils ont d'instable, d'éphémère et donc de nuisible (car c'est s'exposer aux troubles), mais pour chacun les Principes auxquels il participe dans la mesure où il y participe. Cela n'empêche pas, bien sûr, qu'en cours de route le philosophe en vienne à renoncer à certains plaisirs, ou du moins à en redéfinir profondément les modalités, mais cela dépendra, on le verra, de ses propres besoins au fur et à mesure ; le « nous » amené à réaliser la démarche de fuite ne doit pas commencer par un

¹⁰⁶ VI, 7 [38], 26, 1-12, cf. D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, op. cit., p. 103-108.

renoncement total qui supposerait le travail déjà accompli. Au contraire, tout l'exercice devra consister en la difficile prise de conscience de ce qui au juste est aimé dans les objets qu'on aime, afin de se libérer de ce qui en eux nous aliène et nous empêche d'accomplir nos justes désirs¹⁰⁷, et par cette purification seule il pourra y avoir une liberté véritable qui n'est pas soumise à des contraintes externes mais bien à une autonomie sereine qui sait ce qu'elle fait¹⁰⁸.

Nous n'avons pas encore répondu à la question centrale de ce travail, à savoir en quoi consiste la fuite du monde chez Plotin. Toutefois, nous pensons avoir ici procédé à une clarification de la façon dont la question peut se poser dans le cadre de la pensée plotinienne, ce qui nous permet d'en dégager les formes qu'en devra prendre la réponse. Sans avoir déjà trouvé, nous savons au moins ce que nous cherchons, et nous l'avons avec Plotin formulé en des termes moins vagues que ceux dont lui-même a pu hériter, ce qui est déjà une grande partie du travail. Qu'avons-nous obtenu ? Que nous cherchons une démarche de prise de conscience de ce qui est pour le « nous » l'objet précis de ses désirs. Que ce « nous » est, en l'occurrence qui nous intéresse, l'illumination du corps par une âme particulière. Qu'il connaît avant la fuite un état de trouble voire de souffrance causé par un attachement, nécessaire au corps dont il est illumination, mais exacerbé outre mesure par l'imprécision de cette connaissance qu'il a de l'objet de ses désirs. Que cet objet est la dimension principielle, à savoir psychique, intelligible et ultimement hénologique, de chaque objet désiré, et qu'elle est accessible au « nous » en tant qu'il en est issu, de même que les objets qu'il désire, et même qu'il s'agit là de sa condition d'existence. Enfin, que cette prise de conscience est difficile, exige non un mais des changements profonds de perspective, tout en étant non seulement possible au « nous », mais en outre désirable pour lui, et constituant même un pro-

¹⁰⁷ Cet empêchement est à chercher dans les influences extérieures dont parle Plotin en II, 3 [52], 15.

¹⁰⁸ Nous rejoignons donc sur ce point, quoique pour des raisons et par un cheminement quelque peu différents, P. REMES, *Plotinus on Self, op. cit.*, p. 205-212.

longement de son activité naturelle bien comprise. Ainsi, nous cherchons une démarche qui permette cette difficile prise de conscience, dans un ordre de progression qui suive l'ordre ontologique qui est sa condition, et permette donc d'échapper aux troubles causés à l'individu par l'ordre du monde, et d'atteindre la félicité qu'il peut déjà apercevoir dans l'âme universelle elle-même et chez les sages. Elle devra s'adresser à un « nous » qui illumine le corps, c'est-à-dire y est toujours lié et le restera aussi longtemps que l'exige sa nature, puisqu'il ne s'agit pas de le dissoudre : elle aura donc des conséquences éthiques. Pour autant, cela n'exclut pas que le « nous », tout en restant ce qu'il est, ne subisse de profondes altérations dans le processus, comme c'est le cas en tout apprentissage.

CHAPITRE 4

L'ascension

Entrons dès à présent dans l'examen de la réponse apportée par Plotin au problème de la fuite du monde, comprise comme prolongement de l'attitude naturelle du « nous » devant mener à une prise de conscience de son enracinement ontologique dans les réalités supérieures. Sa formulation, bien sûr, oriente la direction de recherche au point qu'on pourrait presque considérer ce travail d'approche comme l'élément principal de sa résolution, imposant un carcan serré à la pensée. Sans chercher à nier que beaucoup s'est déjà joué dans le choix des termes de la question, il s'agira ici de constater que la réponse n'est pas assez triviale pour être parfaitement univoque. C'est ainsi non d'une, mais de plusieurs manières que Plotin propose d'envisager la fuite. Leur proximité, et même leur parallélisme, mais aussi les nuances qui les séparent nous aideront à cerner plus précisément cette démarche et à en saisir l'esprit et la logique.

I. Contemplation

Pour un philosophe grec, *a fortiori* pour un lecteur d'Aristote, il semble naturel de chercher la fuite du côté de la contemplation. C'est ainsi que, malgré la rareté d'études consacrées spécifiquement à la contemplation comme telle¹, celle-ci est souvent considérée comme

¹ Notons l'existence de la contribution, qui reste hélas très générale, de W. EBOROWICZ, *La contemplation selon Plotin*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1958.

synonyme de la démarche de remontée et d'accès à l'intelligible². Cela est sensé et raisonnable, mais il nous semble pertinent de commenter le statut particulier qu'a la contemplation plotinienne et le lien qui l'unit à l'attitude de fuite du monde. Contentons-nous au moins ici d'en mettre en évidence les principales caractéristiques.

Double universalité

Nous avons vu que la démarche de fuite, même si elle constitue une conversion destinée à éloigner du sensible et du monde pour en revenir vers les principes, doit être cherchée dans le prolongement de l'activité et du désir usuels du « nous », qu'il s'agit de bien comprendre, plus que dans une rupture soudaine avec eux. Ce critère est important, et il va nous être utile : c'est précisément en ces termes que Plotin décrit la contemplation. Remarquons tout d'abord que celle-ci correspond bien à ce que nous cherchons dans ce travail : « la contemplation élève de la nature à l'Âme, puis de celle-ci à l'Intelligence »³ ; on ne saurait être plus clair et concis. Où trouver cette attitude d'élévation ?

Si nous disions, d'abord pour nous amuser⁴ bien sûr, avant de tâcher de parler sérieusement, que toutes choses souhaitent la contemplation et la regardent comme leur fin, non seulement celles pourvues de raison mais aussi les animaux qui en sont privés, ainsi que la nature des

² Voir par exemple R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 222-227 ; J. LAURENT, *Les fondements de la nature selon Plotin*, *op. cit.*, p. 87-90 ; R. Mortley, *Plotinus, Self and the World*, *op. cit.*, p. 115-120 ; P. REMES, *Plotinus on Self*, *op. cit.*, p. 246 ; J. TROUILLARD, *La Procession plotinienne*, *op. cit.*, p. 51-52.

³ III, 8 [30], 8, 1-2 : Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχῆν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν.

⁴ Nous choisissons de traduire παύζειν par « s'amuser » au lieu de l'habituel « plaisanter » : il s'agit ici non de soutenir une thèse fautive ou même inexacte, mais bien de soutenir une thèse exacte sur un mode qui n'est pas encore celui de l'argumentation sérieuse.

plantes et la terre qui les a fait pousser, et que tous y arrivent dans la mesure où c'est dans leur nature, mais que cependant les uns contemplent et atteignent ce but véritablement, tandis que les autres n'en parviennent qu'à une imitation et une image ; est-ce que cela ne révèle pas la dimension paradoxale de cette proposition ? Mais comme cela reste entre nous, il n'y a pas de danger à jouer avec ces choses⁵.

Plus loin, alors qu'il ne s'agit plus de « s'amuser », mais bien d'argumenter sérieusement, on peut lire que « la remontée vers l'Un est partout. Il y a pour chaque chose une certaine unité, à laquelle on peut la ramener, de sorte que tout se dirige vers l'un qui est avant lui, et pas seulement vers l'Un, jusqu'à ce qu'il arrive devant l'Un seulement »⁶. Clairement, il ne s'agit pas là d'une exhortation mais bien d'une description : toute chose, non pas seulement tout être (intelligible) mais aussi tout ce qui se peut trouver jusqu'à la nature et la terre, participe à la contemplation. À ce titre, on ne peut parler d'un statut exceptionnel de l'être humain⁷, mais il faut au contraire le replacer dans une perspective globale où la contemplation est le rapport fondamental commun à toutes choses.

Outre cette universalité verticale (tous les niveaux ontologiques ont part à la contemplation), on peut également déceler une universalité horizontale : au sein de chaque niveau, tous les actes peuvent

⁵ III, 8 [30], 1, 1-10 : Παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγομεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἕλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα καὶ τὴν ἐν φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννώσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον οἶόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα – ἄρ' ἂν τις ἀνάσχοιτο τὸ παραδόξον τοῦ λόγου; Ἡ πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ γινομένου κίνδυνος οὐδεὶς ἐν τῷ παίζειν τὰ αὐτῶν γενήσεται.

⁶ III, 8 [30], 10, 20-22 : Διὸ καὶ ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ' ἓν. Καὶ ἐφ' ἐκάστου μὲν τι ἓν, εἰς ὃ ἀνάξεις, καὶ τόδε πᾶν εἰς ἓν τὸ πρὸ αὐτοῦ, οὐχ ἀπλῶς ἓν, ἕως τις ἐπὶ τὸ ἀπλῶς ἓν ἔλθῃ.

⁷ Comme le fait G. VERBEKE, « Individual Consciousness in Neoplatonism », *art. cit.*

s'interpréter comme manifestations de la contemplation. Ainsi, par exemple :

Ne contemplons-nous pas d'ailleurs déjà, en nous amusant avec cette question ? C'est bien ce que nous faisons, et tous ceux qui s'amusent le font aussi, du moins en tant qu'ils visent l'objet de leur amusement. Et il y a des chances pour que quiconque, qu'il soit enfant ou adulte, qu'il s'amuse ou soit sérieux, contemple à travers son amusement ou son sérieux, et que toute activité tende vers la contemplation sérieuse : si elle est contrainte par le besoin, elle tire la contemplation vers l'extérieur, et moins si elle est ce qu'on appelle libre ; mais quoi qu'il en soit elle tend vers la contemplation⁸.

Il apparaît ainsi que l'activité de contemplation ne concerne pas une façon en particulier d'approcher les réalités supérieures, mais que cette approche peut être trouvée dans chacune de nos activités : *le philosophe en train de pratiquer la philosophie n'est pas le seul à s'adonner à la contemplation*, non seulement parce que d'autres niveaux ontologiques la pratiquent aussi, mais en plus parce que tous les hommes, même dans les pratiques les plus basses, sont déjà en train de contempler. L'omniprésence de la contemplation ne va pas moins loin, et il s'agit de la comprendre comme telle pour rendre compréhensible son mode particulier qu'est la fuite.

Caractérisation

En quoi consiste au juste cette contemplation partagée par tous ? Plotin, comme toujours, est avare de définitions, qui seraient des com-

⁸ III, 8 [30], 1, 10-18 : Ἄρ' οὖν καὶ ἡμεῖς παίζοντες ἐν τῷ παρόντι θεωροῦμεν; Ἡ καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες παίζουσι τοῦτο ποιοῦσιν ἢ τοῦτου γε παίζουσιν ἐφιέμενοι. Καὶ κινδυνεύει, εἴτε τις παίει εἴτε ἀνήρ παίει ἢ σπουδάζει, θεωρίας ἔνεκεν ὁ μὲν παίζειν, ὁ δὲ σπουδάζειν, καὶ πρᾶξις πάσα εἰς θεωρίαν τὴν σπουδὴν ἔχειν, ἢ μὲν ἀναγκαία καὶ ἐπιπλέον, τὴν θεωρίαν ἔλκουσα πρὸς τὸ ἔξω, ἢ δὲ ἐκούσιος λεγομένη ἐπ' ἔλαττον μὲν, ὅμως δὲ καὶ αὕτη ἐφέσει θεωρίας γινομένη.

modités dangereusement faciles pour cerner ce qui ne peut l'être discursivement. Toutefois, il apparaît qu'elle se caractérise par une tension vers un objet que l'on veut posséder. « L'activité se fait en vue de la contemplation et de l'objet contemplé, de sorte que la contemplation est un but pour les actions, et ceux qui ne sont pas capables de saisir directement cet objet cherchent à l'obtenir en errant autour. Et de même, lorsqu'ils se trouvent auprès de ce qu'ils veulent, ils souhaitent le devenir, afin de n'en être pas ignorants, mais pour le connaître et le voir présent en leur âme, devenu manifeste parce qu'il repose comme objet contemplé »⁹. Il s'agit donc de vouloir posséder une unité supérieure à la sienne, et de connaître cette unité afin de l'avoir d'autant plus proche de soi. Cette volonté, dans la mesure où elle est le principe de toutes nos actions, n'a rien d'exotique, mais est au contraire ce qui nous est le plus familier. « Or, c'est en vue du Bien qu'on agit »¹⁰ : la thèse fondamentale de l'éthique platonicienne est assumée par Plotin¹¹ ; toute action se fait en vue du Bien, on agit toujours *pour bien faire*. De cette base pourra découler tout le reste de l'argumentation sur la contemplation : « mais on ne le fait pas pour qu'il reste hors de soi, et que l'on ne l'ait ainsi pas, mais bien pour avoir le Bien grâce à notre action. L'avoir, comment cela ? Dans l'âme. À nouveau, l'action ramène à la contemplation »¹². L'argument est clair, et on pourrait le reformuler comme suit : la contemplation est rapprochement maximal

⁹ III, 8 [30], 6, 1-6 : Ἡ ἄρα πράξις ἔνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος, καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν τοῦτο περιπλανώμενοι ἔλαιν ζητοῦσι. Καὶ γὰρ αὐὸταν τύχωσιν οὐ βούλονται, ὃ γενέσθαι ἠθέλησαν, οὐχ ἵνα μὴ γνώσιν, ἀλλ' ἵνα γνώσι καὶ παρὸν ἴδωσιν ἐν ψυχῇ, δῆλον ὅτι κείμενον θεατόν.

¹⁰ III, 8 [30], 6, 6-7 : Ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι. (nous prenons ici ἔνεκα et χάριν comme des synonymes).

¹¹ Ce choix axiologique est plus longuement justifié et explicité en VI, 7 [38], 20.

¹² III, 8 [30], 6, 7-10 : τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ποῦ; Ἐν ψυχῇ. Ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πράξις εἰς θεωρίαν.

avec l'objet que l'on souhaite posséder, or toute action est tension et volonté de possession du Bien, donc toute action tend à la contemplation. L'identification du Bien et de l'Un rend dès lors d'autant plus naturel le rapprochement de cette caractérisation de la tendance à la contemplation avec celle en faisant une quête d'unité.

Mais la description de la contemplation serait incomplète si l'on omettait de mentionner la principale conséquence de cette attitude. « Tous les êtres sont des contemplations »¹³, et l'Intelligence ne se peuple que par la contemplation de sa propre unité¹⁴. Cette fécondité de la contemplation ne se limite pas à la seconde hypostase : « Toutes choses sont contemplation et sont issues de la contemplation, tant celles qui sont vraiment que celles qui en sont issues en les contemplant et en étant elles-mêmes contemplées »¹⁵. Ainsi,

Comme pour les autres choses qu'elle procure aux corps, [l'Âme] elle-même n'est pas ce qu'elle donne, comme la figure et la forme, mais elles sont autres qu'elle ; il faut ainsi, si elle donne l'unité, qu'elle la considère et la donne comme quelque chose d'autre qu'elle, et qu'elle rende chaque chose une en regardant vers l'Un, comme elle fait l'homme en regardant vers l'Homme, ayant pris avec l'Homme l'Un qui est en lui¹⁶.

¹³ III, 8 [30], 8, 26 : θεωρίας τὰ πάντα ὄντα ; le contexte nous amène à comprendre θεωρίας comme accusatif et non génitif : il est question ici spécifiquement des intelligibles, même s'il est vrai que les êtres inférieurs sont bien *issus d'une contemplation*, l'Âme serait l'exemple du résultat de la contemplation de l'Intelligence, cf. III, 8 [30], 5.

¹⁴ V, 3 [49], 11, 1-17.

¹⁵ III, 8 [30], 7, 1-3 : πάντα τὰ τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία, καὶ τὰ ἐξ ἐκείνων γεγόμενα θεωρούντων ἐκείνων καὶ αὐτὰ θεωρήματα.

¹⁶ VI, 9 [9], 1, 20-26 : Ἡ ὥσπερ τὰ ἄλλα χορηγοῦσα τοῖς σώμασιν οὐκ ἔστιν αὐτὴ ὁ δίδωσιν, οἶον μορφή καὶ εἶδος, ἀλλ' ἕτερα αὐτῆς, οὕτω χροῖ, εἰ καὶ ἐν δίδωσιν, ἕτερον ὃν αὐτῆς νομίζειν αὐτὴν διδόναι καὶ πρὸς τὸ ἐν βλέπουσαν ἐν ἕκαστον ποιεῖν, ὥσπερ καὶ πρὸς ἀνθρώπον ἀνθρώπον, συλλαμβάνουσαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ ἔν.

Un homme n'a son être et son unité qu'en vertu de la contemplation opérée par l'Âme envers l'Idée et l'Un. La tension vers les niveaux ontologiques supérieurs se manifeste ainsi par la production et la formation d'une réalité inférieure. En d'autres termes, l'illumination va de pair avec la contemplation, qui est ainsi toujours féconde¹⁷, et cette fécondité peut se comprendre sur le modèle de l'art du géomètre¹⁸ : l'image informée est la trace de la contemplation de même que les figures dessinées sont celle de la pratique de la géométrie. La nature elle-même doit à ce titre être considérée comme une âme¹⁹, certes incapable de sensation ou de connaissance mais se livrant cependant à la contemplation, fût-ce de façon affaiblie, comme nous allons le voir²⁰.

En résumé, la contemplation apparaît comme la tension maximale vers le supérieur qui anime toutes choses, et les produit toutes. En effet, ce qui est produit par la contemplation contempera à son tour : « et en moi, qui suis née de la contemplation, il y a dès lors une nature friande de spectacles »²¹ nous dirait la nature si on pouvait la sortir de son mutisme. La contemplation s'hérite donc, pour ainsi dire, et nous comprenons mieux la raison de son universalité : puisque toute chose est le résultat d'une contemplation, elle est forcément formée en vue d'une démarche de contemplation, et y tend donc naturellement, produisant à son tour dans la cadre de cette contemplation une réalité qui pourra la contempler.

¹⁷ Ce double aspect de la contemplation a été souligné par D. HUNT, « Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus », *art. cit.*, mais il ne nous semble pas aussi évident qu'à lui qu'il s'agisse là de deux contemplations distinctes successives.

¹⁸ III, 8 [30], 4, 7-14.

¹⁹ III, 8 [30], 4, 15-16 : ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχὴ οὐσα.

²⁰ Cf. III, 8 [30], 4, 15-47; il nous semble donc erroné d'exclure la nature de la contemplation, comme veut le faire J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 99.

²¹ III, 8 [30], 4, 6-7 : καί μοι γενομένη ἐκ θεωρίας τῆς ὧδὶ τὴν φύσιν ἔχειν φιλοθεάμονα ὑπάρχειν ; le terme φιλοθεάμων est également employé en *République* 475c-476b, mais Plotin semble bien y voir une continuité plutôt qu'une rupture avec la démarche de contemplation.

Inégalité

Est-ce à dire, si la contemplation s'hérite, qu'il faut considérer une chaîne infinie de réalités se contemplant et s'engendrant les unes les autres ? Non : « ce qui procède n'est pas égal à ce qui demeure immobile »²², et cette inégalité se reporte sur la possibilité de contemplation, où le contemplant ne peut contempler de la même façon que l'objet contemplé dont il hérite pourtant son pouvoir de contemplation. L'unité d'un intelligible est à peine comparable à celle de la nature, et ainsi ne sauraient-ils se comporter, c'est-à-dire contempler et produire, de la même façon. En effet, « si donc on ne se détourne jamais du spectacle de cet être [intelligible], mais qu'on s'y tient, admirant sa nature et y étant uni, capable de faire cela avec une nature infatigable ? Sans doute s'élèvera-t-on vers l'éternité pour ne jamais en déchoir, afin de lui être semblable et éternel, contemplant l'éternité et l'éternel au moyen de ce qui est éternel en soi-même »²³. C'est ainsi dans la mesure où l'on participe de l'éternité – c'est-à-dire de l'intelligible – et donc en vertu de ce fait, que l'on est capable de contempler l'éternel. La contemplation se fait donc grâce à cette présence éternelle en chaque âme, qui lui ouvre, plus ou moins grandes selon son importance, les portes de la contemplation intelligible. Quoique l'éloignement ontologique supporte mal le filage de la métaphore spatiale, il reste exact de dire que l'on voit mieux de près. De la même façon, en effet, on peut rappeler que ce sont les Idées qui contemplent au plus haut point le Bien, et étendre l'argument en suggérant que les diverses parties de la nature ont d'autant plus la possibilité d'atteindre l'intelligible que leurs fonctions psychiques sont avancées. Il y a donc bien une hiérarchie ontologique dans le système plotinien, et le critère de

²² III, 8 [30], 5, 17 : Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὼν τῷ μείναντι.

²³ III, 7 [45], 5, 7-12 : Τί οὖν, εἰ μὴδὲ ἀφίσταίτο τις αὐτοῦ τῆς θεᾶς, ἀλλὰ συνὼν εἶη τῆς φύσεως ἀγασθεὶς καὶ δυνατὸς τοῦτο πράττειν ἀτόρῳ φύσει; Ἡ δὲ δαμών καὶ αὐτὸς εἰς αἰῶνα ἔσται καὶ οὐκ ἀποκλίνων οὐδαμῆ, ἔν ἧ ὁμοίος καὶ αἰώνιος, τῷ ἐν αὐτῷ αἰωνίῳ τὸν αἰῶνα καὶ τὸ αἰώνιον θεώμενος.

cette hiérarchie est le degré de possibilité (qui, on l'a vu, se confond avec l'effectivité) de contemplation.

Ajoutons toutefois une nuance à cette thèse, à la lumière du cas-limite présenté dans le passage que nous avons traduit. Lors de la contemplation, il y a bien *élévation*, c'est-à-dire une tension vouée à s'achever en fusion, vers la réalité contemplée, dont on peut ne jamais déchoir. Contempler complètement consiste à s'assimiler à ce que l'on contemple²⁴, ce qui certes ne veut pas dire que l'on y parvient. En d'autres termes, il y a possibilité, au moins en droit, d'une progression réelle dans la hiérarchie ontologique, c'est-à-dire d'une contemplation qui s'achève en une fusion avec la réalité contemplée et se prolonge dès lors dans la contemplation du niveau d'unité supérieur à celui ainsi atteint. La contemplation ne doit dès lors pas se comprendre au sens d'un regard désintéressé et sans conséquence, mais constitue au contraire l'acte par lequel chaque réalité s'efforce de tendre vers l'unité et, ultimement, le Bien²⁵. C'est ainsi que dans une autre prosopopée, Plotin faire dire au monde que « toutes choses en moi souhaitent le Bien, et l'atteignent toutes selon leur capacité »²⁶. Il s'agit bien là de contemplation, avec plus ou moins de succès selon son rang, qui lui-même est amené à évoluer au gré de ces succès. Reste la question de la possibilité de la régression, qui semble exclue par le traité III, 7 [45] malgré les doutes exprimés par Plotin quelques années auparavant, lorsqu'il s'interrogeait sur un ton inhabituellement personnel sur la raison d'une telle rechute : « après cette installation dans le divin, je peine à trouver la raison de la redescente depuis l'Intelligence, comment il se fait que j'en redescends, et pourquoi mon âme a un jour pu venir au corps, alors

²⁴ Comme cela a été remarqué par D. HUNT, « Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus », *art. cit.*

²⁵ Cette question sera davantage développée dans notre chapitre 6.

²⁶ III, 2 [47], 3, 31-33 : Πάντα δὲ τὰ ἐν ἐμοὶ ἐφίεται μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τυγχάνει δὲ κατὰ δύναμιν τὴν ἑαυτῶν ἕκαστα. Notons que le verbe ἐφίημι est bien celui employé à répétition dans le traité III, 8, notamment dans la proposition « ludique » par laquelle il commence ; nous l'y avons traduit tantôt par « souhaiter » tantôt par « tendre vers ».

qu'elle semble rester telle qu'elle est, même dans le corps »²⁷. Le doute nous apparaît ici réel, et son explication une description plus qu'une démonstration²⁸. Quoi qu'il en soit, l'inégalité et la hiérarchisation qu'elle implique apparaissent comme réelles mais mobiles, puisque la contemplation permet un gain d'unité favorisant son exercice.

Exception

Si l'on considère d'une part la contemplation comme tension vers une unité *supérieure*, et d'autre part qu'elle a pour conséquence, au moins quand elle est parfaite, une assimilation à l'objet contemplé, un cas particulier exige d'être traité. En effet, toutes choses peuvent, au moins en principe, aspirer à l'Un et à la limite s'y fondre. Or, la montée en perfection y rencontre là son terme. Il faut donc admettre une exception à l'universalité de la contemplation : l'Un ne saurait contempler puisqu'il n'y a aucune unité supérieure vers laquelle il puisse tendre²⁹. « L'Un a ainsi donné une trace de lui à l'Intelligence qui le regarde, de sorte que le souhait ainsi que l'objet souhaité, toujours à nouveau atteint, sont dans l'Intelligence, mais que lui ne tend vers rien – vers quoi tendrait-il ? – et n'atteint rien, puisqu'il ne tend vers rien. C'est ainsi qu'il n'est pas l'Intelligence »³⁰. Les deux premières hypo-

²⁷ IV, 8 [6], 1, 7-11 : μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβὰς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχὴ γηγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἐαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι.

²⁸ Nous renvoyons pour le traitement cette question au chapitre 3.

²⁹ Nous devons donc rejoindre l'avis de J.-C. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait*, *op. cit.*, p. 22-23 ; contre l'attribution à l'Un de la contemplation défendue par J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 99.

³⁰ III, 8 [30], 11, 22-25 : Τὸ μὲν οὖν ἐπ' αὐτοῦ ἴχνος αὐτοῦ τῷ νῷ ὀρῶντι ἔδωκεν ἔχειν· ὥστε ἐν μὲν τῷ νῷ ἢ ἔφεις καὶ ἐφιέμενος αἰεὶ καὶ αἰεὶ τυγχάνων, ἐκεῖ[νος] δὲ οὔτε ἐφιέμενος – τίνος γὰρ; – οὔτε τυγχάνων· οὐδὲ γὰρ ἐφίετο. Οὐ τοίνυν οὐδὲ νοῦς. Voir aussi VI, 7 [38], 39, 1-9 pour un propos similaire.

stases se distinguent en cela que l'Un ne contemple pas alors que l'Intelligence non seulement contemple mais, on l'a vu, contemple au plus haut point. Cette distinction suggère que la contemplation peut s'assimiler à la pensée, et donc à l'être, que l'Un dépasse : « il y a d'une part le Bien, et d'autre part ce qui est bon en ce que sa vie consiste à contempler »³¹.

Mais comment, si la contemplation s'accomplit pleinement en une fusion et si en même temps l'Intelligence atteint toujours ce qu'elle contemple, est-il possible qu'elle contemple l'Un sans le devenir et ainsi cesser de contempler ? Plus encore et de façon plus générale, comment est-il possible que toutes choses ne se soient pas déjà fondues en l'Un, comment expliquer que la multiplicité demeure toujours, alors que l'Intelligence est censée ne faire qu'un avec ce qu'elle contemple ? « Les deux ne faisant qu'un, pourquoi cet un est-il multiple ? Parce qu'elle ne contemple pas l'Un. Et plutôt que, si elle contemple l'Un, ce n'est pas comme Un. S'il en allait autrement, elle ne serait pas l'Intelligence »³². La continuité ontologique trouve ici sa limite, en ce que l'unité contemplée ne peut jamais être l'Un lui-même, sous peine de détruire la relation de contemplation. Même au niveau de l'Intelligence, il s'agit d'une contemplation de soi-même en tant qu'un, de contempler l'unité, la « trace de l'Un » qui permet à l'intelligible d'être ce qu'il est. S'il devait y avoir fusion avec l'Un, ce serait, comme nous le verrons plus bas, sur un mode différent de la contemplation. Celle-ci en effet exige une distinction – fût-elle purement logique comme dans le cas de l'Intelligence – entre ce qui contemple et ce qui est contemplé, qui n'est plus possible dans le cas de l'Un, qui n'admet aucune multiplicité : l'Intelligence ne peut contempler l'Un sans cesser d'être ce qu'elle est.

³¹ VI, 7 [38], 15, 10-11 : Τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθός ἐστὶν ἐν τῷ θεωρεῖν τὸ ζῆν ἔχων. Voir aussi V, 3 [49], 11, 16-30.

³² III, 8 [30], 8, 30-32 : Ἐν οὖν ὄν τὰ δύο πῶς αὐ πολλὰ τοῦτο τὸ ἐν; Ἦ ὅτι οὐχ ἐν θεωρεῖ. Ἐπει καὶ ὅταν τὸ ἐν θεωρῆ, οὐχ ὡς ἔν· εἰ δὲ μή, οὐ γίνεται νοῦς.

Cependant, il n'en est pas moins vrai qu'« il semble que l'unité en chaque chose regarde plutôt vers le Bien, et autant elle atteint le Bien, autant elle est une, et le plus ou le moins d'unité en elle dépend de l'Un. En effet, chaque chose vise non pas à être seulement, mais à être auprès du Bien »³³. L'impossibilité de la contemplation de l'Un n'annule pas la volonté d'y tendre, bien que cette volonté ne puisse obtenir les mêmes résultats que la contemplation. Avant d'en venir aux modalités précises de la contemplation pour le « nous », il va donc nous falloir examiner le moteur de cette volonté qui peut persister même en l'absence de la possibilité du mouvement naturel et hérité de contemplation.

II. Amour

Jusqu'ici nous nous sommes concentré sur l'acte même de contemplation, commun à presque tous, considéré de façon descriptive. Ayant un peu clarifié en quoi consiste la fuite, certes encore à un niveau très général, et ayant précédemment identifié certaines causes propres à nous y inciter, il nous faut encore préciser le lien entre ces causes (cf. section « Vouloir le détachement ») et l'effectivité de la contemplation. Pour ce faire, nous allons nous intéresser à l'érotique plotinienne, qui a le mérite de mobiliser une expérience très familière pour suggérer la contemplation et y inciter par diverses voies³⁴.

³³ VI, 2 [43], 11, 17-20 : Ἔοικεν οὖν τὸ ἐν ἐκάστῳ ἐν πρὸς ἀγαθὸν μᾶλλον βλέπειν, καὶ καθόσον τυγχάνει ἀγαθοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἐν, καὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἦττον τοῦ ἐν ἐν τούτῳ· εἶναι γὰρ θέλει ἕκαστον οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ.

³⁴ Pour cette section ainsi que la suivante, nous serons assez bref sur le commentaire de thèmes déjà abondamment étudiés par d'autres, aux travaux desquels nous nous contenterons de renvoyer.

Moteur

La caractérisation de la contemplation comme regard et tension maximale vers un degré d'unité supérieur, assortie d'une production, n'est pas sans rappeler la description de l'amour :

Si l'on considère le premier principe de l'amour dans les âmes comme un désir, une intuition, une familiarité et une conscience obscure d'affinité envers le Beau, on atteindrait, je pense, sa véritable cause. Et de fait, la laideur est contraire à la nature et au Dieu. En effet, la nature produit en regardant vers le Beau, et elle regarde vers la détermination, qui appartient au registre du Bien³⁵.

Ce regard en direction du Beau, et donc de l'intelligible, et du Bien est la façon tant pour l'âme que pour la nature de produire, par sa tension vers la détermination, c'est-à-dire l'unité. La tension amoureuse vers l'Un est universelle et, par son incapacité même à se réaliser complètement, permet la génération de l'ensemble de l'univers³⁶. Ainsi apparaît-il adéquat de rapprocher amour et contemplation : la tension vers les réalités supérieures en laquelle consiste la contemplation est une tension amoureuse. Pour autant, il n'en faut pas identifier les deux termes. En effet, « l'Un est aimable et lui-même amour et amour de lui-même, en cela qu'il est beau par rien d'autre que lui-même, et en lui-même. [...] Et il est comme porté vers l'intérieur, comme s'aimant

³⁵ III, 5 [50], 1, 16-22 : Ἀρχὴν δὲ εἴ τις θεῖτο τὴν αὐτοῦ κάλλους πρότερον ἐν ταῖς ψυχαῖς ὄρεξιν καὶ ἐπίγνωσιν καὶ συγγένειαν καὶ οἰκειότητος ἄλογον σύνεσιν, τυγχάνοι ἄν, οἶμαι, τοῦ ἀληθοῦς τῆς αἰτίας. Τὸ μὲν γὰρ αἰσχρὸν ἐναντίον καὶ τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ. Καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὠρισμένον βλέπει, ὃ ἔστιν ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχία. Le passage cite le *Banquet*, 206d et l'*Éthique à Nicomaque*, 1096b6.

³⁶ Voir à ce propos le commentaire de III, 5 [50], 3&7 ; III, 7 [45], 11-13 & III, 8 [30], 10 proposé par A. FIGLER, *Plotin, une métaphysique de l'amour : L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2003, p. 64-74 & 180-198.

lui-même, pure lumière, étant lui-même ce qu'il aime. »³⁷ Nous avons vu que l'Un ne contemplant pas et même qu'il n'était pas, à proprement parler, contemplé ; il n'en va pas de même pour l'amour, puisque non seulement l'Un aime, mais en plus il s'aime lui-même. Alors que la contemplation culmine dans l'acte de l'Intelligence qui se contemple elle-même, l'amour suprême est celui de l'Un, au sens où c'est la quête d'unité qui fonde tout être, et peut s'accomplir pleinement dans l'unité absolue³⁸. Or, la tension d'unité est bien ce qui caractérise la contemplation, mais alors que celle-ci est un acte, l'amour en est le désir, qui ne doit pas être satisfait pour être ce qu'il est ; même l'Intelligence peut ainsi être prise d'amour pour l'Un³⁹. Cela ne veut pas dire que l'amour sans contemplation de l'Un serait un échec et une déception. En effet, la coïncidence qui s'y rencontre entre amant et aimé ne recouvre pas celle que l'on retrouve dans l'Intelligence entre contemplant et contemplé : l'Intelligence aime l'Un et est ainsi amenée à se contempler elle-même en tant qu'une, tandis que l'Un s'aime sans dissociation (même intellectuelle) et ne saurait ainsi désirer une contemplation qui n'aurait aucun sens⁴⁰.

³⁷ VI, 8 [39], 15, 1-2 & 16, 12-14 : Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ. [...] ὁ δ' εἰς τὸ εἶσω οἶον φέρεται αὐτοῦ οἶον ἑαυτὸν ἀγαπήσας, αὐγὴν καθαράν, αὐτὸς ὦν τοῦτο, ὅπερ ἠγάπησε· Nous ne pensons pas voir de raison de distinguer ici ἐράω et ἀγαπάω; et rejoignons donc J. M. RIST, *Eros and Psyche : Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto, Toronto University Press, 1964, p. 80-87 contre A. NYGREN, *Érôs et Agapè : La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduit par P. JUNDT, Paris, Aubier, 1952 [1930-1937].

³⁸ J. LACROSSE, *L'amour chez Plotin : Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 105-118.

³⁹ *Ibid.*, p. 91-97.

⁴⁰ Un tel argument nous semble, certes prudemment mais non moins judicieusement, suggéré par les remarques de A. BERTOZZI, *On Eros in Plotinus : Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*, consulté en ligne : http://ecommons.luc.edu/luc_diss/295, Loyola University Chicago, thèse déposée en mai 2012, p. 202-208.

L'amour est ainsi le principe de la contemplation, l'attirance qui la met en marche dans la mesure où elle est possible. Mais on peut dès lors se demander comment survient cet amour, comment chaque niveau de réalité, et bien sûr en particulier le « nous » et son âme, en vient à amorcer une démarche contemplative. Plotin ne manque pas d'en fournir des descriptions vivaces :

Lorsque donc on voit cette lumière (de l'Un), on est poussé vers les choses qui la reçoivent et, attiré vers la lumière qui se répand sur elles, on se réjouit, comme ici aussi il n'y a pas d'amour pour les corps qui s'y trouvent, mais bien pour la beauté qui se reflète en eux. Chaque chose qui est en effet par elle-même, mais elle ne devient désirable que colorée par le Bien, qui leur accorde ses faveurs avec les amours pour les choses désirées. Et alors, l'âme, prenant cela même qui s'écoule de là-bas, est poussée vers le haut et saisie de transport, elle s'emplit de frénésie : ainsi naît l'amour⁴¹.

Le côté intempêtif de l'amour est ici à souligner, car il met en branle la mobilité de la hiérarchie plotinienne que nous avons évoquée plus haut : sous son action, l'âme s'emplit de frénésie (*οἷστρον πίμπλαται*) car « l'amour est comme un taon » (*ἔστιν ὁ ἔρωσ οἷον οἷστρος*⁴²) qui harcèle sans relâche et pousse au mouvement ascendant. L'amour apparaît ainsi comme le besoin fondamental, l'indétermination vécue comme manque (c'est ce que le mythe déploie à travers la figure de sa mère Pénia), mais un manque toujours assorti de la conscience, même imprécise, de la détermination à même de combler

⁴¹ VI, 7 [38], 22, 1-10 : Ὅταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται, ὡσπερ κάπῃ τῶν ἐνταῦθα σωμάτων οὐ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶν ὁ ἔρωσ, ἀλλὰ τοῦ ἐμφανταζομένου κάλλους ἐπ' αὐτοῖς. Ἔστι γὰρ ἕκαστον ὃ ἐστὶν ἐφ' αὐτοῦ· ἐφετὸν δὲ γίνεται ἐπιχρώσαντος αὐτὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ὡσπερ χάριτας δόντος αὐτοῖς καὶ εἰς τὰ ἐφιέμενα ἔρωτας. Καὶ τοῖνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἷστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται.

⁴² III, 5 [30], 7, 19, qui reprend le *Phèdre*, 240d.

ce manque (c'est la figure de son père Poros)⁴³. Il est – comme le taon – impossible à chasser, en particulier dans le cas d'un « nous » qui dépend d'une âme, comme le souligne le dernier chapitre du traité : « il a toujours été là, lui qui est nécessairement renouvelé par la tension de l'âme vers le supérieur et le Bien, et il est là pour toujours, puisque là où il y a l'Âme, il y a l'Amour »⁴⁴.

La part de l'Un

Cette figure de Poros est fondamentale à la bonne compréhension de la dynamique érotique : il n'y a amour que dans la mesure où l'amant a déjà quelque chose, un avant-goût pour ainsi dire, de l'objet aimé. C'est ainsi que seule la pure matière peut être dite mauvaise par Plotin : « le mal consiste dans le manque, non d'une chose particulière, mais de toute chose : ce n'est pas ce qui manque d'un peu du Bien – cela peut en effet par sa nature être parfait – mais lorsque le manque est total, comme c'est le cas pour la matière, n'ayant aucune part du Bien, c'est là le mal »⁴⁵. Tout ce qui a part au Bien est nécessairement saisi d'amour pour lui, et s'adonnera ainsi, selon ses moyens, à la contemplation, œuvrant donc à être parfait, c'est-à-dire à progresser dans la hiérarchie ontologique ; telle est l'action de l'amour fils de Poros et Pénia. Seule la matière, définie comme ce qui n'a aucune part au Bien, est incapable d'une telle démarche : sans cette part qu'est Poros, Pénia

⁴³ L'exégèse, sur laquelle nous fondons et que nous ne répéterons pas en détail, de l'interprétation plotinienne du mythe du *Banquet* qui structure le traité III, 5 [50], est celle de J. LACROSSE, *L'amour chez Plotin, op. cit.*, p. 41-64.

⁴⁴ III, 5 [50], 9, 39-41 : Ἀεὶ δὲ οὕτως ὑπέστη ὅδε ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῆς ψυχῆς ἐφέσεως πρὸς τὸ κρείττον καὶ ἀγαθόν, καὶ ἦν αἰεὶ, ἐξ οὐπερ καὶ ψυχῆ, Ἔρως. Notons le jeu de mots : « Là où il y a Psyché, il y a Erôs ».

⁴⁵ I, 8 [51], 5, 5-9 : Ἡ οὐκ ἐν τῇ ὀπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν· τὸ γοῦν ἐλλείπον ὀλίγω τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν, δύναται γὰρ καὶ τέλειον εἶναι ὡς πρὸς φύσιν τῆν αὐτοῦ. Ἄλλ' ὅταν παντελῶς ἐλλείπη, ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν.

seule échoue à engendrer l'amour, et la matière ainsi n'aime ni ne contemple, et peut être nommée Pénia⁴⁶. Dès lors, aucune conversion n'est possible, et la matière, faute de pouvoir participer à l'être, se ramène à un principe d'inintelligibilité et, partant, d'indétermination et d'entropie⁴⁷.

À quoi fait référence cette « part du Bien » que Poros symbolise dans le mythe ? « Un λόγος se retrouvant dans ce qui n'est pas λόγος, mais est désir indéterminé et obscure réalité, fait naître un rejeton non pas parfait et complet, mais déficient, puisque né d'un désir indéterminé et d'un λόγος complet »⁴⁸. L'enfant étant l'amour, et le désir indéterminé Pénia, le principe de complétude représenté par Poros semble bien ici être le λόγος. La chose est d'ailleurs tout à fait cohérente si l'on considère qu'il s'agit là de la trace de l'Un dans chaque réalité, qui constitue son unité⁴⁹. Le λόγος est ce qui structure tant l'intelligible⁵⁰ que le sensible⁵¹ par l'unité qu'il leur imprime. Cette structuration, cette unification de chaque niveau ontologique, est précisément ce que nous appelons la beauté et qui suscite l'attrance, là où son

⁴⁶ Comme le fait Plotin en III, 6 [26], 14, 9-15.

⁴⁷ Nous rejoignons donc les conclusions de A. PIGLER, *Plotin, une métaphysique de l'amour*, op. cit., p. 239-266, quoique nous ne sommes pas certain de voir comment il lui est possible de les accorder avec son identification de Pénia avec « l'âme inférieure » (p. 180-198) ; ces conclusions rejoignent d'ailleurs celles de D. O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, op. cit., p. 53-60.

⁴⁸ III, 5 [50], 7, 9-12 : Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει ἀμυδρῶι, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ τέλειον οὐδὲ ἰκανόν, ἐλλιπὲς δέ, ἅτε ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἰκανοῦ γεγενημένον.

⁴⁹ Avec L. COULOUBARITSIS, « Le logos hénologique chez Plotin », dans M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, « Chercheurs de sagesse » : *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 231-243.

⁵⁰ En s'identifiant à l'Intelligence elle-même, cf. II, 7 [37], 3, 12-15.

⁵¹ En se particularisant en λόγοι, comme c'est très explicite en II, 3 [52], 17-18.

absence même relative, sur un cadavre par exemple, provoque la répugnance⁵². Ainsi, c'est ce λόγος générateur de l'amour qui en est l'objet, et qui orientera ainsi la contemplation à travers la beauté qu'il constitue en tant que trace de l'Un⁵³.

Le λόγος et la relation qu'on peut entretenir avec lui ne prennent dès lors que parfois la forme d'un langage⁵⁴. Principe d'unité et de cohérence tant du raisonnement que du monde sur lequel on peut raisonner, il en est par là même la beauté : « toute chose sans figure est par nature vouée à recevoir une figure et une forme, et, privée de sa part du λόγος et de la forme, elle est laide et hors du λόγος divin ; et c'est là tout ce qu'il y a de laid. Ainsi est laid tout ce qui n'est pas dominé par une figure et un λόγος, sa matière ne supportant pas d'être modelée par la forme »⁵⁵. Le λόγος est ce qui rend belle et désirable chaque chose, puisque sa privation implique la laideur, et est dès lors indispensable à l'amour, puisqu'il est ce qui est aimé dans chaque chose ; il est la trace descendante permettant l'ascension érotique⁵⁶. Ceci dit, il n'en faut pas forcément conclure à une complète symétrie entre les deux : le λόγος est bien la trace de l'Un que suppose et englobe l'amour afin de donner lieu à la contemplation. Il ne s'identifie pas avec lui, et encore moins peut-on parler d'un deuxième amour

⁵² C'est l'argument développé en VI, 7 [38], 22.

⁵³ Voir à ce sujet l'étude de M. FATTAL, « Beauté et métaphysique chez Plotin : Le rôle du "logos venu des dieux" », dans M. FATTAL, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 301-313.

⁵⁴ À moins d'étendre assez la signification de ce dernier terme pour considérer le silence comme étant un langage, et en l'occurrence le seul propre à apprécier le λόγος hénologique, comme le propose F. TAZZOLIO, « *Logos et langage* comme liens à l'Origine dans l'hénologie plotinienne », dans M. FATTAL, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, *op. cit.*, p. 161-188.

⁵⁵ I, 6 [1], 2, 13-18 : Πάν μὲν γὰρ τὸ ἄμορφον πεφυκὸς μορφῆν καὶ εἶδος δέχεσθαι ἄμοιρον ὃν λόγου καὶ εἶδους αἰσχροὺν καὶ ἔξω θεῖου λόγου· καὶ τὸ πάντη αἰσχροὺν τοῦτο. Αἰσχροὺν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθῆν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντη κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι.

⁵⁶ J. LACROSSE, *L'amour chez Plotin*, *op. cit.*, p. 119-127.

qui serait dirigé vers le sensible⁵⁷ : le λόγος comme manifestation dans chaque niveau ontologique de l'Un (et, le cas échéant, des réalités intermédiaires) pointe toujours vers l'unité qu'il permet de retrouver à travers la contemplation stimulée par l'amour dont il est une composante.

Typologies

On peut donc se contenter d'un seul genre d'amour. Mais de même que toutes les contemplations ne sont pas égales, les amours qui les permettent ne doivent pas être considérées toutes à égalité. Comment, dès lors, distinguer les bonnes amours des mauvaises ? Une interprétation courante⁵⁸ consiste à distinguer trois niveaux : un désir homosexuel intempérant et donc mauvais, un désir hétérosexuel visant à la procréation tempérante, ni utile ni nuisible, et un désir hétérosexuel non procréateur qui seul permet la contemplation. Examinons le passage commenté en ce sens :

Celui qui ne veut pas engendrer est bien plus satisfait de la beauté, mais celui qui désire créer veut créer une belle chose par indigence et non par satisfaction ; mais, s'il crée une telle chose, pense-t-il, il engendra dans la beauté. Quant à ceux qui veulent engendrer contre les lois et la nature, ayant commencé par suivre la route conforme à la nature, ils s'en sont écartés, poussés hors de cette sorte de chemin, ils glissent, tombent et gisent sans se rendre compte où les ont menés l'amour, le désir d'engendrer, l'usage de l'image du Beau et ce qui est lui-même beau. Mais ceux qui aiment les beaux corps, y compris à travers l'union charnelle, les aiment parce qu'ils sont beaux, tandis que d'autres aiment d'un amour que l'on dit mixte, s'il est pour des femmes, en vue de la perpétuité, et si pas, en vain ; les uns sont

⁵⁷ Comme veut le faire A. PIGLER, *Plotin, une métaphysique de l'amour*, *op. cit.*, p. 173-180.

⁵⁸ Soutenue notamment par É. Bréhier, *Troisième ennéade*, *op. cit.*, p. 75-76 ; et J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin*, *op. cit.*, p. 67-80.

meilleurs, mais les deux groupes sont tempérants. Mais certains vénèrent la beauté d'ici en s'en contentant, alors que les autres vénèrent aussi celle de là-bas, ceux qui s'en sont souvenu, et ils ne méprisent pas celle d'ici, en tant que conséquence et jouet à l'image de celle de là-bas. C'est ainsi que les uns vont vers la beauté sans laideur, et les autres sont menés à la laideur à travers la beauté. En effet, le désir du Bien présente souvent le risque d'une chute vers le mal. Ainsi sont les passions de l'âme⁵⁹.

Il en ressort plutôt une double dichotomie : d'un côté se trouvent ceux qui aiment les corps en raison de la beauté qu'ils y trouvent, indépendamment de toute démarche d'engendrement, de l'autre ceux qui aiment en ayant en vue l'engendrement. C'est au sein de cette seconde catégorie que l'on fait une distinction d'orientation sexuelle : si le critère est la possibilité d'engendrement (en l'absence de l'institution pédérastique comme filiation spirituelle, ne reste que la procréation), il

⁵⁹ III, 5 [50], 1, 44-65 : Τὸ μὲν οὖν μὴ γεννᾶν ἐθέλον μᾶλλον αὐταρ-
κέστερον τῷ καλῷ, τὸ δὲ ἐφιέμενον ποιῆσαι καλὸν τε ἐθέλει ποιεῖν ὑπ'
ἐνδείας καὶ οὐκ αὐταρκες· καί, εἴπερ τοιοῦτον ποιήσῃ, οἶεται, εἰ ἐν
καλῷ γεννήσεται. Οἱ δ' ἂν ἐν παρανόμῳ καὶ παρὰ τὴν φύσιν ἐθέλωσι
γεννᾶν, ἐκ τῆς κατὰ φύσιν πορείας ποιησάμενοι τὰς ἀρχὰς γενόμενοι
παράφοροι ἐκ ταύτης οἶον ὁδοῦ ὀλισθήσαντες κείνται πεσόντες οὔτε
ἔρωτα γνόντες ἐφ' ὃ ἦγεν αὐτοὺς οὔτε ἔφεισιν γεννήσεως οὔτε χρῆσιν
κάλλους εἰκόνοσ οὔτε ὃ τι ἐστὶ κάλλος αὐτό. Ἄλλ' οὖν οἷ τε σωματῶν
καλῶν καὶ διὰ μίξιν ἐρώντες, ὅτι καλὰ ἐστὶν ἐρώσιν, οἷ τε τὸν λεγόμενον
μικτὸν ἔρωτα, γυναικῶν μὲν, ἵνα καὶ τὸ αἰεὶ, μὴ τοιούτων δέ, σφαλ-
λόμενοι· οἱ δὲ ἀμείνουσ· σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω. Ἄλλ' οἱ μὲν καὶ τὸ τῆδε
κάλλος σέβουσιν ἀρκοῦμενοι, οἱ δὲ ἀκαίεινο, ὅσοι ἀνεμνήθησαν, καὶ
οὐκ ἀτιμάζουσιν οὐδὲ τοῦτο ὡς ἂν καὶ ἀποτέλεσμα τι ὄν ἐκείνου καὶ
παίγνιον. Οὔτοι μὲν οὖν περὶ τὸ καλὸν αἰσχροῦ ἄνευ, οἱ δὲ καὶ διὰ τὸ
καλὸν εἰς αἰσχροὺν πεσόντες· καὶ γὰρ ἡ ἀγαθοῦ ἔφεισις ἔχει εἰς κακὸν τὴν
ἐκπρωσιν πολλάκις. Καὶ ταῦτα μὲν τῆς ψυχῆς τὰ παθήματα. Nous sui-
vons les manuscrits à la ligne 55 contre la négation conjecturée par Bréhier et
H-S¹ ; notre lecture s'approche donc de celle A. H. ARMSTRONG, *Plotinus*,
op. cit., p. 171-173 (à l'exception des lignes 53-54 que nous construisons dif-
féremment) et, semble-t-il, de H-S² qui suppriment la négation.

est manifeste que l'amour hétérosexuel l'emporte. L'usage des expressions *παρὰ τὴν φύσιν* et *κατὰ φύσιν* ne suffit pas à intégrer la phrase où elles se trouvent à la polémique sur les orientations sexuelles : ces expressions sont employées à de multiples reprises dans le corpus plotinien avec un sens sans rapport avec l'érotique⁶⁰. Remarquons aussi que l'amour du premier type, manifestement considéré comme supérieur par Plotin, n'exclut pas l'engendrement comme conséquence mais seulement comme motivation : ce qui mène souvent au mal n'est pas l'amour *assorti de génération* (on l'a vu : toute contemplation engendre, fût-ce des tracés géométriques), mais bien l'amour *en vue de la génération* (pour rester dans la même analogie, il s'agirait d'un géomètre ayant pour but premier de tracer des lignes)⁶¹. La fécondité est la dimension non directement contemplative de la contemplation (elle en est à la fois moyen et résultat), dès lors, vouloir engendrer c'est ne pas viser la contemplation elle-même, et aimer non le Bien en lui-même, mais les produits qu'il permet de réaliser.

L'intentionnalité apparaît donc comme essentielle pour classer les amours. Cependant, tout amour n'est-il pas amour du Bien ? N'a-t-on pas vu combien toute action est contemplation, et dès lors tout désir une tension vers l'Un à travers l'intelligible ? Comment dès lors pourrait-il y avoir de mauvais désirs, si tous tendent vers le Principe ? Nous aimons et contemplons tous et toujours, mais cela ne veut pas dire que nous le faisons tous et toujours bien. Ainsi, « tout ce qui est fait à partir d'autre chose, quand on l'admire, l'admiration porte en fait sur ce à partir de quoi il a été fait. Mais si on ne s'en rend pas compte, cela n'a rien d'étonnant : les amants, et de façon générale ceux qui admirent la beauté d'ici, ne savent pas que c'est en réalité à cause de celle de là-bas »⁶². On aime toujours forcément le modèle, mais il se peut que l'on

⁶⁰ On en peut trouver la liste chez J. H. SLEEMAN et G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, *op. cit.*, s. v. φύσις c3 & c4, p. 1098-1099.

⁶¹ On ne peut donc pas opposer la procréation à l'amour-contemplation, comme l'affirme R. MORTLEY, *Plotinus, Self and the World*, *op. cit.*, p. 55-67.

⁶² V, 8 [31], 8, 11-15 : Πάν γὰρ τὸ κατὰ ἄλλο ποιηθὲν ὅταν τις θαυμάσῃ ἐπ' ἐκεῖνο ἔχει τὸ θαύμα, καθ' ὃ ἐστὶ πεποιημένον. Εἰ δ' ἄγνοεῖ

prenne cet amour pour ce qu'il n'est pas, et qu'on se figure que les corps sensibles sont les objets de notre amour alors qu'ils n'en sont que l'occasion, et ne sont aimés que de façon seconde. Plus encore, « ces objets d'amour mortels et dangereux, ces amours pour des images, sont instables, parce qu'ils ne sont pas ce que nous aimons vraiment, ni notre Bien, ni ce que nous cherchons »⁶³. C'est toujours la « beauté de là-bas » que l'on aime, et à travers elle le Bien, mais on peut l'oublier. Notons tout de même que l'amour pour les choses du monde sensible, images de l'intelligible, n'est amour que dans la mesure où c'est l'intelligible que l'on aime à travers le sensible ; on n'aime ce dernier que médiatement, et si on l'aime pour lui-même, il ne s'agit plus là d'amour, mais d'une passion aliénante que l'on prend pour de l'amour, et qui ne provoquera qu'un simulacre de contemplation.

Tout l'enjeu de l'ascension plotinienne se révèle ici : il s'agit non pas de créer l'amour ou la contemplation, puisque tous deux sont notre acte naturel, mais de permettre à l'amour de mieux discerner son objet, de discriminer entre ce qui est aimé pour lui-même et ce qui n'est qu'un moyen d'accès à l'objet aimé. Par là, la contemplation pourra avancer de façon plus nette, tâtonnant moins pour contempler mieux ; c'est que regarder n'est pas toujours voir. Les amours peuvent ainsi être discriminées, voire hiérarchisées, selon la précision avec laquelle elles portent sur leur objet véritable, et sur le risque qu'elles présentent de se perdre en chemin. « L'amant, [...], a quelque souvenir de ce qu'est le Beau, mais il en est séparé et incapable de le reconnaître, il est ému par la vue des belles choses au point d'y rester bloqué. Il faut donc lui apprendre à ne pas s'arrêter aux corps »⁶⁴. Se convaincre que parce

ὁ πάσχει, θαῦμα οὐδέν· ἐπεὶ καὶ οἱ ἐρώντες καὶ ὅλως οἱ τὸ τῆδε κάλλος
τεθναυμακότες ἀγνοοῦσιν ὅτι δι' ἐκεῖνο· δι' ἐκεῖνο γάρ.

⁶³ VI, 9 [9], 9, 41-44 : ταῦτα μὲν τὰ ἐρώμενα θνητὰ καὶ βλαβερὰ καὶ
εἰδώλων ἔρωτες καὶ μεταπίπτει, ὅτι οὐκ ἦν τὸ ὄντως ἐρώμενον οὐδὲ τὸ
ἀγαθὸν ἡμῶν οὐδ' ὁ ζητούμεν.

⁶⁴ I, 3 [20], 2, 1-5 : Ὁ δὲ ἐρωτικός, ..., μνημονικός ἐστὶ πῶς κάλλους·
χωρὶς δὲ ὄν ἀδυνατεῖ καταμαθεῖν, πληττόμενος δὲ ὑπὸ τῶν ἐν ὄψει κα-

que tel corps excite manifestement notre amour inné pour le Beau et le Bien, ces réalités doivent s'y trouver et cantonner est une illusion aussi facile que dangereuse. Et même une fois cette abstraction du sensible accomplie, l'amant devenu philosophe « a besoin dans son errance d'un guide »⁶⁵. Mais l'esprit général de cette assistance, que peut offrir, on va le voir, la dialectique, reste le même : il s'agit toujours d'aider l'amour et la contemplation qu'il provoque à accomplir leur naturelle tension vers leur objet en les précisant et en les aidant à mieux le trouver.

III. Reconnaissance dianoétique

Comment faire en sorte que soient mieux compris l'amour et l'objet de cet amour propres à chacun ? Plus spécifiquement, puisqu'il va sans dire que les moyens accessibles et optimaux pour le minéral différeront de ceux qui le sont pour l'animal, comment amener le « nous » à s'appliquer au mieux à la contemplation de ce qu'il aime vraiment ? Il s'agira, on s'en doute, d'une démarche de récognition : ce que l'on cherche est une voie d'accès aux niveaux ontologiques supérieurs, dont on a vu au chapitre 2 qu'ils structuraient forcément toute réalité, et vers lesquels pointent imprécisément notre amour et nos efforts de contemplation. Ils sont ainsi à portée, pourvu qu'on puisse les reconnaître, et ils sont justement ce qui peut être reconnu : la matière prise sans eux est au contraire ce qui est inconnaissable⁶⁶. Dès lors, tout l'enjeu de l'ascension sera de tirer, pour le reconnaître et tendre plus efficacement vers lui, le principe d'unité du composé qu'il structure.

λὼν περὶ αὐτὰ ἐπτόηται. Διδακτέον οὖν αὐτὸν μὴ περὶ ἔν σῶμα πεσόντα ἐπτοῆσθαι

⁶⁵ I, 3 [20], 3, 3-4 : Ἀπορῶν δὲ τοῦ δεικνύντος δεῖται ; voir le commentaire de J.-B. GOURINAT, *Plotin. Traité 20*, Paris, Cerf, 2016, p. 140-155.

⁶⁶ J. TROUILLARD, *La Procession plotinienne, op. cit.*, p. 15-20.

Le langage comme outil

Le rapport paradoxal de Plotin au langage et à l'écriture n'a pas manqué d'être souvent souligné : l'auteur des cinquante-quatre traités des *Ennéades* et de bien plus d'exposés oraux semble s'être montré d'une remarquable négligence quant à la grammaire, l'écriture, et la langue en général, oubliant de séparer ses mots et n'hésitant pas à en inventer, bien loin du soin méticuleux de Platon pour le style⁶⁷. Cette indifférence à la perfection formelle ne se limite pas aux aspects purement linguistiques : « [la dialectique que doit pratiquer le philosophe] laisse à une autre discipline l'affaire appelée logique, celle qui traite des propositions et des syllogismes, comme on le ferait pour l'apprentissage de l'écriture : il lui est nécessaire d'en faire un peu avant de se mettre au travail, mais elle peut alors, comme pour les autres choses, en juger certains aspects utiles, et d'autres superflus, en les ramenant à la méthode qui s'en soucie »⁶⁸. De même que l'apprentissage de l'écriture est à la fois propédeutique indispensable à toute démarche littéraire et contrainte scolaire vouée à se plier aux besoins de l'auteur, la logique est un outil dont la mobilisation est nécessaire mais doit en même temps se faire avec assez de souplesse pour être utile au philosophe. Elle doit l'aider par ses exigences, mais non l'enfermer dans ses préoccupations, de sorte que ses vérités « lui soient présentes comme l'irruption de la sensation, mais qu'il laisse le soin des détails formels à une discipline qui s'y complaît mieux »⁶⁹. En effet, la présence de l'intelligible dans le sensible ne saurait se ramener à sa pure expression

⁶⁷ *Vie de Plotin*, 8.

⁶⁸ I, 3 [20], 4, 18-23 : τὴν λεγομένην λογικὴν πραγματείαν περὶ προτάσεων καὶ συλλογισμῶν, ὥσπερ ἂν τὸ εἶδέναι γράφειν, ἄλλη τέχνη δοῦσα· ὧν τίνα ἀναγκαῖα καὶ πρὸ τέχνης ἡγουμένη, κρίνουσα δὲ αὐτὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ τὰ μὲν χρήσιμα αὐτῶν, τὰ δὲ περιττὰ ἡγουμένη καὶ μεθόδου τῆς ταῦτα βουλομένης.

⁶⁹ I, 3 [20], 5, 21-23 : προσφερομένων ὥσπερ καὶ ἡ αἴσθησις ἐπιβάλλουσα, ἀκριβολογεῖσθαι δὲ ἑτέροι διδῶσι τοῦτο ἀγαπῶσῃ. Voir aussi le reste du chapitre pour une plus longue explicitation.

formelle ; rien dans la pure analyse du langage et de ses règles de fonctionnement ne suffit à dégager simplement l'Idée que ce langage déploie⁷⁰. Une telle analyse ne peut que préciser et décrire le mode de déploiement, sans toucher à ce qui est ainsi déployé.

Un tel commentaire est valable pour toute forme de raisonnement :

L'âme utilise-t-elle le raisonnement avant de venir ici et après s'en être allée ? Le raisonnement survient ici, lorsqu'elle est dans l'impasse, pleine de souci et d'autant plus affaiblie ; avoir besoin du raisonnement est en effet un affaiblissement de l'autonomie de l'Intelligence, comme le raisonnement dans les techniques apparaît quand il y a un problème pour les artisans, mais lorsqu'il n'y a pas de difficulté, la technique peut travailler sans lui⁷¹.

La dimension ustensilaire du raisonnement et du langage qui l'exprime apparaît pleinement : il s'agit bien d'un moyen, voire d'un pis-aller, servant à se sortir de l'impasse afin de pouvoir se remettre au travail. Il n'en est pas moins indispensable, au moins dans un premier temps, en ce qu'il constitue « une certaine forme d'Intelligence »⁷², qui permet de s'orienter, de trouver la bonne direction, comme, pourrait-on dire, une carte régionale peut permettre de trouver un lieu sans pour autant remplacer la nécessité de se repérer une fois sur place. Plus précisément encore, le travail discursif est utile tant en amont qu'en aval de la démarche de fuite : il permet d'approcher ce que l'on cherche par approximation de précision croissante d'une part, et d'autre part il est

⁷⁰ IV, 3 [27], 30 ; voir à ce propos A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin : Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 96-99.

⁷¹ IV, 3 [27], 18, 1-7 : Πότερα δὲ λογισμῶ ψυχῇ χρήται πρὶν ἔλθειν καὶ πάλιν αὐτὸ ἐξελθοῦσα; Ἡ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἢ διηοῦσης καὶ φροντίδος πληρουμένης καὶ μάλλον ἀσθενούσης· ἐλάττωσις γὰρ νοῦ εἰς αὐτάρκειαν τὸ λογισμοῦ δεῖσθαι· ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ἦ, κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη.

⁷² V, 3 [49], 6, 21 : νοῦν τινα.

le biais indispensable par lequel on pourra formuler une intelligibilité qu'on ne peut déployer sans la trahir, et – avec encore plus de distance – l'Un proprement ineffable car privé de la multiplicité fondatrice du langage⁷³.

Un langage aussi parfait que possible, à cet égard, serait celui que Plotin prête aux prêtres égyptiens, à savoir les hiéroglyphes compris comme véhiculant une idée unique, et se complétant les uns les autres lorsqu'il s'agit d'exprimer des réalités composites⁷⁴. En l'absence d'un tel langage, il faut faire avec les moyens offerts par le discours pour permettre au « nous » d'user de son âme pour tendre toujours mieux vers les niveaux d'unité supérieurs. Comment ce faire ? « Suffit-il de dire ces choses pour être délivré ? L'âme est encore dans les affres de l'enfantement. Peut-être faut-il qu'elle donne dès à présent naissance, puisqu'elle s'approche de l'accomplissement de ses peines. Mais il faut encore la charmer, si nous pouvons trouver un charme qui convienne à un tel travail. Peut-être que si on lui chante souvent les paroles que nous avons dites, cela fera l'affaire. Quel autre charme pourrait donc convenir ? »⁷⁵. La pratique discursive ne doit ainsi pas être bannie au nom de l'indicibilité de ce qui est recherché ; cependant il faut la remettre à sa place, celle d'un simple outil imprécis, que l'on utilise au mieux, y compris à travers la répétition, mais dont on ne doit attendre que le bénéfice suggestif d'un charme plus qu'une méthode

⁷³ B. COLLETTE, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 68-74.

⁷⁴ V, 8 [31], 6. Il est bien entendu que Plotin néglige ici la dimension phonétique des hiéroglyphes au profit de leur signification idéogrammatique ; un exemple plus facile se serait présenté s'il avait pu avoir connaissance de la pratique du *hânzì* ou, mieux, du *kanji*.

⁷⁵ V, 3 [49], 17, 15-20 : Ἀρκεί οὖν ταῦτα λέγοντας ἀπαλαχθῆναι; Ἡ ἔτι ἡ ψυχὴ ὠδίνει καὶ μᾶλλον. Ἴσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἤδη γεννῆσαι ἀίξασαν πρὸς αὐτὸ πληρωθεῖσαν ὠδίνων. Οὐ μὴν ἀλλὰ πάλιν ἐπαιστέον, εἴ ποθὲν τινα πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐπρωδῆν εὐροίμεν. Τάχα δὲ καὶ ἐκ τῶν ἤδη λεχθέντων, εἰ πολλάκις τις ἐπάιδει, γένοιτο. Τίς οὖν ὡσπερ καινὴ ἐπρωδῆ ἄλλη;

infaillible⁷⁶. C'est dans cette perspective qu'il convient d'examiner les différentes pratiques discursives et dialectique proposées par Plotin pour mener à bien la contemplation.

Pratiques discursives

La forme discursive la plus évidente mobilisée par Plotin est bien entendu l'exposé philosophique tel qu'il nous est connu par le texte des *Ennéades*. Celui-ci, comme il a été souvent remarqué, se compose de plusieurs genres littéraires, allant de la démonstration formelle au témoignage mystique en passant par la prédication parénétiqque. Cette disparité dans le ton, qui peut varier beaucoup même au sein d'un seul traité, se comprend plus facilement si l'on se souvient combien le langage est outil, et si on l'aborde, comme on l'a vu plus haut, comme un charme valant plus par ses effets que par lui-même. Cette précision faite, on peut distinguer diverses façons de mobiliser le langage pour suggérer l'unité. Parmi celles explicitement thématiques par Plotin, on peut citer la dialectique bien sûr, qui nous occupera dans la prochaine sous-section, mais aussi l'hénologie négative et le mythe⁷⁷ ; ces trois pratiques n'épuisent cependant pas l'arsenal discursif déployé dans les *Ennéades*. Le simple discours du philosophe, dans l'enchaînement des propositions qu'il met en place, constitue comme on l'a vu une mélodie dianoétique capable de manifester l'Intelligence à travers ses moyens verbaux ; ainsi peut-on comprendre l'apparent dogmatisme des traités plotiniens : il s'agit moins d'affirmer une doctrine en tant qu'elle serait vraie à tous les niveaux, mais bien plutôt en tant que l'exercice de cette affirmation permet de mettre en branle l'exercice circonvolutif qui mènera progressivement à l'intellection⁷⁸. On l'a

⁷⁶ Comme le souligne A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin*, *op. cit.*, p. 99-103.

⁷⁷ Il s'agit de la tripartition de l'usage du langage proposée par B. COLLETTE, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, *op. cit.*, p. 75-84.

⁷⁸ Comme y insiste J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin*, *op. cit.*, p. 29-32.

aussi vu : le discours ludique et badin peut être l'occasion et même le moyen de présenter un aspect de l'ordre intelligible, et il n'est pas difficile de se rendre compte que la proposition du début du traité III, 8 [30], même si elle a été faite « pour s'amuser », permet une compréhension facile et durable du rapport universel de contemplation. Outre cette argumentation plus ou moins sérieuse, on peut en particulier considérer que l'exégèse récurrente des dialogues platoniciens, et de ses prédécesseurs en général, constitue elle aussi une façon de déployer et ainsi d'approcher l'intelligible⁷⁹.

Mais venons-en à l'exégèse des mythes eux-mêmes. Le passage où Plotin s'en explique est célèbre : « il faut que les mythes, s'ils en sont vraiment, distribuent temporellement ce qu'ils disent, et divisent en plusieurs parties les êtres qui sont ensemble, les séparant selon leur rang ou leur puissance, et ainsi parfois les discours font des engendremens de choses inengendrées, et divisent des êtres non séparés, et ayant enseigné comme ils le peuvent, ils invitent celui qui les pense à rassembler tout cela »⁸⁰. Les mythes, en tant qu'ils sont des discours, ne peuvent dire ce qu'ils veulent dire sans détour, ils sont contraints de diviser ce dont ils parlent pour pouvoir en parler : exprimer discursivement une Idée, par exemple celle du Beau, ne pourrait sans cela que consister à répéter le seul mot qui la désigne. Ainsi donc, la discursivité consiste à opérer des divisions de l'indivisible, des séparations de l'inséparable ; il s'agit de manquer le but pour mieux l'approcher. Et les mythes, en l'occurrence, sont un mode de cette distorsion constructive, celui consistant à faire un récit, forcément temporel et anthropomorphisant, des réalités dont on veut parler. C'est seulement dans cette mesure qu'il est sensé de parler de la génération de l'Amour suite à la romance de Poros et Pénia dans le jardin de Zeus, ou de toute autre

⁷⁹ *Ibid.*, p. 36-44.

⁸⁰ III, 5 [50], 9, 24-29 : Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴτερον τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαίρειν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστώτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιούσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαίρουσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύναται τῷ νοήσαντι ἡδὴ συγχωροῦσι συναιρεῖν.

forme de théogonie ou d'épopée cosmique. On peut y rattacher la pratique des métaphores, aussi puissantes que fréquentes dans les *Ennéades*, toujours forcément inexactes et imprécises, mais à la fois utiles et remarquablement pédagogiques⁸¹. Comme dans le cas du mythe, il s'agit d'appliquer à l'intelligible des caractérisations qui lui sont impropres, souvent spatiales et parfois aussi temporelles, afin de donner une approximation des hiérarchies et des dépendances concentrées sans véritable séparation possible, même logique, dans l'Intelligence.

Ces méthodes s'appliquent assez bien à la suggestion de l'ordre ontologique entre les différents niveaux, et dans une certaine mesure à la caractérisation de certains de ces niveaux, mais échoue, comme d'habitude, sur au moins un cas. L'Un, on l'a mentionné plus haut, manque de la multiplicité unifiée de l'Intelligence, par sa radicale extériorité à toute multiplicité, bien qu'elle en soit le présupposé. Même l'approximer est impossible par des moyens mythiques ou métaphoriques, et la description philosophique, même en s'amusant, ne rencontre guère plus de succès. Le langage doit donc déployer la ruse la moins mauvaise en la matière, à savoir la négation. C'est là le thème, abondamment glosé, de l'hénologie négative : on ne peut rien dire de l'Un, non seulement par les limites du langage et de chaque âme, mais aussi et surtout parce qu'il n'y a rien à en dire, et qu'on ne peut suggérer cette ineffabilité que par la négation ou, mieux, par le silence⁸². Tai-sons-nous donc : l'accès à l'Un viendra après celui à l'Intelligence. Celle-ci en effet tend, à mesure de sa pureté, à l'unité absolue, et est donc, loin par-delà les discours, ce qui se rapproche le plus d'un contact avec lui⁸³. Il n'y a d'ailleurs qu'assez peu d'intérêt, pour le « nous », à parler de l'Un, puisqu'il s'agit d'une lointaine destination – peut-être d'ailleurs pas même celle qu'il cherche – qu'il est de toute

⁸¹ La liste de référence de ces métaphores est celle accomplie par R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, *op. cit.*

⁸² VI, 8 [39], 13, 1-5.

⁸³ V, 3 [49], 14.

façon hors de question d'atteindre avant l'Intelligence. C'est donc bien vers cette dernière que s'orientent les suggestions permises par les pratiques discursives.

Dialectique et connaissance

Une pratique discursive en particulier semble s'illustrer parmi toutes, c'est sans surprise la dialectique.

Elle discourt à propos du Bien et de ce qui n'est pas le Bien, des choses bonnes et de celles qui ne le sont pas, de ce qui est clairement éternel et de ce qui ne l'est pas, usant de la connaissance pour toutes choses, et non de l'opinion. Mettant un terme à l'errance dans le sensible, elle fixe dans l'intelligible et y fait son travail, écartant l'illusion et faisant paître l'âme dans « la plaine de la vérité », comme on dit, appliquant la méthode de division de Platon à la différence entre les Idées, à ce qu'elles sont, et aux genres premiers, et reliant ces choses intellectuellement, jusqu'à avoir parcouru tout l'intelligible, alors, procédant à l'analyse inverse, elle revient vers son état initial, l'ayant conduit au repos, puisqu'on est en repos dans la mesure où l'on est là-bas, étant arrivée à l'unité elle regarde sans plus s'agiter.⁸⁴

La dialectique, qui est bien une pratique discursive, a donc le privilège d'être considérée comme une *connaissance* (ἐπιστήμη)⁸⁵ propre à

⁸⁴ I, 3 [20], 4, 6-18 : Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ὅσα ὑπὸ τὸ ἐναντίον καὶ τί τὸ αἰδιον δηλονότι καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον, ἐπιστήμη περὶ πάντων, οὐ δόξη. Παύσασα δὲ τῆς περὶ τὸ αἰσθητὸν πλάνης ἐνιδρύει τῷ νοητῷ κάκει τὴν πραγματείαν ἔχει τὸ ψεῦδος ἀφείσα ἐν τῷ λεγομένῳ ἀληθείας πεδίῳ τὴν ψυχὴν τρεφουσα, τῇ διατρέσει τῇ Πλάτωνος χρωμένη μὲν καὶ εἰς διακρίσιν τῶν εἰδῶν, χρωμένη δὲ καὶ εἰς τὸ τί ἐστί, χρωμένη δὲ καὶ ἐπὶ τὰ πρῶτα γένη, καὶ τὰ ἐκ τούτων νοερώς πλέκουσα, ἕως ἂν διέλθῃ πᾶν τὸ νοητόν, καὶ ἀνάπαλιν ἀναλύουσα, εἰς ὃ ἂν ἐπ' ἀρχὴν ἔλθῃ, τότε δὲ ἡσυχίαν ἄγουσα, ὡς μέχρι γε τοῦ ἐκεῖ εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ, οὐδὲν ἔτι πολυπραγμονοῦσα εἰς ἕν γενομένη βλέπει, citant le *Phèdre*, 248b.

⁸⁵ Voir aussi à ce propos I, 3 [20], 5, 1.

fixer celui qui la pratique dans l'intelligible et à lui en apporter ainsi la stabilité. Il s'agit bien d'une voie vers l'Intelligence et non de sa pratique, et cette voie fait appel au langage⁸⁶. Elle appartient ainsi à la philosophie, dont elle est partie éminente⁸⁷, sans donc s'en distinguer complètement⁸⁸. Pourtant, Plotin insiste aussi sur le fait que la connaissance consiste toujours en l'identification de la pensée et de son objet⁸⁹. Est-ce à dire que la dialectique serait coupée du reste du langage par la mobilisation d'outils supradiscursifs ?

Si l'on dit que pour les choses sans matière, la connaissance est identique à la chose, il faut comprendre cette phrase comme signifiant non pas que la connaissance est la chose, ni que le λόγος contemplant la chose est la chose mais au contraire que la chose elle-même, étant sans matière, est à la fois intelligible et intellection, non comme λόγος de la chose ni comme mouvement vers elle, mais la chose elle-même, étant dans l'intelligible, n'est rien d'autre qu'Intelligence et connaissance⁹⁰.

C'est ainsi bien parce que la dialectique, forte des suggestions des

⁸⁶ Il ne nous semble donc à propos ni de rapporter la conversion au silence, ni d'opposer complètement mythes et dialectique, comme le propose F. TAZZOLIO, « *Logos et langage comme liens à l'Origine dans l'hénologie plotinienne* », *art. cit.*

⁸⁷ I, 3 [20], 5, 8-9 & 6, 1.

⁸⁸ Il n'est donc pas exact de dire avec H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, *op. cit.*, p. 106-109, que la dialectique « discipline » la διάνοια, bien que celle-ci repose effectivement dans sa cohérence sur les principes examinées par celle-là.

⁸⁹ V, 9 [5], 7.

⁹⁰ VI, 6 [34], 6, 19-26 : Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη τῷ πράγματι, ἐκείνως χρῆ νοεῖν τὸ λεγόμενον, ὡς οὐ τὴν ἐπιστήμην τὸ πρᾶγμα λέγει εἶναι οὐδὲ τὸν λόγον τὸν θεωροῦντα τὸ πρᾶγμα αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ ἀνάπαλιν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ ἄνευ ὕλης ὄν νοητόν τε καὶ νόησις εἶναι, οὐχ οἷαν λόγον εἶναι τοῦ πράγματος οὐδ' ἐπιβολὴν πρὸς αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐν τῷ νοητῷ ὄν τί ἄλλο ἢ νοῦν καὶ ἐπιστήμην εἶναι. Le passage cite le traité *De l'Âme* en mêlant 430a2-3 & 431a1-2.

autres pratiques discursives, peut traiter, certes toujours discursivement, plus précisément son objet, à savoir bien sûr l'intelligible, qu'elle peut mener, comme une dernière étape, à cet objet lui-même auquel elle tend le mieux à s'identifier⁹¹. À cet égard, elle constitue le pont entre le sensible et l'intelligible que nous cherchions⁹².

Comment procède-t-elle ? L'extrait du traité I, 3 [20] traduit plus haut indique qu'elle applique la méthode platonicienne de division et rassemblement aux Idées et à ce qu'elles sont, en référence aux genres premiers. Cette dernière précision nous oriente vers le long développement qui occupe les traités VI, 1-3 [42-44], au moins à partir du moment où la critique des catégories aristotéliennes laisse place à la discussion des cinq grands genres du *Sophiste*⁹³. En effet, tout l'exercice consiste à comprendre le double aspect successif et simultané du système intelligible au fondement du sensible. C'est ainsi qu'on peut dire que dans l'intelligible, « il y a système, et les êtres ne sont pas vraiment séparés les uns des autres »⁹⁴. La dialectique, en discutant directement des êtres, ne peut le faire qu'à travers des allers et retours entre leur unité fondamentale et leur multiplicité logique, qu'elle annonce toutes deux dans une succession destinée à se ramener toujours davantage à une simultanéité, afin d'aboutir à une bonne compréhension de la proposition paradoxale faisant de l'Intelligence une unité multiple. Pour y arriver, elle s'intéressera aux Idées, et sera amenée aux cinq genres suprêmes que sont l'Être, le Même, l'Autre, le Mouvement et le Repos, dont Plotin va montrer qu'ils s'éclairent en fait mutuellement au point de constituer les différents aspects d'une même réalité⁹⁵.

⁹¹ B. COLLETTE, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, op. cit., p. 101-102.

⁹² P. REMES, *Plotinus on Self*, op. cit., p. 143-149.

⁹³ Nous résumons ici succinctement le commentaire proposé par l'ouvrage de B. COLLETTE, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, op. cit., en particulier les p. 124-202.

⁹⁴ Καὶ σύνταξις ἐστὶ, καὶ οὐ διέσπασται τὰ ὄντα ὅλως ἀπ' ἀλλήλων, IV, 3 [27], 8, 19-20 ; pour la traduction par *système*, voir D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, op. cit., p. 4.

⁹⁵ VI, 2 [43], 8.

Toutes les autres Idées, peut-on montrer par la dialectique, peuvent être considérées comme des espèces de ces genres, qu'elles contiennent donc sans les épuiser⁹⁶. Cela a comme conséquence que chaque intelligible contient et est contenu par tous les autres :

Mais dans la connaissance, pourrait-on dire, la partie n'est pas le tout. En fait, la partie qu'on tient ici à disposition en acte parce qu'on en a besoin, on la met en évidence, mais cependant les autres s'ensuivent, en puissance et sans qu'on s'en rende compte, et toutes sont dans cette partie. Et peut-être peut-on dire qu'elle en est à la fois la totalité et la partie : toutes y sont à la fois en acte. Chaque partie que tu veux tenir à disposition est donc prête ; et prête dans chaque partie est comme une puissance se rapportant au tout.⁹⁷

Le rapport de la partie de la connaissance à son tout est difficile à exprimer, précisément parce que la mobilisation d'une « partie » de la connaissance est en réalité emphase sur une perspective possible sur la connaissance, qui n'a de sens que comme totalité unifiée. Chaque pensée contient toujours tout l'intelligible, mais le discours force à mettre en avant une proposition aux dépens des autres, qui ne lui restent pas moins présente en puissance⁹⁸. La dialectique vise à mettre en évidence cette intrication nécessaire des propositions et ainsi des pensées qu'elles expriment, afin de faire prendre conscience de leur unité ; c'est en cela qu'elle peut être dite connaissance, et constitue la façon la plus solide de suggérer l'intelligible, puisqu'elle permet le lien entre l'unité organique d'un discours dianoétique et celle de l'Intelligence.

⁹⁶ VI, 2 [43], 18-20.

⁹⁷ IV, 9 [8], 5, 12-19 : Ἀλλ' ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, εἴποι τις ἄν, τὸ μέρος οὐχ ὅλον. Ἡ γὰρ ἐνεργεῖαι μὲν μέρος τὸ προχειρισθὲν οὐ χρεῖα, καὶ τοῦτο προτέτακται, ἔπεται μὲντοι καὶ τὰ ἄλλα δυνάμει λανθάνοντα καὶ ἔστι πάντα ἐν τῷ μέρει. Καὶ ἴσως ταύτη ἡ ὅλη λέγεται, τὸ δὲ μέρος· ἐκεῖ μὲν οἷον ἐνεργεῖαι ἅμα πάντα· ἔτοιμον οὖν ἕκαστον, ὃ προχειρίσασθαι θέλεις· ἐν δὲ τῷ μέρει τὸ ἔτοιμον, ἐνδυναμοῦται δὲ οἷον πλησιάσαν τῷ ὅλῳ.

⁹⁸ Voir aussi à ce sujet IV, 3 [27], 2.

Cela dit, cet exercice ne se limite pas au discours et au cadre scolaire : de la même façon que la dialectique permet de mieux étudier les nombres comme le monde, « de même elle traite d'éthique en contemplant les choses de là-bas »⁹⁹. Mais Plotin prend garde d'apporter presque aussitôt une précision : « est-il possible d'être un sage et un dialecticien sans ces vertus ? C'est impossible, puisqu'elles surviennent soit avant, soit en même temps. »¹⁰⁰ N'est pas dialecticien qui veut, et le devenir change un homme : il nous faut donc, pour mieux comprendre la dialectique, en examiner maintenant le côté pratique et éthique¹⁰¹.

⁹⁹ I, 3 [20], 6, 5-6 ; καὶ περὶ ἠθῶν ὡσαύτως θεωροῦσα μὲν ἐκεῖθεν.

¹⁰⁰ I, 3 [20], 6, 16-17 : Ἔστι δὲ σοφὸν εἶναι καὶ διαλεκτικὸν οὕτως ἄνευ τούτων; Ἦ οὐδ' ἂν γένοιτο, ἀλλὰ ἡ πρότερον ἢ ἅμα συναύξεται.

¹⁰¹ Nous rejoignons donc P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus*, *op. cit.*, p. 159-160 ; et J.-B. GOURINAT, *Plotin. Traité 20*, *op. cit.*, p. 239-241 ; pour considérer le dernier chapitre du traité comme authentique et cohérent avec la pensée de Plotin, contre les soupçons de G. LEROUX, « Logique et Dialectique chez Plotin », *Phoenix*, 28.2 (1974), p. 180-192.

CHAPITRE 5

Le rapport à l'éthique

Si les pratiques discursives et en particulier la dialectique occupent une place centrale dans la fuite, elles n'ont aucune efficacité abstraites de leur corrélat pratique. Une âme illumine un corps, et c'est bien ce « nous » qui doit fuir, il ne peut donc échapper à la nécessité de tenir compte de sa condition, et à s'interroger sur les règles par lesquelles il pourrait organiser sa vie. C'est à travers elle qu'il réussira ou échouera à contempler l'objet de son naturel amour ; cette contemplation doit donc prendre une forme éthique, à la fois pour la rendre pleinement effective, et comme conséquence et signe de cette effectivité.

I. Exercice

Nous avons vu à la fin du chapitre précédent que la dialectique, pratique par excellence par laquelle renforcer la distinction de l'unité contemplée, exigeait la possession de vertus, sans lesquelles cette voie se révèle une impasse. Si le thème du lien indissoluble entre philosophie et purification éthique dans la pensée tardo-antique est bien connu, il n'est pas satisfaisant de l'accepter comme point de départ : ce lien doit être justifié. Pourquoi l'intempérant ou le lâche seraient-ils incapables de pratiquer le mythe, la musique, l'exégèse ou même la dialectique elle-même ?

Inégalité devant le discours

Il convient d'abord de constater que tous ne sont pas également capables de mobiliser les diverses pratiques discursives pour préciser leur connaissance de leur objet de contemplation. Plotin, entouré qu'il était d'un auditoire hétéroclite, composé de philosophes, de lettrés, de sénateurs, de femmes et d'enfants¹, en avait une preuve quotidienne. Comment évaluer l'utilité du discours philosophique pour l'avancement personnel de la contemplation de chacun et sa propre quête de la beauté intelligible ?

Il est manifeste que la beauté que l'on poursuit n'est pas dans la grandeur, comme le montre la beauté dans les connaissances et dans les façons de vivre, et de façon générale dans les âmes : s'y trouve en vérité bien plus de beauté, lorsque tu vois et te réjouis de la sagesse (φρόνησιν) en quelqu'un, sans s'arrêter à son visage – il est peut-être laid – mais laissant de côté sa figure tu te concentres sur sa beauté intérieure. Mais si elle ne t'émeut pas au point d'appeler belle une telle chose, tu ne percevras pas ce qu'il y a de beau en regardant en toi-même. Dès lors, tu la chercherais ainsi en vain : tu chercheras avec quelque chose de laid et d'impur. C'est pour cela que les discours à propos de ces choses ne sont pas pour tout le monde, mais si tu vois la beauté en toi, souviens-toi.²

Les discours, en l'occurrence ceux déployés dans le cadre de

¹ Voir l'Introduction.

² V, 8 [31], 2, 35-46 : Δηλοῖ δέ, ὅτι τὸ διωκόμενον ἄλλο καὶ οὐκ ἐν μεγέθει τὸ κάλλος, καὶ τὸ ἐν τοῖς μαθήμασι κάλλος καὶ τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ ὅλως τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς· οὐ δὴ καὶ ἀληθεῖαι μάλλον κάλλος, ὅταν τῷ φρόνησιν ἐνίδῃς καὶ ἀγασθῆς οὐκ εἰς τὸ πρόσωπον ἀφορῶν – εἴη γὰρ ἂν τοῦτο αἰσχος – ἀλλὰ πάσαν μορφήν ἀφεις διώκης τὸ εἶσω κάλλος αὐτοῦ. Εἰ δὲ μήπω σε κινεῖ, ὡς καλὸν εἰπεῖν τὸν τοιοῦτον, οὐδὲ σαυτὸν εἰς τὸ εἶσω βλέψας ἡσθήσῃ ὡς καλῷ. Ὡστε μάτην ἂν οὕτως ἔχων ζητοῖς ἐκεῖνο· αἰσχροῦ γὰρ καὶ οὐ καθαρῷ ζητήσεις· Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι· εἰ δὲ καὶ σὺ εἶδες σαυτὸν καλόν, ἀναμνήσθητι.

l'exposé philosophique, ne sont pas pour tout le monde *parce que* tous ne sont pas capables de voir la beauté en eux. En effet, telle est la fonction de ces discours : permettre de retrouver en soi l'unité qui est lien aux principes. Mais cette incapacité s'enracine dans une autre, celle de voir et de se réjouir de la beauté intérieure en autrui. Le lien entre ces deux incapacités est remarquable : il indique que la quête de beauté et d'unité en soi-même est liée au regard que l'on peut porter sur l'extérieur. Regarder en soi-même pour y trouver la beauté consiste à regarder le « nous » que l'on est comme s'il était un autre ou, en tout cas, c'en est la première étape. L'introversio pure n'est donc pas suffisante, mais exige d'être stimulée par la capacité à voir en autrui, fût-ce par la suite soi-même pris comme autre, la beauté intérieure par delà une éventuelle laideur de surface. Faute de cette capacité, le discours est inefficace, sinon inutile : la pratique dianoétique ne peut servir qu'à encourager et faire gagner en précision une quête déjà capable de cette distinction élémentaire, il vise à aider à se souvenir pour qui le peut.

Est-ce à dire qu'il y aurait des naturels philosophes, pourvus pour une raison inexplicable d'une sensibilité à l'intelligible dont les autres seraient privés, et qu'eux seuls seraient capable de bénéficier non seulement de la dialectique, mais aussi des autres formes dianoétiques ? Nous avons assez vu dans les trois premiers chapitres combien chaque « nous » ne peut être ce qu'il est qu'en tant que reposant sur plusieurs niveaux d'unité supérieures, auxquels s'ajoutent, à chaque étape ontologique, une multiplicité, et nous concerne en l'occurrence celle du monde sensible et des passions corporelles. Or, « il faut examiner la nature de chaque chose en se concentrant sur ce qu'elle est pure, puisque ce qui est ajouté est toujours un obstacle à la connaissance de ce à quoi il est ajouté »³. Si, comme on l'a vu, la pureté de chaque nous est à chercher du côté des trois hypostases intelligibles, l'incapacité à se reconnaître et à reconnaître autrui comme tel est une contingence ajoutée. En conséquence, elle ne peut constituer un donné fondamental

³ IV, 7 [2], 10, 27-30 : Δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἐκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπεὶ περὶ τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον αἰεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ὧι προσετέθη γίγνεται.

du problème, et cette incapacité doit être comprise comme provisoire et, en tout cas, solvable. Cela ne veut cependant pas dire que le problème doit être réglé au niveau discursif, et tel nous semble être le sens de l'inutilité des discours : la capacité de voir la beauté derrière la laideur requiert une action à un niveau infra-discursif.

Purification

Par où commencer ? Certainement pas par des arguments, si le discours doit attendre son tour. En effet, « les analogies, les négations, les connaissances à propos de ce qui en vient et certaines étapes pédagogiques instruisent donc, mais ce qui met en marche sont les purifications de soi, les vertus, les mises en ordre, les approches de l'intelligible, suivies du repos en lui et des réjouissances de là-bas »⁴. Il est difficile de déterminer s'il s'agit là d'un ordre successif de progression ou d'une énumération circonvolutive de synonymes⁵, mais nous pensons pouvoir nous décider pour la seconde branche de l'alternative, à partir d'un passage du traité sur les vertus :

Les vertus politiques, dont nous avons parlé juste avant, mettent en ordre et rendent meilleur en limitant et en modérant les désirs et de façon générale en modérant les passions, en ôtant les opinions erronées par ce qui est meilleur en général, et par la limite imposée selon la mesure aux choses sans limite ni détermination. Elles-mêmes sont des limites, par lesquelles il y a mesure dans la matière de l'âme, elles ressemblent à la mesure de là-bas et ont une trace de l'excellence de là-bas⁶.

⁴ VI, 7 [38], 36, 6-10 : Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις.

⁵ Plotin pose en I, 2 [19], 4 la question de l'identité de la purification et de la vertu, sans y apporter de réponse claire.

⁶ I, 2 [19], 2, 13-20 : Αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταὶ, ὅς ἄνω που εἶπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνουσι ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ

Les vertus ici décrites sont des mises en ordre, et elles permettent un accès à l'intelligible par la trace qu'en constitue la limite qu'elles imposent à l'âme, dont elles sont des qualités sensibles⁷. Il semble par ailleurs assez difficile de les considérer comme autre chose que des purifications. Ainsi, à travers le respect des règles imposées par ces vertus, une certaine familiarité avec l'intelligible pourra être acquise. Il s'agit bien ici de vertus politiques, c'est-à-dire des règles de comportement de la vie sociale qu'elles présupposent donc, et qui ont une fonction préparatoire à l'exercice de vertus supérieures qui permettront l'assimilation au divin proprement dite⁸.

Il est intéressant de constater que le lexique mobilisé est celui de la limite et de la mesure, pour au moins deux raisons, qui permettent de mieux comprendre en quoi « le premier mal est le manque de mesure »⁹. La première est qu'il ne s'agit pas là d'un retrait complet du cadre social que ces vertus viennent organiser¹⁰ : l'âme ne cesse jamais tout à fait d'organiser le corps ni de s'en occuper¹¹. En effet, après avoir loué la nécessité de l'entraînement physique, Plotin conclut : « certains sont sans armes, d'autres dominant en s'étant équipés. Aucun dieu de là-bas n'a à se battre pour les pacifistes : la loi dit que c'est en étant valeureux que l'on doit survivre à la guerre, et pas en priant ; on ne récolte pas les fruits de la terre en priant, mais en en pre-

μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὀρίσθαι καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἕξω εἶναι κατὰ τὸ μεμετρημένον· καὶ αὐτὰ ὀρίσθεισαι, ἢ μέτρα γε ἐν ὕλῃ τῇ ψυχῇ, ὁμοίονται τῷ ἐκεῖ μέτρῳ καὶ ἔχουσιν ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου.

⁷ Cf. VI, 3 [44], 16 & I, 2 [19], 3, 27-29.

⁸ I, 2 [19], 3, 1-10.

⁹ I, 8 [51], 8, 37-38 : Ἔστω δὴ πρῶτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν.

¹⁰ Il nous semble donc excessif de parler d'une éthique purement « otherworldly », avec J. M. DILLON, « An Ethic for the Late Antique sage », *art. cit.*, voire d'une absence d'écrits éthiques avec A. CASTELLAN, *Plotin : L'ascension intérieure*, Paris, 2007, p. 30.

¹¹ I, 2 [19], 5, 1-11.

nant soin, et on ne reste pas en bonne santé sans prendre soin de sa santé »¹². Le contexte est très clair quant à l'intention derrière ces lignes rarement commentées¹³ : il ne s'agit là ni de concession ni de résignation, mais bien d'une exhortation au soin attentif des affaires mondaines et au premier chef de son propre corps. Il s'agit précisément de s'en occuper au mieux, par l'entraînement et la modération, plus que de l'abandonner pour lui préférer une attention exclusive aux principes divins. On ne saurait trop souligner, à cet égard, l'importance du prolongement de l'attitude naturelle pragmatique comme point de départ jamais entièrement renié du programme éthique plotinien.

Cependant, là est le second point d'intérêt, il s'agit tout de même de limiter la matière de l'âme par retranchement : on se purifie d'éléments indésirables au nom de cette mesure. « Mais qu'est-ce que la purification si l'âme n'est jamais souillée, et qu'est-ce que sa séparation du corps ? La purification consiste à la laisser seule plutôt qu'avec d'autres choses, sans qu'elle regarde vers autre chose ni qu'elle ait des opinions étrangères à elle-même, quel que soit le sujet de ces opinions et, comme il a été dit, de ces passions, sans regarder les images ni générer des passions à partir d'elles »¹⁴. C'est le même mouvement qui optimise l'attitude naturelle et qui met à distance de ses objets, et des opinions et passions à leur propos. Nous retrouvons là l'argument de

¹² III, 2 [47], 8, 35-40 : νῦν δ' οἱ μὲν ἄοπλοι, οἱ δὲ ὀπλισθέντες κρατοῦσιν. Ἐνθα οὐ θεὸν ἕδει ὑπὲρ τῶν ἀπολέμων αὐτὸν μάχεσθαι· σώζεσθαι γὰρ ἐν πολέμων φησὶ δεῖν ὁ νόμος ἀνδριζομένους, ἀλλ' οὐκ εὐχομένους· οὐδὲ γὰρ κοιμίζεσθαι καρποὺς εὐχομένους ἀλλὰ γῆς ἐπιμελουμένους, οὐδέ γε ὑγιαίνειν μὴ ὑγείας ἐπιμελουμένους·

¹³ La seule exception réelle à notre connaissance est l'article de E. SONG, « The Ethics of Descent in Plotinus », *Hermathena* 187 (2009), p. 27-48, que nous suivons en bonne partie dans cette sous-section et la suivante.

¹⁴ III, 6 [26], 5, 13-19 : Ἀλλὰ τίς ἢ κάθαρος ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμὴ μεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτήν ἀπὸ τοῦ σώματος; Ἡ ἢ μὲν κάθαρος ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν μὴδ' αὐτὴ δόξας ἀλλοτριᾶς ἔχουσαν, ὅστις ὁ τρόπος τῶν δοξῶν, ἢ τῶν παθῶν, ὡς εἴρηται, μῆτε ὁρᾶν τὰ εἶδωλα μῆτε ἐξ αὐτῶν ἐργάζεσθαι πάθη.

nos sous-sections « Le plaisir » et « Prolongement de l'activité ». Les vertus politiques, en même temps qu'elles régulent et améliorent la vie mondaine, permettent d'en détacher son attention. Une fois débarrassé de l'excès parasite d'attention pour les faux enjeux du sensible, le « nous » est à même d'y retrouver, par naturelle affinité désormais moins obscurcie, la trace de l'intelligible¹⁵. C'est seulement alors qu'il peut être réceptif aux pratiques dianoétiques de clarification et de gain de précision de sa perception de cet intelligible.

Mérites de l'adversité

Comment provoquer une attitude éthique ? On ne peut s'attendre à ce qu'elle soit déployée spontanément : puisque l'exercice des vertus est une préparation cathartique à la distinction de l'intelligible dans les choses, il faudrait pour s'y adonner avoir déjà une idée de ce que l'on va en obtenir, ce qui est exclu par hypothèse. Une solution possible est bien entendu celle que nous avons décrite dans la section « Vouloir le détachement », et qui garde toute sa pertinence, mais requiert cependant une compréhension minimale de ce qu'est l'intelligible, c'est-à-dire une certaine habitude éthique. Empiriquement, bien sûr, la plupart des hommes sont déjà en partie régulés par des vertus politiques, ils seront donc en mesure d'assez comprendre les paroles et les actes du sage – et peut-être d'y prêter foi – pour y être réceptif. Mais quelle est la nature de cette régulation ? Nous avons vu au chapitre 2 que l'enracinement ontologique de toute réalité dans les niveaux supérieurs rendait superflu le postulat d'une grâce descendante. Cependant :

Si des enfants ayant exercé leur corps, mais inférieurs quant à l'âme à cause d'un manque d'éducation, battent à la lutte d'autres n'ayant cultivé ni leur corps ni leur âme, et leur arrachent leur goûter et leurs vêtements délicats, ne serait-ce pas là une situation digne de rire ? Comment ne serait-il pas juste que le législateur approuve qu'ils subissent

¹⁵ Cf. IV, 7 [2], 10, 13-16 ; voir aussi la première section de notre chapitre 6.

ces choses, recevant la juste sanction de leur oisiveté et de leur frivolité, eux à qui des exercices physiques ont été assignés et qui, à cause de leur oisiveté, de leur vie paresseuse et facile, se sont vus être, moutons obèses, des proies pour les loups.¹⁶

Ces lignes, dans la bouche du protecteur des orphelins¹⁷ sont d'autant plus intéressantes si l'on se souvient combien le monde est réputé juste¹⁸ : il convient non pas seulement de s'accommoder de la domination des forts sur les faibles, mais bien de la saluer comme juste et souhaitable lorsqu'elle sanctionne le manque d'exercice. Remarquons ici que les vertus politiques s'étendent jusqu'à la nécessité pour l'âme et le « nous » d'entretenir le corps¹⁹, et aussi que Plotin ne semble pas envisager le cas où l'âme serait entretenue mais pas le corps : l'opposition n'est faite qu'entre des enfants qui n'entretiennent ni l'âme ni le corps, et d'autres qui entretiennent le corps seulement (mais le corps tout de même), et méritent ainsi de dominer. Cela nous semble renforcer l'argument indiquant la nécessité d'opérer la fuite dans l'ordre ascendant sans omettre d'étape : elle commence donc par la régulation corporelle.

Le mystérieux « législateur » doit donc approuver cette brutalité. L'événement peut en effet porter sa propre justice, au sens où il n'y a aucune raison réelle pour un penseur non chrétien de considérer

¹⁶ III, 2 [47], 8, 16-26 : Εἰ οὖν παῖδες ἀσκήσαντες μὲν τὰ σώματα, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀπαιδευσίας τούτου χεῖρους γινόμενοι ἐν πάλη κρατοῖεν τῶν μήτε τὰ σώματα μήτε τὰς ψυχὰς πεπαιδευμένων καὶ τὰ σίτια αὐτῶν ἀρπάζοιεν καὶ τὰ ἰμάτια αὐτῶν τὰ ἄβρα λαμβάνοιεν, τί ἂν τὸ πρᾶγμα ἢ γέλωσ εἶη; Ἡ πῶς οὐκ ὀρθὸν καὶ τὸν νομοθέτην συγχωρεῖν ταῦτα μὲν πάσχειν ἐκείνους δίκην ἀργίας καὶ τροφῆς διδόντας, οἱ ἀποδεδειγμένων γυμνασίων αὐτοῖς [οἶδ] ὑπ' ἀργίας καὶ τοῦ ζῆν μαλακῶς καὶ ἀνειμένως περιεῖδον ἑαυτοὺς ἄρνας καταπανθέντας λύκων ἀρπαγὰς εἶναι;

¹⁷ *Vie de Plotin*, 9.

¹⁸ Voir la sous-section intitulée « Beauté », *supra*.

¹⁹ Voir à ce propos les nombreux passages mobilisés en ce sens par E. SONG, « Die providentielle Sorge der Seele um den Körper bei Plotin », *Philologus* 153.1 (2009), p. 159-172.

comme juste que le faible échappe à la naturelle domination du fort : il est juste, comme on l'a vu, de gagner la guerre par les armes plutôt que les prières. Mais la justesse d'un tel dénouement peut aussi être trouvée dans une perspective plus large. En effet, la présence d'un mal – car l'action des voleurs ici présentée n'en demeure pas moins un mal relatif qui est sa propre punition²⁰ – se justifie dans l'économie générale non pas tellement d'une théodicée, mais d'une pédagogie universelle. Par cet événement douloureux pour ses molles victimes, celles-ci peuvent prendre conscience de leur erreur, et œuvrer à ne plus la commettre en travaillant sur le corps pour le purifier de ses faiblesses, début de la voie vers l'intelligible ; leur mésaventure leur aura été salutaire²¹. Au delà d'un vague argument de beauté de l'ensemble, c'est cette profonde – et certes rude – efficacité pédagogique de la violence du monde sensible qui la rend acceptable et même bonne au regard de l'ensemble. Telle est l'action de la Providence, qui n'est pas une Grâce : « il n'est pas juste que ceux qui sont mauvais s'attendent à ce que d'autres soient leurs sauveurs et prennent l'initiative d'accomplir leurs prières »²². Personne ne viendra aider à trouver l'intelligible celui qui n'y œuvre pas proprement, mais l'univers répond aux actions en favorisant naturellement celui qui s'y prend bien, comme un maître d'école impitoyable mais ultimement juste²³. « Quand nous errons, nous en recevons une juste conséquence : l'errance elle-même et le fait d'avoir un sort futur moins bon »²⁴. Ce premier accès à l'intelligible est nécessairement tâtonnant, en particulier pour quelqu'un de peu familier avec la contemplation. Mais ce sujet étranger à l'éthique et à la contemplation qu'elle permet se rencontre rarement ; on se souvient

²⁰ III, 2 [47], 8, 26-27.

²¹ C'est ainsi que nous comprenons le développement du chapitre III, 2 [47], 17.

²² III, 2 [47], 9, 10-12 : Κακούς δὲ γενομένους ἀξιούν ἄλλους αὐτῶν σωτήρας εἶναι ἑαυτοὺς προεμένους οὐ θεμιτὸν εὐχὴν ποιουμένων.

²³ E. SONG, « The Ethics of Descent in Plotinus », p. 42-44.

²⁴ II, 3 [52], 8, 11-12 : σφαλέντες δὲ ἔχομεν δίχην καὶ τὸ σφάλμα αὐτὸ καὶ τὸ ἐν χεῖρονι μοῖραι εἰς ὕστερον. Voir aussi le §18.

que tous contemplant, cherchent de leur mieux leur objet d'amour dans la réalité sensible, et sont toujours encadrés par l'action de la Providence. Cet exercice ne commence donc pas avec l'entrée en philosophie, mais dès la naissance, et le sage n'est que l'une des possibles facettes de cette action providentielle.

II. Conséquence

La fuite du monde, on l'a compris, ne fait pas cesser d'y vivre et agir. Celui qui l'a accomplie continue donc à poser des actes et à interagir au sein de la réalité corporelle. Pourtant, si les vertus ont pour fonction de préparer à la réceptivité aux techniques dianoétiques de tension vers l'intelligible, elles semblent ne plus avoir lieu d'être une fois prêt à la dialectique.

Permanence cathartique

Peut-on s'attendre à ce qu'une fois obtenu l'accès à la dialectique et à la plus fine compréhension des intelligibles qu'elle permet, l'éthique puisse être abandonnée comme un moyen désormais inutile ? L'éthique ne s'adresserait ainsi qu'au sage en devenir, mais non pas au sage accompli, qui n'en aurait nul besoin²⁵. Pourtant, « il cherche (les choses nécessaires) pour le corps qui lui est attaché : ce corps est vivant, vivant de sa propre vie, qui est différente de celle d'un tel homme »²⁶. Le sage, tout sage qu'il est et uni aux réalités supérieures, n'en perd pas pour autant son corps, qui continue à vivre comme un corps, et non sur un mode purement intellectuel. Dès lors, ce corps

²⁵ Comme le décrit A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*, p. 110-113, qui va d'ailleurs plus loin en restreignant son utilité à l'homme « moyen », puisqu'un homme trop lié au sensible n'y serait pas réceptif.

²⁶ I, 4 [46], 4, 27-28 : Σώματι γὰρ προσηρημένῳ ζητεῖ· κὰν ζῶντι δὲ σῶματι, τὰ αὐτοῦ ζῶντι τούτῳ, οὐχ ἄ τοιούτου τοῦ ἀνθρώπου ἐστί.

continue d'être soumis aux affections, il peut connaître des moments de relâchement²⁷ et le sage doit veiller à maintenir l'action de sa juste providence sur lui afin précisément de pouvoir conserver sa condition²⁸. En effet, il semble bien que l'union aux principes ne soit pas acquise une fois pour toutes : « si quelqu'un (pour se réjouir) se souvient du plaisir d'un repas de la veille, voire d'il y a dix ans, ce serait bien ridicule, et de même pour la sagesse, s'il se souvient qu'il a pensé. Et si le souvenir est celui des bonnes choses, ne peut-on pas en dire la même chose ? Voici un homme à qui manquent pour le moment les bonnes choses, cherchant à avoir le souvenir des choses qu'ils a eues et n'a plus »²⁹. Le style est trop elliptique pour déterminer si Plotin envisage sérieusement ou non cette possibilité, mais il semblerait bien qu'il admette comme plausible dans l'ensemble du traité I, 5 [36] qu'un individu soit sage un temps puis cesse de l'être.

Comme il n'y a pas de raison que l'Intelligence ou l'Un se fassent défaut à eux-mêmes, la cause en est à chercher dans le corps, dont l'état peut toujours, au moins en principe, se détériorer au point de nuire à la contemplation, voire simplement perturber par ses impulsions la quiétude du sage. « Lorsqu'une peur, involontaire et antérieure au jugement, lui advient alors qu'il s'occupe d'autres choses, le sage la confronte et la repousse, et il calme ce qui en lui a été ébranlé, comme un enfant en pleurs, en le rassurant ou le raisonnant ; mais le rassurant sans émotion, en sorte que l'enfant soit impressionné par la seule gra-

²⁷ J.-M. FLAMAND, « Plotin : le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même », *Camenaes* 5 (2008), consulté en ligne : http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/3_Flamand.pdf.

²⁸ E. SONG, « Die providentielle Sorge der Seele um den Körper bei Plotin », *art. cit.*

²⁹ I, 5 [36], 8, 9 - 9, 4 : Ὡσπερ ἄν, εἰ μνημονεῦοι τις ὅτι ἐχθὲς ἐπὶ ὄψῳ ἦσθη· ἢ εἰς δέκατον ἔτος ἔτι ἂν εἴη γελοιώτερος· τὸ δὲ τῆς φρονήσεως, ὅτι πέρουσιν ἐφρόνουν. Εἰ δὲ τῶν καλῶν εἴη ἡ μνήμη, πῶς οὐκ ἐνταῦθα λέγοιτο ἄν τι· Ἀλλὰ ἀνθρώπου ἐστὶ τοῦτο ἐλλείποντος τοῖς καλοῖς ἐν τῷ παρόντι καὶ τῷ μὴ ἔχειν νυνὶ ζητούντος τὴν μνήμην τῶν γεγενημένων. Voir dans le même sens le § 5, ainsi que I, 4 [46], 9.

vité de celui qui le regarde »³⁰. L'état purifié n'est ainsi pas une sérénité totale complètement immunisée aux frayeurs et autres émotions, ce qui ne se justifie que si le sage continue d'être impliqué dans le monde et de s'exposer ainsi à de telles passions. Au contraire, il consiste en un recul suffisant pour se maîtriser et balayer non les passions mais leurs effets, de sorte qu'elles restent inoffensives et ne puissent réellement troubler sa contemplation. Le sage reste amphibie, au sens où sa vie intellectuelle n'est pas exclusive de sa fréquentation du sensible, qui requiert d'être ordonnée par les vertus politiques³¹. Et, précisément, « la vie est bonne pour ceux pour qui elle est un bien non en tant qu'union, mais parce qu'elle repousse le mal par la vertu »³². La vertu reste, même pendant et après l'exposition aux pratiques dianoétiques et intellectuelle, le moyen de se protéger du mal, c'est-à-dire des perturbations d'origine corporelle. Ainsi, l'exercice des vertus reste une nécessité, sans laquelle l'identification aux principes, sa prise de conscience et le bonheur qui en résulte peuvent se retrouver compromis. Cela n'oblige cependant pas à considérer que le sage adopte une conduite vertueuse pour les mêmes raisons que celui qui n'a pas encore opéré la fuite.

Identités

En tant qu'ordonnant toujours un corps, le sage pratique donc en quelque sorte les vertus civiles. Cependant, contrairement à celui qui

³⁰ I, 4 [46], 15, 16-21 : Ἐπει καὶ τὸ ἀπροαίρετον αὐτῷ καὶ τὸ γινόμενον πρὸ κρίσεως δέος ἅν ποτε πρὸς ἄλλοις ἔχοντι γένηται, προσελθὼν ὁ σοφὸς ἀπώσεται καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κινήθεντα οἷον πρὸς λύπας παῖδα καταπαύσει ἢ ἀπειλῇ ἢ λόγῳ· ἀπειλῇ δὲ ἀπαθεῖ, οἷον εἰ ἐμβλέψαντος σεμνὸν μόνον παῖς ἐκπλαγείη. Le terme ἀπειλῇ est souvent traduit par « menace », ce qui donne une lecture légèrement différente, possible mais plus difficile à justifier.

³¹ Comme le note d'ailleurs également A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*, p. 185-191.

³² I, 7 [54], 3, 17-18 : Ἡ ἀγαθὴ μὲν ἢ ζωὴ οἷς ἐστίν, ἀγαθὸν οὐ καθόσον σύνδοξ, ἀλλ' ὅτι δι' ἀρετῆς ἀμύνεται τὸ κακόν·

n'est pas encore passé par la purification et la dialectique, il ne se limite pas à son rapport au sensible, mais s'identifie avec l'intelligible qui est son principe comme celui de l'univers. « Et on peut dire en effet qu'étant ici, on y devient semblable. Mais il est vite discutable que toutes les vertus lui appartiennent : par exemple s'il convient à celui qui n'a rien à craindre (car il n'y a rien en dehors de lui) d'être courageux, ou tempérant alors qu'il n'a auprès de lui rien de plaisant à conserver ou obtenir »³³. En tant que l'on est identifié aux réalités supérieures, la vertu politique, c'est-à-dire comprise comme mesure imposée à l'action dans le monde sensible, n'a plus guère de sens. Son action efficace vise à résoudre un problème afin d'être en repos : le courageux souhaite vaincre pour que la guerre – c'est-à-dire l'occasion du courage – cesse, et le juste espère la même chose de l'injustice, de même que le médecin souhaite guérir le malade de sorte qu'il n'ait plus besoin de lui, et il en va de même pour chaque vertu³⁴. On peut dire à cet égard que les vertus politiques, si elles sont bien appliquées, doivent se rendre inutiles, et s'effacer devant un autre type de vertu, inapplicable au sensible³⁵.

Ainsi, la justice supérieure dans l'âme est l'activité dirigée vers l'Intelligence, et la tempérance est son introversion vers l'Intelligence, le courage est l'impassibilité par laquelle elle imite la nature impassible de ce vers quoi elle regarde, afin de ne pas pâtir avec son compagnon inférieur. Les vertus dans l'âme s'impliquent donc mutuellement, comme celles qui en sont comme les modèles là-bas dans l'Intelligence, avant la vertu. L'intellection et la connaissance sont là-bas la sagesse, le rapport à soi-même est la tempérance, son activité propre s'occupe de ses propres affaires, et son immatérialité et sa stabilité en soi-même sont comme le courage³⁶.

³³ I, 2 [19], 1, 9-13 : Καὶ γὰρ εὐλογον ἐνταῦθα ὄντας τούτῳ ὁμοιοῦσθαι. Ἡ πρότον μὲν ἀμφισβητήσιμον, εἰ καὶ τούτῳ ὑπάρχουσι πάσαι οἷον σώφρονι ἀνδρείῳ εἶναι, ὡς μήτε τι δεινόν ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ἔξωθεν· μήτε προσιδὸν ἢ δὴ οὐ καὶ ἐπιθυμία ἂν γένοιτο μὴ παρόντος, ἴν' ἔχη ἢ ἔλη.

³⁴ VI, 8 [39], 5.

³⁵ J. LACROSSE, *L'amour chez Plotin*, op. cit., p. 80-91.

³⁶ I, 2 [19], 6, 23-7, 6 : ὥστε καὶ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη ἢ μεϊζων τὸ πρός

Les vertus politiques, bien comprises dans leur rapport à l'intelligible, se traduisent au niveau de l'Âme par une tension vers l'Intelligence qui est leur point de convergence et de rencontre. Il s'agit toujours des mêmes vertus, aux effets identiques, mais envisagées sous un angle différent. Cette bonne compréhension s'obtient à travers la méthode d'ascension décrite au chapitre précédent, qui permet d'éclairer et de préciser la pratique des vertus politiques qui y est une préparation indispensable. Les vertus correspondent à des modèles idéaux qui ne sont pas à proprement parler des vertus³⁷, mais simplement des propriétés de l'Intelligence : elles y ressemblent selon un rapport de similitude non réciproque³⁸.

Cette convergence ultime des vertus, permise par leur identification dans l'Intelligence, est une condition indispensable de la fuite. Puisque les vertus sont plusieurs, on pourrait craindre qu'elles n'entrent, lorsqu'il s'agit des les appliquer à des situations concrètes, en conflit. Au contraire, cette origine commune garantit métaphysiquement leur compatibilité : l'éthique est application d'un ordre intelli-

νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἢ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἢ δὲ ἀνδρία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει ἀπαθὲς ὄν τὴν φύσιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἀρετῆς, ἵνα μὴ συμπαθῆ τῷ χεῖρονι συνοίκῳ. Ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κακεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς [αἱ] ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα. Καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία, τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν ἢ σωφροσύνη, τὸ δὲ οἰκτεῖον ἔργον ἢ οἰκειοπραγία, τὸ δὲ οἶον ἀνδρία ἢ ἀυλότης καὶ τὸ ἐφ' αὐτοῦ μένειν καθαρὸν. Ἡ οἰκειοπραγία nous semble faire référence à la caractérisation de la justice en *République* IV, 433a-b. Nous suivons la lecture de Henry (voir note suivante) quant à l'hapax ἀυλότης contre la correction de Kirchhoff et Bréhier en ταυτότης, en raison des parallèles avec la forme adjectivale en VI, 2 [43], 8, 4 & VI, 8 [39], 2, 26.

³⁷ Cette nuance est à juste titre soulignée par P. HENRY, « Un «hapax legomenon» de Plotin: ἀυλότης (Enn. I 2 7,5) », dans N. ADONTZ et al., *Mélanges Bidez*, t. I, Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 1934, p. 475-485.

³⁸ I, 2 [19], 2.

gible qui peut ou non être connu, mais n'en demeure pas moins réel, et les vertus en sont des modes d'expression, de même que les pratiques discursives, même dans leurs divergences apparentes, convergent en fait vers un terme unique. Il n'est donc pas question de choisir entre les vertus, ni même entre la vertu et son absence, mais simplement de comprendre plus ou moins bien et de décider en conséquence³⁹. En effet, la diversité des applications des vertus est indissociable de la dimension aliénante des circonstances extérieures, qui compromettent la liberté. « Si donc la vertu, comme une autre Intelligence, est une disposition qui rend en quelque sorte l'âme intellectuelle, ce qui dépend de nous ne se trouvera pas dans l'activité pratique, mais dans l'Intelligence qui se repose de cette activité »⁴⁰. Comme nous l'avons déjà vu, une chose dépend d'autant plus de nous qu'elle est conforme à l'Intelligence et nous y assimile, et c'est là l'objet de la vertu. On le comprend d'autant mieux en sachant qu'elle vise à préparer une ascension qui consiste en une quête amoureuse et contemplative pour l'unité présente au principe du « nous » et de ses actions, qui en sont dérivées et pourvus d'une force centrifuge⁴¹.

Une conséquence logique de cette étroite causalité de l'unité pour le ἐφ' ἡμῖν est que l'Un, en tant que principe d'unité de l'Intelligence comme de toutes les autres choses, est aussi celui de ce qui dépend d'elles⁴². La vertu libère, au sens où elle permet de renforcer son unité en s'assimilant à son principe, et de réduire ainsi l'écart entre la volonté et l'être. Bien plus qu'un devoir qui viendrait s'imposer à l'action par raisonnement – ce qu'elle peut certes être dans un premier

³⁹ J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 130-138.

⁴⁰ VI, 8 [39], 5, 34-37 : Εἰ οὖν οἷον νοῦς τις ἄλλος ἐστὶν ἢ ἀρετὴ καὶ ἕξις οἷον νοσθῆναι τὴν ψυχὴν ποιούσα, πάλιν αὐτῆς ἡκεῖ οὐκ ἐν πράξει τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐν νόῳ ἡσύχω τῶν πράξεων.

⁴¹ Voir les sous-sections « Liberté », « Héritages », « Aliénation et oubli », « La part de l'Un » et « Purification ».

⁴² Nous renvoyons au commentaire, centré sur cette question, du traité VI, 8 [39] proposé par S. DELCOMMINETTE, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », *art. cit.*

temps – la vertu se révèle être un renforcement de la volonté, par gain de cohérence et de précision dans le vouloir, et ainsi se prolonge naturellement dans la démarche de fuite et dans son résultat. C'est ainsi que l'on peut comprendre le passage du traité I, 3 [20] cité à la fin du chapitre précédent : la vertu est tout autant préparatoire que simultanée à la dialectique.

Si donc nous avons dit des choses vraies et cohérentes avec ce que nous avons dit d'autre, ajoutons que la vertu et l'Intelligence sont ce qui domine et qu'il faut y ramener ce qui dépend de nous ainsi que la liberté ; ajoutons aussi que puisqu'elles sont sans maître, la première dépend d'elle-même, et la vertu veut dépendre d'elle-même en ayant ordonné l'âme, de sorte qu'elle soit bonne, et jusqu'à se rendre libre et à rendre libre l'âme⁴³.

La pratique de la vertu comme tension vers l'Intelligence et ainsi la liberté permet que ce qui dépend de nous s'identifie à ce qui dépend de la vertu et de l'Intelligence, à savoir elles-mêmes. Tout le jeu d'exercice et d'ascension mène ainsi à une identification de soi à soi-même, à la vertu (c'est-à-dire à son âme en tant que vertueuse), et à l'Intelligence. Le sage est celui qui peut agir en accord avec lui-même, à la fois avec le « nous » comme illumination du corps par l'âme et sujet de la fuite, et dans les autres sens du « nous » mobilisés dans les *Ennéades* et décrits au chapitre 1. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'ultime déclaration qui est attribuée par Porphyre à son maître, quand il affirme qu'il « exhortait à s'efforcer de ramener ce qui est divin en vous à ce qui est divin dans le tout »⁴⁴.

⁴³ VI, 8 [39], 6, 3-10 : Εἰ οὖν τὰ τε νῦν ὀρθῶς λέγεται, ἐκεῖνά τε τούτοις συμφώνως ἔξει, φήσομεν τὴν μὲν ἀρετὴν καὶ τὸν νοῦν κύρια εἶναι καὶ εἰς ταῦτα χρῆναι ἀνάγειν τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐλεύθερον· ἀδέσποτα δὲ ὄντα ταῦτα τὸν μὲν ἐφ' αὐτοῦ εἶναι, τὴν δὲ ἀρετὴν βούλεσθαι μὲν ἐφ' αὐτῆς εἶναι ἐφεστῶσαν τῇ ψυχῇ, ὥστε εἶναι ἀγαθὴν, καὶ μέχρι τούτου αὐτὴν τε ἐλευθέραν καὶ τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν παρασχέσθαι.

⁴⁴ *Vie de Plotin*, 2, 25-26 : φήσας πειράσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.

Antinomisme et réclusion

Si il en est ainsi, si le sage n'agit qu'en accord avec lui-même, est-il encore soumis aux règles qui ordonnent la réalité mondaine, en ce compris les vertus politiques ? « Ne jugeant pas dignes de lui les choses politiques, il veut toujours rester en haut, ce qui peut arriver à celui qui a beaucoup vu »⁴⁵. Ce passage, écho de la *République* 519d⁴⁶, dépourvu d'argument qui obligerait celui qui a vu à redescendre dans la caverne, a généré diverses conclusions quant à ce que serait le dernier mot de Plotin à propos de l'engagement dans le monde. Ainsi sa vie et son tempérament de bienveillance ont-ils pu être considérés comme incohérents avec les exigences de sa doctrine⁴⁷. Sans se prononcer sur la cohérence biographique et tout en niant qu'on y puisse trouver un quelconque antinomisme, J. Dillon remarquait que « *one feels of Plotinus that he would have gladly helped an old lady across the road – but he might very well fail to notice her at all. And if she were squashed by a passing wagon, he would remain quite unmoved* »⁴⁸. Le sage, dans cette

⁴⁵ VI, 9 [9], 7, 26-28 : Ἡ καὶ τὰ πολιτικά οὐκ ἄξια αὐτοῦ νομίσας αἰεὶ ἐθέλει μένειν ἄνω, ὅπερ καὶ τῶ πολλὸν ἰδόντι γένοιτο ἂν πάθημα.

⁴⁶ Il nous semble ainsi difficile de considérer que cette volonté de rester en haut s'appliquerait seulement à Minos et non à quiconque parvient au niveau de l'Intelligence, avec P. A. MEIJER, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9) : An Analytical Commentary*, Amsterdam, Gieben, 1992, p. 225 et P. HADOT, *Plotin. Traité 9*, Paris, Cerf, 1994, p. 99 & 181.

⁴⁷ Ce fut, un temps et avec des nuances, la position de J. M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 166-168 et de R. FERWERDA, « Pity in the Life and Thought of Plotinus », dans D. T. RUNIA, *Plotinus Amid Gnostics and Christians : Papers Presented at the Plotinus Symposium Held at the Free University, Amsterdam, on 25 January 1984*, Amsterdam, Free University Press, 1984, p. 53-72, ainsi que, plus radicalement, celle de J. BUSSANICH, « The Invulnerability of Goodness : The Ethical and Psychological Theory of Plotinus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6 (1990), p. 182 et de K. MCGROARTY, « Does the Mystic Care? The Ethical Theory of Plotinus », *Maynooth University Record* 1 (2000), p. 11-14.

⁴⁸ J. M. DILLON, « An ethic for the late antique sage », *art. cit.*, p. 324.

description, serait à ce point occupé à la contemplation intelligible que son comportement extérieur en deviendrait complètement imprévisible voire amoral, et en tout cas fort peu lié par les vertus politiques. Celles-ci auraient eu leur fonction propédeutique, et seraient devenues non seulement inutiles, mais aussi superflues et même sans pertinence, au point qu'il soit loisible à qui a accompli la fuite de s'en dispenser quand bon lui semble. Il semble difficile de voir autre chose que de l'antinomisme dans cette forme de détachement du sensible.

Il est certes clair qu'il n'est pas question pour l'Intelligence ou la vertu de « se soumettre aux circonstances pratiques, en sauvant par exemple celui qui est en danger, mais si cela lui semble bon, elle le néglige et l'encourage à abandonner sa vie, ses richesses, ses enfants et sa patrie, afin de se concentrer sur son bien, et non sur l'être des choses en dessous d'elle »⁴⁹. L'objet fondamental de tout amour, et donc y compris de tout attachement aux choses sensibles, est l'intelligible lui-même et non ses instances corporelles, elles lui sont donc sacrificables si c'est nécessaire pour l'atteindre. Un tel raisonnement risque de rapprocher de l'égoïsme des gnostiques qui refusent de se laisser brider par les vertus de l'homme ordinaire et de renoncer aux plaisirs⁵⁰. « Cependant, il aurait fallu que ceux qui ont déjà acquis la connaissance continuent ici, en continuant à régler d'abord ces points de conduite, puisqu'ils sont d'une nature divine ; il relève en effet de cette nature de connaître le Beau, et d'avoir peu de considération pour le plaisir du corps. Ceux qui n'ont pas part à la vertu ne peuvent être entraînés vers les choses de là-bas »⁵¹. Si c'est par la pratique des vertus que l'ascension a été rendue possible, il n'y a aucun sens, semble

⁴⁹ VI, 8 [39], 6, 14-18 : οὐ γὰρ τοῖς πράγμασιν ἐφέψεσθαι, οἷον σώζουσα τὸν κινδυνεύοντα, ἀλλ' εἰ δοκοῖ αὐτῇ, καὶ προιεμένην τοῦτον καὶ τὸ ζῆν κελεύουσαν προίεσθαι καὶ χρήματα καὶ τέκνα καὶ αὐτὴν πατρίδα, σκοπὸν τὸ καλὸν αὐτῆς ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ τὸ εἶναι τῶν ὑπ' αὐτῆν.

⁵⁰ II, 9 [33], 15, 10-22.

⁵¹ II, 9 [33], 15, 22-27 : Καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν δῶκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἦγοντας· ἐκείνης γὰρ τῆς φύσεως καλοῦ ἐπαίειν, τὴν ἡδονὴν τοῦ

dire Plotin, à ce qu'elle cesse et s'adonne aux plaisirs corporels une fois la connaissance obtenue. La non-conformité aux vertus politiques apparaît donc comme un symptôme d'une contemplation loin d'être parfaite et accomplie, et un argument par lequel Plotin prend ses distances par rapport à l'antinomisme qu'il trouve chez les gnostiques. Remarquons d'ailleurs que le passage cité plus haut sur la volonté de qui est purifié de ne plus redescendre fait immédiatement suite à une description d'un choix autrement engagé dans le monde de la part d'une âme purifiée : « c'est ainsi que Minos est réputé s'être fait proche ami de Zeus, et ayant pour souvenirs des images de cela il établit ses lois, étant pour cette création de lois empli du contact avec le divin »⁵². Les bonnes lois sont d'origine divine, et l'on voit mal comment quelqu'un censé uni aux principes pourrait s'en écarter.

Toutefois, on peut insister sur la différence qu'il y a entre pratiquer ce mépris des règles ordonnant le sensible pour se noyer dans les plaisirs du corps, et le faire par volonté de distanciation avec le sensible.

[Le sage] connaîtra-t-il [les vertus], et combien aura-t-il ce qui en résulte ? Peut-être agira-t-il parfois, selon les circonstances, en fonction de certaines d'entre elles. Mais parvenu aux principes supérieurs, il agira selon d'autres règles, celles de là-bas : il mettra par exemple la tempérance non dans la mesure, mais il se séparera complètement autant que possible et vivra complètement non de la vie de l'homme bon, celle prônée par la vertu politique, mais la dépassera, pour en atteindre une autre, celle des dieux ; c'est à eux qu'il est semblable, et non à l'homme bon⁵³.

σώματος ἀτιμαζούσης. Οἷς δὲ ἀρετῆς μὴ μέτεστιν, οὐκ ἂν εἶεν τὸ παρόπαν κινηθέντες πρὸς ἑκείνα.

⁵² VI, 9 [9], 7, 23-26 : οἶαν ἴσως καὶ Μίνως ποιούμενος ὀαριστῆς τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἶναι. ἦς μεμνημένος εἶδωλα αὐτῆς τοὺς νόμους ἐτίθει τῇ τοῦ θείου ἐπαφῇ εἰς νόμων πληροῦμενος θέσιν.

⁵³ I, 2 [19], 7, 19-28 : Ἡ εἰδήσει γε αὐτὰς καὶ ὅσον παρ' αὐτῶν ἔξει; τάχα δέ ποτε περιστατικῶς ἐνεργήσει κατὰ τινὰς αὐτῶν. Ἐπὶ μείζους δὲ ἀρχὰς ἦκων καὶ ἄλλα μέτρα κατ' ἐκείνα πράξει· οἶον τὸ σωφρονεῖν οὐκ

Les règles usuelles ne s'appliquent plus à qui contemple l'intelligible, et c'est presque un hasard s'il lui arrive de s'y conformer. Il n'en est pas pour autant dégagé de toute règle, bien que Plotin reste assez vague dans son unique exemple, mais il importe de bien comprendre ce que recouvre cet autre genre de règles. Si comme on l'a vu la volonté et la connaissance s'unifient au niveau intelligible, on ne saurait les penser comme une normativité venant régler l'action, comme le font les vertus politiques. Le sage n'est soumis à aucune obligation, et la tempérance ici mobilisée est un outil plus descriptif que normatif : les règles dont on parle sont ce que fait le sage naturellement s'il est vraiment un sage⁵⁴. Cette description inclut les vertus politiques, y compris dans leur dimension d'interaction sociale : « mais si tu veux mépriser ce monde et te donner de l'importance comme valant mieux que lui, considère d'abord que quelqu'un est excellent à mesure qu'il a de la bienveillance envers toutes choses, et notamment envers les hommes »⁵⁵. La générosité n'est dès lors pas exclue de la doctrine des *Ennéades*, et la conduite de Plotin est en parfaite cohérence avec la conjonction de deux de ses thèses : l'ascension comme union avec l'Intelligence et la providence juste et bienveillante de cette Intelligence. Cela n'empêche pas cette providence de s'exprimer d'une façon parfois terrible et douloureuse, pour le bien même de ceux qui en souffrent⁵⁶, et le sage obéit donc à la même logique, qui peut sembler le séparer de la stricte application extérieure des vertus politiques au nom d'une application plus fine de ce qui sous-tend ces vertus, aux-

ἐν μέτρῳ ἐκείνῳ τιθεῖς, ἀλλ' ὅλως κατὰ τὸ δυνατὸν χωρίζων καὶ ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοί ἢ πολιτικὴ ἀρετὴ, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπὼν, ἄλλον δὲ ἐλόμενος τὸν τῶν θεῶν· πρὸς γὰρ τοῦτους, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἢ ὁμοίωσις.

⁵⁴ J. M. RIST, « Plotinus and Moral Obligation », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism, op. cit.*, p. 217-233.

⁵⁵ Π, 9 [33], 9, 43-45 : Εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων, πρῶτον μὲν, ὅσω τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους·

⁵⁶ Voir la sous-section intitulée « Mérites de l'adversité » *supra*.

quelles il n'est donc pas directement soumis. Il pourrait, pour répondre au cas-limite, accepter que la vieille dame soit heurtée par le véhicule de Dillon, s'il pouvait être certain que cela devait être ultimement bénéfique à la contemplation de celle-ci, de la même façon qu'il accueillait gracieusement le passage à tabac des jeunes oisifs de III, 2 [47], 8. Il s'agit d'accompagner la marche de l'univers, quelle que soit sa position, en agissant de la façon la plus conforme à l'ordre intelligible, ce qui signifie que la réaction appropriée au sage peut consister, selon la circonstance, en action directe autant qu'en observation passive⁵⁷. Ce n'est pas *parce que* les vertus politiques l'exigent que le sage agit en conformité avec elles, mais parce qu'il s'est uni à leur principe ; il peut ainsi leur désobéir formellement pour leur être mieux fidèle. On peut aussi admettre, à condition de garder à l'esprit qu'il ne faut pas s'y limiter, que la pratique par le sage des vertus politiques qui lui sont pourtant inutiles a une pertinence pédagogique en tant qu'il montre l'exemple et incite ceux qui en ont besoin à l'imiter⁵⁸. Cette fonction exhortative et psychagogique du sage, que nous avons déjà évoquée dans le chapitre précédent, est un point particulier où la cohérence avec la pratique plotinienne est particulièrement saillante, et qui mérite qu'on s'y attarde encore un peu, ne serait-ce que comme illustration de ce qui vient d'être discuté.

Enseignement

Exhortation

Que penser d'une philosophie destinée aux seuls capables de contempler le divin sans que ceux-ci ne prennent la peine de partager leur vision et le chemin par lequel ils l'ont obtenue ? « Vient étayer ces

⁵⁷ P. REMES, « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *Journal of the History of Philosophy* 44.1 (2006), p. 1-23.

⁵⁸ C'est ce que propose A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, *op. cit.*, p. 191-197.

reproches le fait qu'ils ne produisent aucun discours sur la vertu, mais laissent tout à fait de côté l'argumentation sur ces sujets, ils ne parlent ni de ce qu'elle est, ni de combien il y en a, ni des nombreuses et belles réflexions qui sont développées dans les livres des anciens, ni de quoi elle résulte et des moyens par lesquels elle est obtenue, ni de comment l'âme est guérie, ni de comment elle est purifiée. Dire seulement "Regarde vers Dieu" ne sert à rien du tout, si l'on n'enseigne pas comment il faudrait regarder »⁵⁹. Un tel réquisitoire n'a guère de sens si celui qui le déploie ne considère pas que ses propres discours peuvent avoir une fonction d'enseignement. Quelle serait la contribution du sage plotinien à l'amélioration de la contemplation de ses auditeurs ? Il semble qu'elle prenne au moins deux aspects. D'abord, il enseigne au sens courant du mot, à travers les exposés oraux dont les *Ennéades* sont une trace : on y trouve non seulement des arguments philosophiques, mais aussi des mythes⁶⁰, des prosopopées⁶¹, des métaphores⁶², des jeux d'esprit⁶³, des polémiques⁶⁴, des exégèses⁶⁵, des descriptions physiques⁶⁶, des évocations mystiques⁶⁷, des échanges de questions et de réponses⁶⁸, de la casuis-

⁵⁹ II, 9 [33], 15, 27-34 : Μαρτυρεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ τόδε τὸ μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι, ἐκλειομέναι δὲ παντάπασιν τὸν περὶ τούτων λόγον, καὶ μήτε τί ἐστὶν εἰπεῖν μήτε πόσα μήτε ὅσα τεθεώρηται πολλὰ καὶ καλὰ τοῖς τῶν παλαιῶν λόγοις, μήτε ἔξ ὧν περιέσται καὶ κτήσεται, μήτε ὡς θεραπεύεται ψυχὴ μήτε ὡς καθαίρεται. Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν βλέπε πρὸς θεόν προὔργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψη διδάξῃ.

⁶⁰ III, 5 [50], 3-9 ; III, 6 [26], 14 ; IV, 4 [28], 9 ; V, 1 [10], 7 ; V, 3 [50], 9 ; V, 8 [31], 10 ; VI, 9 [9], 9.

⁶¹ III, 2 [47], 3 ; III, 7 [45], 11 ; III, 8 [30], 4.

⁶² Voir toute la liste de R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, op. cit.*

⁶³ III, 7 [45], 11, 5-12 ; III, 8 [30], 1.

⁶⁴ I, 4 [46], 1-4 ; I, 6 [1], 1 ; l'ensemble des traités II, 9 [30] et VI, 1 [42].

⁶⁵ III, 9 [13], 1 ; V, 1 [10], 8.

⁶⁶ Traités II, 1 [40] ; II, 2 [14] ; II, 8 [35].

⁶⁷ IV, 8 [6] 1 ; V, 3 [49], 10 ; VI, 7 [38], 37-41 ; l'ensemble du VI, 9.

⁶⁸ I, 4 [46], 5-9 ; tout le I, 5 ; III, 2 [47], 6 ; III, 9 [13], 4 ; tout le V, 7 [18].

tique⁶⁹, des exhortations éthiques⁷⁰, et de l'hénologie négative⁷¹. L'homme dont on ne peut douter que Plotin l'ait considéré comme un sage éminent, Platon, écrivait des dialogues, parfois très variés dans leur construction. Toutes ces façons de mobiliser le discours sont autant de modes par lesquels l'intelligible compris par le sage, qui est censé s'y identifier, peut se déployer dans le temps et se rendre accessible à chacun selon son niveau d'avancement⁷². La première partie de la critique adressée aux gnostiques, celle concernant l'explicitation des vertus, est ainsi couverte, en ce compris dans sa nécessité de commentaire des prédécesseurs. D'autre part, le sage agit de façon exemplaire, il se montre bon avec autrui et par sa pratique même, aussi bien que par son bonheur manifeste, suggère les beautés de l'ordre intelligible⁷³. Il n'y a ainsi pas de contradiction entre la générosité et l'abnégation plotiniennes, certes possiblement exagérées par son biographe mais tout de même probablement inspirées d'actions réelles, et les exigences de sa pensée et de son modèle normatif. Si le sage est censé enseigner, il doit aussi pouvoir préparer ses élèves à la réception de son enseignement, préparation qui passe par l'exercice des vertus, et qu'y a-t-il de moins crédible qu'un défenseur vicieux de la vertu ? Le discours mais aussi l'exemplarité quant aux vertus couvrent de la sorte de la seconde partie de la critique plotinienne, en un versant pratique indispensable à l'efficacité de l'enseignement. Il n'est pas nécessaire de se figurer un sage qui exagérerait la pratique des vertus pour la communiquer mieux à ceux qui n'y sont pas encore assez disposés⁷⁴ ; au contraire la fréquentation du philosophe et la compréhension de tout ce qu'implique et exige sa pensée peuvent se révéler suffisantes, fût-ce au prix de

⁶⁹ I, 4 [46] ; I, 5 [36] ; I, 9 [16] ; III, 2 [47], 8 & 10.

⁷⁰ I, 6 [1] 9 ; III, 8 [30], 6 ; V, 1 [10], 3.

⁷¹ V, 3 [49], 14 ; V, 5 [32], 8 ; V, 8 [31], 11 ; VI, 8 [39], 8 & 13.

⁷² Voir les sous-sections « Pratiques discursives » et « Dialectique et connaissance » *supra*.

⁷³ Voir la sous-section « L'exemple » *supra*.

⁷⁴ Comme l'affirme A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin, op. cit.*, p. 160-170.

patience, à inciter à une démarche de fuite⁷⁵. Cette combinaison des niveaux d'enseignement complémentaires exclut l'application d'une méthode détaillée : « ses actions ne sauraient être entravées par les circonstances, mais peuvent varier selon les circonstances, et toutes seront également belles, voire d'autant plus belles que la situation est difficile »⁷⁶. L'intervention circonstanciée du sage obéit moins à une recette pédagogique qu'à une naturelle manifestation de l'intelligible dans le rapport à autrui, qui ne peut être qu'instructive et inspirante.

Détachement

Mais si le sage veille à ce qu'autrui puisse au mieux accomplir la fuite par laquelle lui-même est passé, n'en résulte-t-il pas une aliénation semblable à celle qu'il cherchait justement à éviter par son ascension ? Ne s'expose-t-il pas aux mêmes souffrances, à la même perte de recul et au même attachement, pour ses protégés au lieu de son corps ?

Et si quelqu'un dit qu'il est dans notre nature de souffrir pour ceux qui nous entourent au quotidien, qu'il sache que ce n'est pas le cas de tous, et qu'il relève de la vertu de mener tout le monde depuis la nature vers le supérieur, contre l'opinion majoritaire ; il vaut mieux ne pas se fier à la nature commune à propos des choses qu'elle estime redoutables. Il ne faut pas se comporter de façon naïve, mais affronter les difficultés de la fortune comme un grand athlète, en sachant que ces choses sont désagréables pour une certaine nature, mais supportables pour la sienne, moins comme des choses vraiment redoutables que comme des terreurs d'enfants⁷⁷.

⁷⁵ Y compris pour qui est et reste très impliqué dans les affaires politiques, voir à ce sujet J. DILLON, « Philosophy as a Profession in Late Antiquity », dans A. SMITH, *The philosopher and society in late antiquity*, op. cit., p. 1-17.

⁷⁶ I, 4 [46], 13, 1-3 : Οὐδ' αἱ ἐνέργειαι δὲ διὰ τὰς τύχας ἐμποδίζονται ἄν, ἀλλὰ ἄλλαι ἂν κατ' ἄλλας γίγνοιτο τύχας, πᾶσαι δὲ ὁμῶς καλαὶ καὶ καλλίους ἴσως ὅσω περιστατικά.

⁷⁷ I, 4 [46], 8, 18-27 : Εἰ δέ τις λέγοι οὕτως ἡμᾶς πεφνένας, ὥστε ἀλγεῖν ἐπὶ ταῖς τῶν οἰκείων συμφοραῖς, γινωσκέτω, ὅτι οὐ πάντες οὕτω, καὶ ὅτι τῆς ἀρετῆς τὸ κοινὸν τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἄμεινον ἄγειν

Si la Providence universelle est juste et contribue à mener chacun du sensible vers l'intelligible et l'Un, et en particulier si la vertu exige d'accompagner cette pédagogie générale, on comprend que les souffrances – non seulement les siennes mais aussi celles de ses proches – qui sont les résultats de cette Providence, puissent à bon droit ne pas être vues comme des maux. Comme le bonheur est fonction de l'état d'avancée de la fuite⁷⁸, ces souffrances ne sont rien d'autre que des échecs provisoires, des retards dans cette avancée. Le sage n'a donc pas à s'en inquiéter, puisque, comme on l'a vu, ces échecs ont leur propre mérite psychagogique. La perspective qu'il a acquise sur les enjeux réels du cours des choses le fait accueillir, sans que cela n'implique un arrêt de l'action, les événements comme bons et utiles, même ceux qui sont porteurs de souffrance pour ceux dont il s'occupe⁷⁹. On peut ainsi mieux comprendre que Plotin attribue au ζῶον « les vices, puisque s'y trouvent l'envie, la jalousie et la pitié »⁸⁰. S'affliger du malheur d'autrui est un mal, une passion vicieuse qui ne convient qu'à quelqu'un d'encore trop peu libéré du corps, sur le même pied que l'envie et la jalousie, et dont la fuite débarrasse vite le « nous ». C'est donc une mauvaise raison de venir en aide à autrui, raison qui ne résiste pas à la cohérence même de ce qu'il s'agit d'enseigner. Impitoyabilité et bienveillance, loin de s'exclure, convergent en une pratique altruiste d'enseignement qui ne doit rien aux affects mais est une conséquence de l'heureuse ascension de qui est vertueux.

καὶ πρὸς τὸ κάλλιον παρὰ τοὺς πολλοὺς· κάλλιον δὲ τὸ μὴ ἐνδιδόναι τοῖς νομιζομένοις τῇ κοινῇ φύσει δεινοῖς εἶναι. Οὐ γὰρ ἰδιωτικῶς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἀθλητὴν μέγαν διακείσθαι τὰς τῆς τύχης πληγὰς ἀμυνόμενον, γινώσκοντα μὲν ὅτι τινὶ φύσει ταῦτα οὐκ ἀρεστά, τῇ δὲ αὐτοῦ φύσει οἰσά, οὐχ ὡς δεινά, ἀλλ' ὡς παισὶ φοβερά. Voir aussi le §7 sur un thème semblable.

⁷⁸ I, 4 [46], 6.

⁷⁹ A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin*, op. cit., p. 148-154.

⁸⁰ I, 1 [53], 10, 13-14 : τούτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζήλοι καὶ ἔλεοι.

Concert providentiel

Ainsi, la question de l'attachement affectif, du plaisir ou déplaisir lié aux souffrances et réjouissances d'autrui, n'est pas pertinente pour comprendre le comportement du sage. Il est, si l'on veut, égoïste, au sens où il adopte la conduite qui lui garantira le plus de sérénité et de bonheur, ce bonheur étant entièrement détaché de ce que peut ressentir autrui. Il est, si l'on veut, altruiste, au sens où il veillera toujours à agir de sorte à optimiser la fuite des autres, leur assurant ultimement un bonheur et une sérénité plus élevés. Cette caractérisation est importante pour nuancer la description du sage plotinien comme un spectateur désintéressé et apathique qui n'agirait que par une sorte d'habitude et veillerait toujours à s'impliquer le moins possible⁸¹. Certes, c'est bien l'action qui est le moyen voire le pis-aller de la contemplation et non le contraire, mais cela n'implique aucune pusillanimité dans l'implication de l'homme vertueux dans le monde : la fuite elle-même mène à aider les autres à fuir, que ce soit par l'enseignement ou par quelque autre moyen qui se trouve adéquat à la situation et au cours de la Providence universelle⁸². Le mode d'exercice supérieur de la vertu n'en est donc pas dépourvu d'application concrète, et s'il se détache effectivement du rapport usuel au monde sensible, ce n'est pas en tant qu'il évite de s'y confronter, mais plutôt en tant que la logique qui guide ses actes n'est pas – n'est plus – celle de l'optimisation des résultats, remplacée par une adéquation à l'ordre intelligible, qui vient structurer le sensible. En d'autres termes, il s'agit non seulement de tenir compte de la Providence, mais aussi d'y conformer son action jusqu'à ce qu'elle se confonde avec elle : le sage en vient à s'identifier à cette Providence⁸³. L'enseignement, où ce phénomène est particuliè-

⁸¹ Outre les autres commentateurs cités précédemment, voir en particulier sur ce point P. PLASS, « Plotinus' Ethical Theory », *Illinois Classical Studies* VII.2 (1982), p. 241-259.

⁸² Cette piste est proposée par P. REMES, « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *art. cit.*

⁸³ E. SONG, « The Ethics of Descent in Plotinus », *art. cit.*

rement manifeste, n'est que l'exemple le plus évident, notamment parce qu'il est la voie que Plotin a surtout mise en application. Mais cette logique providentielle peut s'étendre bien au-delà de l'école de philosophie, y compris envers ceux qui sont encore très loin d'être philosophes, que l'on pense aux sénateurs continuant à exercer leurs charges ou aux orphelins dont la fortune devait être préservée intacte⁸⁴. Plus encore, « tout en prenant soin de la santé du corps, il ne voudra pas être entièrement ignorant des maladies, et pas davantage l'être des souffrances : au contraire il voudra les apprendre tant qu'il est jeune, et une fois vieux, ne plus être troublé ni par elles, ni par les plaisirs, ni par quoi que ce soit d'agréable ou de déplaisant, afin qu'il lui soit possible de ne plus se concentrer sur le corps »⁸⁵. Le sage entretient envers sa vie quotidienne la même discipline qu'avec autrui, et assure le rôle d'une providence qui se préoccupe en définitive moins des bénéfices mondains (c'est-à-dire ni de les accumuler, ni de les repousser) que de l'utilité éducative des événements, par exemple de la maladie, pour chaque « nous ». Plus qu'un rejet qui prendrait le contre-pied du rapport usuel au monde, il s'agit là d'un changement de perspective et de priorités qui résulte de la bonne compréhension des mécaniques contemplatives de ce rapport usuel. En effet, il ne s'agit pas de céder une liberté primordiale pour la mettre au service de la dynamique providentielle, puisque chacun, en tant que partie du monde, est toujours déjà une composante de cette dynamique. L'union à l'intelligible consiste bien plutôt à toujours davantage réaliser, au double sens du mot, l'action providentielle à laquelle on participe. La liberté dont on a vu qu'elle était fonction de l'unité plus que de l'arbitraire, s'actualise vraiment à travers la participation active à la Providence, et confère à travers cette participation un pouvoir sur le monde d'autant plus grand que la fuite est complète :

⁸⁴ *Vie de Plotin*, 7 & 9.

⁸⁵ I, 4 [46], 14, 21-26 : Σώματος δὲ ὑγίαιαν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀληθῶν· ἀλλὰ καὶ μὴ γινομένων νέος ὦν μαθεῖν βουλήσεται, ἤδη δὲ ἐν γῆραι ὦν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῆδε οὔτε προσηνῆς οὔτε ἐναντίον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπη.

La fortune dirige toutes les choses, et elles sont nombreuses, au milieu desquelles l'âme s'est retrouvée, de sorte qu'elle lui est parfois soumise dans son action, et parfois la domine et la mène où elle veut. Elle domine d'autant plus qu'elle est meilleure, et d'autant moins qu'elle est pire. Celle qui cède à la domination du corps en viendra nécessairement à désirer, à s'irriter, à se montrer misérable dans la pauvreté, frivole dans la richesse, et tyrannique au pouvoir. Mais celle qui tient bon dans ces diverses situations est d'une nature bonne, et elle agit sur ces circonstances plus qu'elle n'est changée par elles, de sorte qu'elle altère les unes et accueille les autres, dépourvue de vice⁸⁶.

⁸⁶ III, 1 [3], 8, 11-20 : Τύχαι δὲ τὰ κύκλω πάντα, οἷς συνπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπῃ ἐθέλει ἄγειν. Πλειῶ δὲ κρατεῖ ἢ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἢ χείρων. Ἡ γὰρ κράσει σώματός τι ἐνδιδοῦσα ἐπιθυμῆν ἢ ὀργίζεσθαι ἠνάγκασται ἢ πενίαις ταπεινὴ ἢ πλούτοις χαῦνος ἢ δυνάμει τύραννος· ἢ δὲ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις ἀντέσχεν, ἢ ἀγαθὴ τὴν φύσιν, καὶ ἡλλοίωσεν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἡλλοιώθη, ὥστε τὰ μὲν ἑτεροιώσαι, τοῖς δὲ συγχωρῆσαι μὴ μετὰ κάκης.

CHAPITRE 6

Le bonheur divin

À présent que la démarche de fuite a été caractérisée, tant dans son volet dianoétique que dans sa dimension éthique, il reste à décrire l'état terminal vers lequel elle tend. Celui-ci doit satisfaire aux exigences formulées dans notre troisième chapitre, et en particulier à celle d'assurer un bonheur stable que puisse désirer le « nous » qui l'entreprend. Ce bonheur a cependant un prix, et il nous faudra comprendre ce qu'implique la nouvelle condition de l'homme purifié, et mesurer la distance mise avec son point de départ par le chemin ainsi parcouru. Le prolongement de l'activité naturelle se révèle la transformer au point de la rendre méconnaissable.

I. La divinité comme fin de la fuite

Le passage de Platon sur lequel Plotin a pu, comme d'autres, fonder sa conception de la fuite, décrit celle-ci comme « une ressemblance au dieu autant qu'il est possible ; cette ressemblance s'acquiert par la justice et la piété accompagnée de sagesse »¹. La contemplation aristotélicienne se proposait un semblable horizon d'immortalisation², et

¹ *Théétète*, 176b : Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Voir aussi le *Banquet*, 207d et la *République*, 613a pour une exhortation similaire ; l'importance de ces passages à l'époque impériale est bien soulignée par D. SEDLEY, « The Ideal of Godlikeness », dans G. FINE, *Plato*, vol. 2 : *Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 309-328.

² *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1177b32-33.

même Épicure décrit son idéal comme celui d'un « dieu parmi les hommes »³. La quête d'assimilation à la divinité n'est pas absente chez Plotin, au contraire, mais il n'est pas certain qu'elle prenne exactement la même forme que chez ses prédécesseurs. Voyons donc en quoi elle consiste et comment elle doit résulter de la fuite⁴.

Ambition

Comme nous le savons et avons pu le remarquer à plusieurs reprises au cours de ce travail (en particulier au chapitre 3), le bonheur stable est l'une des principales fins de la démarche de fuite proposée par Plotin. La vie du sage, obtenue par une ascension contemplative préparée par l'exercice des vertus, est apparue comme la façon dont on peut obtenir cette condition : « l'acte de l'âme consiste à être sage, et c'est en elle-même qu'il s'actualise. C'est là le bonheur »⁵. Si l'âme peut se suffire à elle-même pour s'actualiser, et donc rendre heureux le « nous », indépendamment de toute contingence externe (voir chapitre 5), ce bonheur, fondé sur une contemplation optimale de l'intelligible, dispose d'une stabilité autarcique. Cependant, il est possible que l'actualisation de l'âme ne suffise pas pour des êtres chez qui cette âme doit illuminer un corps et ainsi s'en soucier ; le bonheur ainsi acquis s'en retrouve précaire, c'est du moins ce que suggère ce qui semble être une objection à la stabilité du bonheur du « nous » : « un tel état de bonheur et d'autarcie est celui des dieux, or chez les hommes à qui a été ajoutée une partie inférieure, il faut chercher à ce que l'ensemble soit heureux, et non

³ *Lettre à Ménécée*, 35 : ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.

⁴ Le sujet semble avoir été curieusement peu traité par les commentateurs, prompts à identifier la divinité qu'il s'agit de rejoindre avec l'Un et à rejeter toutes les autres mentions de dieux comme allégoriques ; nous mobiliserons donc principalement des extraits des *Ennéades*.

⁵ I, 5 [46], 10, 22-23 : ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. Καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

juste une partie »⁶. Les dieux, dépourvus de partie inférieure, en l'occurrence de corps puisque le chapitre parle de menaces physiologiques, sont à l'abri de ces coups du sort, mais les hommes ne peuvent en dire autant. Faut-il y lire un appel à rester à sa place contre d'hybrides ambitions ? Il y aurait en ce cas une distinction fondamentale entre le bonheur divin, immuable et parfait, et un bonheur humain toujours nécessairement incomplet et en danger de se dissoudre par un revers de fortune : pas de commune mesure entre les deux règnes.

Pourtant, c'est bien aux dieux plutôt qu'à l'homme bon que la vertu vise à ressembler⁷ ; l'humilité dans les prétentions n'est en la matière pas de circonstance. L'éthique vise certes dans un premier temps à purifier le « nous » des distractions extérieures qui peuvent l'empêcher de percevoir l'intelligible, et à faire de lui un homme suffisamment bon pour être réceptif au discours qui le guidera vers les réalités supérieures, mais cela n'est qu'un premier pas. La suite du processus doit opérer de plus fondamentales transformations chez l'homme bon, encore affecté de passions corporelles qu'il ne laisse pas se mettre en travers de son chemin. « Il n'y pas de faute dans de telles passions, mais cet homme se comporte droitement ; cependant le but n'est pas seulement d'être exempt de faute, mais d'être un dieu »⁸. Le terme vers lequel tend la fuite est clair : il s'agit de se diviniser ; remarquons à cet égard que Plotin ne s'embarrasse pas du *κατὰ τὸ δυνατόν* (« autant que possible ») qu'ajoutaient soigneusement et prudemment Platon et Aristote⁹. Qu'est-ce à dire ? Il semble bien que cet oubli récurrent ne soit pas innocent : il est bel et bien question d'atteindre le statut de

⁶ I, 4 [46], 5, 16-19 : Ἀλλὰ θεοὶς μὲν ἡ τοιαύτη διάθεσις εὐδαίμων καὶ αὐτάρκης, ἀνθρώποις δὲ προσθήκη τῆς χειρόνος λαβοῦσι περὶ ὅλον χρόνιον τὸ γενόμενον τὸ εὐδαίμων ζητεῖν, ἀλλὰ μὴ περὶ μέρος.

⁷ I, 2 [19], 7, 19-28, traduit plus haut (sous-section « Antinomisme et réclusion » du chapitre 5).

⁸ I, 2 [19], 6, 1-3 : Ἔστι μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τοιούτων ἀμαρτία, ἀλλὰ κατόρθωσις ἀνθρώπου· ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι.

⁹ C'est particulièrement manifeste en I, 2 [19], 1, 3-4 & I, 6 [1], 6, 19-20.

divinité lui-même, et non de seulement y tendre comme on pourrait s'inspirer d'un être exemplaire sans pour cela envisager sérieusement d'un jour l'égaliser. La nuance est majeure, au sens où l'on passe d'un guide pour l'action humaine à un vœu de transformation radicale de sa nature quotidienne. Une telle transformation n'exige rien de moins que la perfection dans la conduite de sa vie. « Si donc l'homme est en mesure d'avoir la vie parfaite, l'homme qui a une telle vie sera heureux. Mais si ce n'est pas le cas, le bonheur sera quelque chose de réservé aux dieux, puisqu'une telle vie leur est réservée »¹⁰. L'alternative ici présentée n'en est donc pas une : le bonheur exige la perfection de la vie, qui est la façon dont vivent les dieux ; dès lors, à moins d'admettre plusieurs perfections hétérogènes, la seule distinction qu'il est à faire entre l'homme divinisé et le dieu est purement verbale. On peut si l'on y tient séparer l'homme heureux, c'est-à-dire parfaitement vertueux, et le dieu, mais il faut cependant bien admettre que leur vie est identique. Ou l'on peut renoncer à les distinguer, et n'accorder la vie parfaite et donc le bonheur qu'aux dieux, en ce compris les hommes divinisés par la vertu et la dialectique. Dans les deux cas, la vie parfaite et donc divine est une condition indispensable du bonheur. « Si donc il est possible pour les âmes d'être heureuses dans cet univers, si certaines d'entre elles ne le sont pas, il ne faut pas en accuser le lieu où elles se trouvent, mais leur incapacité à disputer cette lutte où sont en jeu les trophées de la vertu. Et qu'y a-t-il de choquant à ce que ceux qui ne sont pas devenus divins n'aient pas une vie divine »¹¹ ? L'équation entre vie heureuse et vie divine est ici encore plus explicite, et Plotin semble passer de l'une à l'autre comme syno-

¹⁰ I, 4 [46], 4, 1-4 : Εἰ μὲν οὖν τὴν τελείαν ζωὴν ἔχειν οἴος τε ἄνθρωπος, καὶ ἄνθρωπος ὁ ταύτην ἔχων τὴν ζωὴν εὐδαίμων. Εἰ δὲ μή, ἐν θεοῖς ἄν τις τὸ εὐδαιμονεῖν θεῖτο, εἰ ἐν ἐκείνοις μόνοις ἢ τοιαύτῃ ζωῇ.

¹¹ III, 2 [47], 5, 1-5 : Εἰ τοίνυν καὶ ψυχαῖς ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἔξεστιν εὐδαίμοσιν εἶναι, εἴ τινες μὴ εὐδαίμονες, οὐκ αἰτιατέον τὸν τόπον, ἀλλὰ τὰς ἐκείνων ἀδυναμίας οὐ δυναθείσας καλῶς ἐναγωνίσασθαι, οὐ δὴ ἄθλα ἀρετῆς πρόκειται. Καὶ μὴ θεῖους δὲ γενομένους θεῖον βίον μὴ ἔχειν τί δεινόν;

nymes. Le rapprochement, même à travers l'étymologie de l'εὐδαιμονία, ne va pourtant pas de soi sinon par hyperbole, ici ramenée à une thèse acceptable en elle-même : si la vie divine est identique à la vie heureuse, il en résulte que vouloir être heureux, c'est vouloir être un dieu.

On comprend mieux que la vertu et la fuite visent l'assimilation sans compromis à la divinité : il s'agit tout simplement de la condition – non seulement suffisante mais aussi nécessaire – du bonheur. Une seule réserve est concédée quant à la divinisation : « la sagesse et la véritable vertu, étant divines, ne sauraient se trouver en une chose indigne et mortelle, mais ce doit forcément être quelque chose d'aussi divin qu'elles, puisqu'il participe aux choses divines à travers sa parenté et sa consubstantialité. Dès lors, quiconque parmi nous est tel ne différera que très peu par son âme des êtres supérieurs, auxquels il n'est inférieur qu'en tant qu'il est corporel »¹². L'illumination du corps dont il s'occupe est la seule chose qui peut encore faire la différence entre l'homme vertueux et le dieu, et elle est temporaire. L'homme simplement bon, c'est-à-dire suffisamment purifié des distractions sensibles pour recevoir un enseignement philosophique, n'est pas encore heureux : « le bonheur consiste en la possession du Bien véritable »¹³, et cette possession, pour autant que le terme convienne, n'est possible qu'au terme du cheminement dialectique et érotique. Le projet est terriblement ambitieux, et à la fois nécessairement possible, au sens où cette possession du Bien, certes encombrée de nombreuses excroissances matérielles, est condition indispensable de toute chose ayant quelque degré d'existence : rappelons que l'enjeu n'a jamais cessé d'être la prise de conscience de cet héritage intelligible et hétéro-

¹² IV, 7 [2], 10, 16-21 : Φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ ἀληθῆς θεία ὄντα οὐκ ἂν ἐγγένοιτο φαύλῳ τινὶ καὶ θνητῷ πράγματι, ἀλλ' ἀνάγκη θεῖον τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἅτε θεῖων μετὸν αὐτῶ διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον. Διὸ καὶ ὅστις τοιοῦτος ἡμῶν ὀλίγον ἂν παραλλάττοι τῶν ἄνω τῆ ψυχῆ αὐτῆ μόνον τοῦτο, ὅσον ἐστὶν ἐν σώματι, ἐλαττούμενος.

¹³ I, 4 [46], 6, 4-5 : ἐν τῆ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει τοῦτό ἐστι κείμενον.

logique, et de tout ce qu'il implique¹⁴. Il requiert, pour être mené à bien et mener au Bien, la purification totale induite par la méthode décrite aux deux précédents chapitres. À ce prix, et à ce prix seulement, le rêve d'un bonheur qui ne soit pas menacé par les vicissitudes de la contingence mondaine est réalisable et accessible, faisant de son bénéficiaire rien de moins qu'un dieu. Reste bien entendu à examiner ce que contient le concept plotinien de divinité.

Le statut des dieux

On sait combien les *Ennéades* peuvent être avares de définitions permettant de cerner l'acception exacte d'un mot ; tentons donc plutôt de dégager le sens de la condition divine à travers quelques usages du terme. Premièrement, on peut trouver confirmation de ce que l'on a déjà établi, à savoir l'étroit rapprochement entre vie heureuse et divinité : « nous sommes d'accord sur le fait que tout ce qui est divin et ce qui est réellement bénéficie d'une vie bonne et sage »¹⁵. La divinité est condition suffisante du bonheur et de la vertu, ce point n'est pas neuf, mais ce qui l'est davantage est l'ajout de l'expression « et ce qui est réellement », dont la construction suggère qu'elle dénote la même classe d'objets que « ce qui est divin ». Les choses divines seraient ainsi les êtres véritables, c'est-à-dire les intelligibles¹⁶. La thèse peut sembler surprenante, mais elle trouve d'autres ancrages textuels, dès le *Timée*, qui décrit les Idées comme des « dieux éternels »¹⁷ à partir desquels le monde est créé, ces dieux étant ce qui permet au Démonstrateur la

¹⁴ Voir la seconde section du chapitre 2 (« Continuité »).

¹⁵ IV, 7 [2], 10, 4-6 : Ὁμολογουμένου δὴ ἡμῖν παντὸς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ζωῆ ἀγαθῆ κεχρησθαι καὶ ἔμφρονι.

¹⁶ Une telle suggestion a assez tôt été faite par R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, op. cit., p. 118-127, où il réserve la divinité au sens strict à l'Intelligence, faisant de l'Un « une sorte de surdieu », mais il semble avoir été peu suivi par les commentateurs ultérieurs.

¹⁷ *Timée*, 37c : τῶν αἰδίων θεῶν.

mise en ordre du sensible¹⁸. Que tel soit le sens voulu par Platon importe peu ici, du moins Plotin le lit-il de la sorte, c'est-à-dire en faisant du sensible une image des dieux issus du Dieu¹⁹. Dans le sens d'une telle lecture, on peut mentionner un autre passage : « il y a une obscurité différente, et ainsi une matière différente, dans les intelligibles et dans les sensibles, puisque la forme imposée à ces deux classes est différente : d'un côté la matière divine, lorsqu'elle a reçu sa limite, a elle-même une vie ordonnée et intellectuelle, tandis que l'autre devient quelque chose de délimité, mais ne vit ni n'intelligé, elle est un cadavre bien rangé »²⁰. La matière divine désigne clairement la matière intelligible, et il semble bien que les termes soient ici interchangeables.

Ajoutons une nuance supplémentaire à partir d'un résumé remarquablement concis de l'ontologie plotinienne : « l'Intelligence est le premier acte de l'Un et le premier être, puisque l'Un reste en lui-même ; elle est en acte autour de lui et vit autour de lui. Hors d'elle, l'Âme danse autour d'elle en la regardant, et en l'examinant dans ses profondeurs elle voit l'Un à travers l'Intelligence. C'est là la vie invincible et bienheureuse des dieux »²¹. La vie des dieux est ainsi accordée également aux âmes qui, par un examen profond de l'intelligible, ont pu se hisser à son niveau : il s'agit en effet de l'apothéose que nous cherchons. On reconnaît dans l'image de la danse de l'Âme autour de

¹⁸ *Timée*, 40a & 69c.

¹⁹ II, 1 [40], 5, 1-5.

²⁰ II, 4 [12], 5, 12-18 : Διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχει διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσω καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον· ἡ μὲν γὰρ θεία λαβοῦσα τὸ ὄρῳζον αὐτὴν ζωὴν ὠρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, ἡ δὲ ὠρισμένον μὲν τι γίνεταί, οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.

²¹ I, 8 [51], 2, 21-26 : Καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία ἐκείνου μένοντος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ ἐκείνου οἶον περὶ ἐκείνου ζῶν. Ἡ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορευούσα ψυχή ἐπὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. Καὶ οὗτος θεῶν ἀπλήμων καὶ μακάριος βίος. Le sujet, à savoir ὁ νοῦς se trouve à la l. 15.

l'Intelligence l'ascension circonvolutive que nous avons décrite précédemment (chapitre 4, section « Reconnaissance dianoétique ») et qui mène à l'identification progressive avec son référent. Cette ascension divinisante correspond bien à l'identification à l'Intelligence :

Si quelqu'un admire le monde sensible en regardant sa grandeur, sa beauté et la régularité de son cours éternel, et les dieux qui s'y trouvent, les uns visibles, les autres cachés, et les démons, et tous les vivants et les plantes, en s'élevant à l'archétype de ce monde et à la vérité supérieure, il devra alors voir en lui tous les intelligibles éternels, dans sa propre compréhension et vie, et, première d'entre eux, l'Intelligence suprême, et la sagesse pure, la véritable vie du dieu Cronos, qui est satiétié et Intelligence²².

Remarquons d'abord que c'est à travers la contemplation admirative du monde sensible qu'est possible l'ascension, en particulier à travers l'attention portée à ses caractères les plus nobles, qui permettent de s'élever à l'intelligible qui les fonde. Parmi ces traces menant au paradigme sont mentionnés les dieux, dont certains sont même visibles. Est-ce à dire qu'il faut renoncer à les identifier aux intelligibles ? Ce n'est pas nécessaire, si l'on se souvient qu'il y a plus d'un sage, et qu'ils conservent leur corps, pouvant ainsi par leur action dans le monde sensible servir d'exemple, d'enseignant et d'agent providentiel pour autrui²³. Si la vie de sagesse et de vertu est divine, ceux qui ont pu l'atteindre et vivre selon l'Intelligence doivent être considérés

²² V, I [10], 4, 1-10 : κόσμον αισθητὸν τόνδε εἴ τις θαυμάζει εἰς τε τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν τάξιν τῆς φορᾶς τῆς αἰδίου ἀποβλέπων καὶ θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, τοὺς μὲν ὁρωμένους, τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας, καὶ δαίμονας καὶ ζῶα φυτὰ τε πάντα, ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον αὐτοῦ καὶ τὸ ἀληθινώτερον ἀναβᾶς κάκει πάντα ιδέτω νοητὰ καὶ παρ' αὐτῷ αἰδία ἐν οἰκείᾳ συνέσει καὶ ζωῇ, καὶ τούτων τὸν ἀκήρατον νοῦν προστάτην, καὶ σοφίαν ἀμήχανον, καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς ἐπὶ Κρόνου βίον θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος.

²³ Voir les sous-sections « L'exemple », « Pratiques discursives » et « Enseignement » *supra*.

comme des dieux ; s'ils conservent leur corps et continuent à agir dans le monde, ils sont des dieux visibles, et donc sensibles. Reste le cas des dieux cachés que l'on est censé « regarder » dans le sensible, dont l'identification est plus difficile ; il pourrait s'agir des sages disparus dont les enseignements ou les conséquences des actes subsistent, ou simplement de ceux qui agissent discrètement par leurs conseils subtils donnés dans l'ombre²⁴. On retrouve enfin la satiété, variante du bonheur, comme conséquence habituelle de la fuite et de la divinisation, qui justifie la mobilisation du dieu Cronos, pour le rapprochement phonétique κρός - Κρόνος - νοῦς : notons ainsi un nouvel exemple de technique discursive non dialectique et même non rationnelle, mais non moins suggestive.

Quant aux démons, dont il est notamment question ici, ils semblent occuper une fonction similaire au dieu. Tout le traité III, 4 [15] définit le démon comme un intermédiaire, une fonction de guide de l'action qui personnifie la volonté d'unité supérieure²⁵. Le sage peut ainsi remplir cette fonction : « il est lui-même un démon, ou bien il suit un démon, et ce démon est le Dieu. Quoi donc, encore au-dessus de l'Intelligence ? Si ce qui est au-dessus de l'Intelligence est pour elle un démon, pourquoi n'y est-on pas dès le début ? »²⁶. La suite (la condition corporelle comme distraction retardant le retour à l'intelligible et à l'Un) nous concerne moins ici que le statut du démon comme fonction ascendante (dont l'Amour est un exemple central) qui peut donc ou non se confondre avec la divinité, puisque l'Un lui-même semble pouvoir être considéré comme un démon pour l'Intelligence. C'est ainsi que l'on peut comprendre que le sage soit à la fois dieu et démon. Une distinc-

²⁴ C'est ainsi qu'est décrit le rôle politique des philosophes néoplatoniciens par R. VAN DEN BERG, « Live Unnoticed! The invisible Neoplatonic politician », dans A. SMITH, A., *The philosopher and society in late antiquity*, *op. cit.*, p. 101-115.

²⁵ III, 4 [15], 3, 1-8.

²⁶ III, 4 [15], 6, 3-5 : Ἡ οὖν δαίμων αὐτὸς ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τοῦτω θεός. Ἄρ' οὖν καὶ ὑπὲρ νοῦν; Εἰ τὸ ὑπὲρ νοῦν δαίμων αὐτῷ, διὰ τί οὖν οὐκ ἐξ ἀρχῆς;

tion entre les deux est cependant esquissée à une occasion : « considérons d'abord en quoi nous distinguons les dieux des démons, car même si nous disons souvent que les démons sont des dieux, lorsque nous disons que le genre des uns n'est pas celui des autres, nous voulons dire que celui des dieux est impassible, là où nous attribuons des passions aux démons, tout en les disant éternels à la suite des dieux, mais avant nous, intermédiaires entre le genre des dieux et le nôtre »²⁷. Cette mobilisation d'un sens beaucoup plus restreint de la condition démonique (on voit en effet mal comment la description de l'Un comme démon pourrait y satisfaire, à moins de lui refuser l'impassibilité) n'en insiste pas moins sur la fonction intermédiaire du démon, et sur la relation qu'il permet entre l'impassibilité des dieux et la condition de l'homme ordinaire, sujette aux passions. Le sage peut être les deux à la fois en tant qu'il jouit d'une part du bonheur imperturbable de l'Intelligence, et d'autre part actualise cette Intelligence dans le sensible à travers sa nature passible, son corps, qui est l'instrument de sa providence et de son enseignement. Pour prendre un exemple trivial, on ne peut répondre à une question sans accepter d'abord la passivité de l'écoute par les organes du corps, et il en va de même pour toutes les interactions dans le monde sensible. Cela ne l'empêche pas, même en tant que démon, de jouir de l'éternité, c'est-à-dire non pas tant de l'immortalité de sa condition divine (considéré sous l'angle de son corps, le sage reste mortel, même si l'Intelligence à laquelle il s'identifie ne l'est pas), mais plutôt, comme on va le voir, d'une perspective non soumise au temps.

²⁷ III, 5 [50], 6, 7-13 : Λάβωμεν τοίνυν πῆ ποτε διορίζομεν θεοὺς δαιμόνων, καὶ εἰ πολλάκις καὶ δαίμονας θεοὺς λέγομεν εἶναι, ἀλλ' ὅταν γε τὸ μὲν ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερον λέγωμεν αὐτῶν εἶναι γένος, τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, αἰδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἥδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξύ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους.

Éternité

On vient de le lire, les démons et les dieux ont en commun l'éternité. Ceci étant dit, les actions qu'ils posent, ayant forcément lieu dans le monde corporel et sensible, se font dès lors dans le temps, à un moment précis, avec des conséquences pourvues d'une durée déterminée. Il importe ici de comprendre que ce qui change n'est pas tant la nature de l'action (sinon en tant qu'elle devient vertueuse) ou sa puissance que la perspective selon laquelle elle a pu être accomplie. « La troisième espèce, celle des hommes divins, par sa puissance supérieure et l'acuité de ses yeux voit comme d'un regard perçant la lumière d'en haut, et elle est élevée vers là-bas, dépassant pour ainsi dire les nuages et le brouillard d'ici, et demeure là-bas, d'où elle voit toutes choses, siégeant en cet accueillant lieu d'être et de vérité, comme un homme qui rejoint sa juste patrie après bien des errances »²⁸. La signification est bien entendu plus que spatiale : la vue ainsi acquise n'est pas seulement un champ visuel localement étendu à tout l'univers, le mouvement ne consiste pas à renforcer les sens. Au contraire, la mobilisation de l'Intelligence, non soumise au temps, permet de comprendre ce qui ne peut qu'échapper aux sens, tant dans l'espace que dans le temps et dans les chaînes de causalité. Qu'est-ce à dire ? Nous pourrions prendre l'exemple de la justice universelle. « Ce n'est pas par hasard que l'on est esclave, prisonnier de guerre, que l'on subit des outrages physiques sans raison apparente, mais ce que l'on a un jour infligé, on le subit maintenant : qui a tué sa mère renaîtra femme pour être tuée par son fils, et le violeur sera femme pour être violée. De là est issue la divine formule Adrastée : un tel ordre est véritablement Adrastée, et la véritable Justice, une

²⁸ V, 9 [5], 1, 16-21 : Τρίτον δὲ γένος θεῖων ἀνθρώπων δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὀμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλύος καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ τὰ τῆδε ὑπεριδὸν πάντα ἡσθὲν τῷ τόπῳ ἀληθινῶ καὶ οἰκείῳ ὄντι, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πλάνης εἰς πατρίδα εὐνομον ἀφικόμενος ἄνθρωπος.

sagesse admirable »²⁹. Si la justice d'une situation ne dépend pas seulement des circonstances présentes, ni même du reste de la vie des intéressés, mais bien d'un cycle infini de réincarnations, y démêler les torts et mérites de chacun afin de guider l'action n'est plus une affaire d'acuité sensitive ni même de sens pratique, mais requiert une sagesse supérieure. En effet, l'action conforme à la Providence ne se résume pas à la passivité silencieuse, car tout choix, d'agir ou non, peut se raccrocher au juste mouvement providentiel, ou au contraire s'y opposer et se vouer ainsi à l'échec et aux conséquences désastreuses³⁰. Faire la part des choses n'est donc pas un luxe spéculatif, mais bien un impératif pour tout un chacun. Comment surmonter une telle difficulté, et distinguer la providence de ce qui tente de l'entraver ? « On observe des mélanges qui ne cessent de continuer à se mélanger, et on ne peut distinguer la séparation entre d'un côté la providence et ce qui arrive selon elle, et de l'autre le substrat et ce qu'il se donne par lui-même. Mais il ne revient pas à l'homme de faire cette distinction, sauf à un homme sage et divin : ce serait, comme on dit, la part d'un dieu »³¹. Comment l'homme sage et divin est-il censé opérer cette distinction ? Précisément grâce à sa sagesse divine, c'est-à-dire au recul et à la perspective que lui donne l'accès à l'intelligible et à l'imbrication éternelle des réalités. En tant qu'il doit pouvoir dissiper les nuages du contexte

²⁹ III, 2 [47], 13, 11-17 : Μὴ γὰρ δὴ κατὰ συντυχίαν δοῦλον μηδὲ αἰχμάλωτον ὡς ἔτυχε μηδὲ ὑβρισθῆναι εἰς σῶμα εἰκῆ, ἀλλ' ἦν ποτε ταῦτα ποιήσας, ἃ νῦν ἐστὶ πάσχων· καὶ μητέρα τις ἀνελὼν ὑπὸ παιδὸς ἀνααιρεθῆσεται γενόμενος γυνή, καὶ βιασάμενος γυναικα ἔσται, ἴνα βιασθῆ. Ὅθεν καὶ θεία φήμη Ἀδράστεια· αὕτη γὰρ ἡ διάταξις Ἀδράστεια ὄντως καὶ ὄντως Δίκη καὶ σοφία θανυμαστή.

³⁰ C'est l'argument présenté par les exemples développées en III, 3 [48], 5.

³¹ III, 3 [48], 6, 13-17 : μεμγμένα οὖν θεωρεῖ καὶ διηλεκτικῶς μιν γνύμενα καὶ διακρίνειν μὲν αὐτὸς οὐ δύναται πρόνοιαν καὶ τὸ κατὰ πρόνοιαν χωρὶς καὶ αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον ὅσα δίδωσιν εἰς τὸ [ὑποκείμενον] παρ' αὐτοῦ. Ἄλλ' οὐδὲ ἀνδρὸς τοῦτο ποιεῖν ἢ σοφοῦ τινος καὶ θείου· ἢ θεὸς ἂν ἔχοι, φαίη τις ἄν, τοῦτο τὸ γέρας, citant le *Protagoras*, 341e ; nous suivons la proposition de Armstrong contre Bréhier quant au premier ἦ.

sensible et temporel, qui n'est autre qu'un déploiement (psychique) de l'éternité qu'il contemple³², il est en mesure d'opérer cette distinction.

En quoi au juste l'accès à l'éternité de l'intelligible permet-il de voir plus clair dans le complexe réseau de causalités accumulées au cours des incarnations ? Quel avantage y a-t-il à passer par le mode de saisie des intelligibles, par exemple des grands genres obtenus par la dialectique du traité VI, 2 [43] ? « En voyant toutes ces choses, on voit l'éternité, en voyant une vie qui demeure toujours en elle-même, ayant tout présent auprès d'elle, et qui n'est pas maintenant ceci et plus tard autre chose, mais toutes choses ensemble, non pas certaines choses et puis d'autres, mais un achèvement sans parties, comme si elles étaient toutes ensemble en un point sans jamais se déployer en une ligne »³³. Le gain épistémique du passage par l'éternel est clair : la prise en compte d'une infinité de paramètres interdépendants étant impossible pour une raison discursive, la concentration de ces paramètres en un concept intelligible unique (le point) dont ces paramètres sont le déploiement (la ligne) permet de résoudre, au prix d'un changement de niveau d'appréhension, l'aporie computationnelle. La sortie du temps permet, entre autres avantages eudémoniques, de mieux comprendre la temporalité elle-même et le sort des objets qui lui sont soumis. Ce n'est que par la saisie, simultanée plutôt que successive, de l'ensemble des aspects d'un problème – c'est particulièrement vrai dans le cas de la question de la Providence – qu'il est possible de penser ce problème de façon juste et adéquate. Une telle saisie n'est possible qu'au niveau de l'Intelligence, où tous les intelligibles sont compris les uns dans les autres, de même que chaque notion est en même temps comprise dans la science totale³⁴. De même en ce cas, il ne s'agit pas seulement d'une

³² III, 7 [45], 11.

³³ III, 7 [45], 3, 15-20 : ταῦτα πάντα ἰδὼν αἰῶνα εἶδεν ἰδὼν ζωὴν μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ οὐ νῦν μὲν τότε, αὐθις δ ἕτερον, ἀλλ ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὐθις δ ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, οἷον ἐν σημείῳ ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ οὔποτε εἰς ὅσιν προϋόντων.

³⁴ V, 9 [5], 8.

interdépendance discursive, au sens où les conclusions contiendraient les prémisses et réciproquement, mais bien d'une simultanéité pouvant être pensée indépendamment de tout déploiement et de toute discursivité, celle-ci restant bien sûr possible, quoique dans certains cas potentiellement infinie. C'est à cette pensée prédiscursive que le retranchement purificateur du sensible par l'éthique et la dialectique permet d'accéder.

Observe donc après avoir retranché, ou plutôt que celui qui a opéré ce retranchement se regarde, et il se considérera comme un immortel, lorsqu'il se verra présent dans l'intelligible et la pureté. Il verra en effet l'Intelligence regarder non quelque objet sensible ni l'une des choses mortelles, mais comprendre l'éternel par l'éternel, c'est-à-dire toutes les choses dans l'intelligible, étant elle-même devenue un monde intelligible et éclatant, illuminé par la vérité venue du Bien, qui éclaire de sa vérité tous les intelligibles ; il se dira souvent en lui-même ce qui a ainsi été bellement formulé : « Salutations, je suis parmi vous un dieu immortel », étant monté vers le divin et faisant tout pour lui être semblable³⁵.

Il y a là une identification du statut de divinité avec l'accès à l'éternel par l'Intelligence, et la perspective radicalement différente qu'il permet. Le choix de la formule empédocléenne n'est pas gratuit : le dieu immortel, c'est-à-dire dégagé des préoccupations sensibles et qui peut ne plus s'y arrêter dans son jugement, n'en continue pas moins à évoluer parmi les hommes, et donc éventuellement à y agir. Simple-

³⁵ IV, 7 [2], 10, 30-40 : Σκόπει δὴ ἀφελών, μάλλον δὲ ὁ ἀφελών ἑαυτὸν ιδέτω καὶ πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον. Ὅψεται γὰρ οὖν ὁρῶντα οὐκ αἰσθητόν τι οὐδὲ τῶν θνητῶν τούτων, ἀλλὰ αἰδίῳ τῷ αἰδίῳ κατανοοῦντα, πάντα τὰ ἐν τῷ νοητῷ, κόσμον καὶ αὐτὸν νοητὸν καὶ φωτεινὸν γεγενημένον, ἀληθεῖα καταλαμπόμενον τῇ παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ, ὃ πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν· ὡς πολλάκις αὐτῷ δόξαι τοῦτο δὴ καλῶς εἰρησθαι· χαίρει, ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας. Plotin cite ici le fr. B 112 (DK 4) d'Empédocle.

ment, il est parmi eux comme un étranger, comme un dieu parmi les hommes, au sens où sa profondeur de vue l'amène à penser et se comporter en tenant compte d'infiniment plus de choses et d'enjeux que ne le peut l'homme ordinaire, et en suivant donc une logique qui est incompréhensible à ce dernier. Au terme de cette fuite, qui pourtant prolonge les besoins bien compris du « nous » attaché au monde, celui-ci a donc connu une profonde altération, qui peut le faire passer pour aveugle par excès de clairvoyance. Ce retour dans la caverne n'en est pas un : c'est à travers les ombres que sont vues les réalités, et le dieu n'a pas eu besoin de la grâce d'une sortie du monde pour les distinguer ; il sort du sensible en comprenant comment les ombres sont celles des Êtres.

II. Calme apothéose

Avant de conclure, attardons-nous encore un peu sur la condition et le vécu de celui – par exemple homme, désormais dieu – qui a accompli la fuite. Y reconnaît-on le « nous » initial ; est-il seulement encore un « nous » ? Nous avons peu traité du thème auquel Plotin est parfois résumé, celui de l'union mystique ; il est encore temps d'en faire les quelques esquisses que son indicibilité tolère. Ce sera l'occasion de suggérer l'horizon ouvert par la fuite, et ce qu'on peut en espérer.

Les deux unions

Les descriptions plotiniennes de la fuite dont nous avons ici déroulé le fil se concentrent principalement sur une ascension du « nous » vers le niveau intelligible de la seconde hypostase : il s'agit de retrouver l'intelligible qui est principe d'unité du sensible et par sa compréhension s'y assimiler afin de tendre à l'éternité divine. Qu'en est-il de l'ultime geste de fusion à l'Un, l'union dite mystique souvent utilisée pour caractériser la pensée plotinienne ?

Un passage souvent invoqué pour illustrer cette union est le début

du traité IV, 8 [6] : « souvent, m'éveillant à moi-même hors du corps et m'écartant des autres choses, je rentre en moi-même, j'y vois une merveilleuse beauté et acquiers la conviction d'avoir hérité d'un sort excellent, j'y vis la meilleure des vies et m'identifie avec le divin : m'y installant je me fais cet acte, m'installant au-dessus de tout autre intelligible »³⁶, dont on peut aussi construire les derniers mots « m'installant, moi-même intelligible, au-dessus de toute autre chose ». À la lumière de ce que l'on a dit précédemment, on comprend ici que l'identification avec le divin dont il est question est celle avec l'Intelligence elle-même, et non avec l'Un. En effet, il s'agit bien d'arriver à l'acte, ce qui est la caractéristique de l'Intelligence plutôt que de l'Un³⁷, et la nuance apportée par le τὸ ἄλλο précise qu'il ne s'agit pas encore de dépasser la seconde hypostase³⁸. Une fois accomplie la démarche de purification et de dialectique, l'objet de cette dernière devient accessible et se révèle comme le fondement de celui même qui opère la recherche, « de sorte que celui qui se connaît lui-même est double, d'un côté il connaît la nature de l'âme par la διάνοια, de l'autre et sur un mode supérieur, il se connaît lui-même selon l'Intelligence qu'il est devenu »³⁹. Il faut prendre au sérieux cette transformation, car elle est indispensable pour qu'il y ait vraiment intellection : en tant que la pensée unifiée doit aussi être pensée de soi-même (comme

³⁶ IV, 8 [6], 1, 1-7 : Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκον ὄρων κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταυτὸν γεγενημένους καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρῦθεις εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντων τῶν ἄλλων νοητῶν ἑμαυτὸν ἰδρῦσας.

³⁷ II, 5 [25], 3.

³⁸ Nous rejoignons les conclusions de la première partie de l'article de P. HADOT, « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans G. BOSS et G. SEEL, *Proclus et son influence : Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 3-27.

³⁹ V, 3 [49], 4, 7-10 : ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκείνον γινόμενον.

inclus dans la réalité à penser), il faut que le pensant et le pensé coïncident et, dès lors, que le « nous » qui pense l'Être intelligible s'y identifie par cette pensée⁴⁰. Tout autre rapport à son objet de connaissance que ce double acte d'être et de pensée ne peut se faire que par la médiation, la mobilisation d'un outil externe, trace de l'intelligible visé, et il s'agit encore donc là d'une pratique dianoétique.

Le nous et le nôtre sont en effet élevés vers l'Être, et nous montons vers lui et vers ce qui le précède, et nous pensons les intelligibles sans en avoir d'images ou d'empreintes. Et si nous n'en avons pas, c'est que nous sommes ces intelligibles. Si donc nous avons part à la connaissance véritable, nous les sommes et ne les recevons pas en nous, mais c'est nous qui sommes en eux. Et puisque tous les autres êtres les sont, et pas seulement nous, nous les sommes tous. Étant ensemble avec tous les êtres, nous les sommes, nous sommes à la fois toutes choses et une seule.⁴¹

Penser, c'est accéder à l'Être, c'est aussi être ce que l'on pense et, en tant que, comme le montre la dialectique, tous les êtres intelligibles s'impliquent mutuellement, c'est penser tous ces êtres et ainsi les être tous. L'intellection à laquelle tendent les pratiques dianoétiques et éminemment la dialectique se fait d'un seul mouvement, ce qui n'est possible que par une identification de la pensée à son objet, directement accessible. En conséquence, un tel état est au-delà des médiations du langage, il est forcément ineffable, et dépasse qualitativement le rapport usuel à soi et aux choses, sur lesquels il donne une perspective profondément différente : l'expérience noétique est déjà un mysti-

⁴⁰ Voir V, 6 [24], 1.

⁴¹ VI, 5 [34], 7, 1-8 : Ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο καὶ τὸ πρῶτον ἀπ' ἐκείνου, καὶ νοοῦμεν ἐκεῖνα οὐκ εἶδωλα αὐτῶν οὐδὲ τύπους ἔχοντες. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ὄντες ἐκεῖνα. Εἰ οὖν ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετέχομεν, ἐκεῖνά ἐσμεν οὐκ ἀπολαβόντες αὐτὰ ἐν ἡμῖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. Ὅντων δὲ καὶ τῶν ἄλλων, οὐ μόνον ἡμῶν, ἐκεῖνα, πάντες ἐσμεν ἐκεῖνα. Ὅμοῦ ἄρα ὄντες μετὰ πάντων ἐσμεν ἐκεῖνα· πάντα ἄρα ἐσμεν ἕν.

cisme⁴². Elle échappe ainsi à la verbalisation, qui ne peut au mieux que la suggérer, comme c'est d'ailleurs le cas pour tout ce qui relève des deux premières hypostases, et ce toujours avec toute l'approximation du langage dans son déploiement de la concentration de l'intelligible⁴³.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas d'union à l'Un mais que le Principe suprême demeure dans sa transcendance absolue, dont on ne peut approcher que dans la mesure du possible⁴⁴, éventuellement par cette identification à l'Intelligence ? Il n'y aurait ainsi pas de véritable union mystique au sens de fusion totale du « nous » dans l'Un, mais seulement une coprésence à l'Un, une union théiste plutôt que moniste qui conserve une certaine distinction entre les deux, qui permet de rendre compte de la redescente dont parle le début du traité IV, 8 [6]⁴⁵. Mais précisément, elle en rend si bien compte qu'elle rend la question triviale : s'il n'y a pas union au sens fort et moniste, l'inhabituel étonnement de Plotin devant la possibilité même de retour à la multiplicité s'expliquerait mal⁴⁶, en particulier si on la décrit comme le fait « d'avoir une différence avec lui, et de n'être ainsi plus joint à l'Un »⁴⁷. Mais si dès lors on admet une union complète à l'Un, comment la com-

⁴² Outre l'article de Hadot sus-cité, on peut lire à ce sujet, qu'on adhère ou non aux parallèles qu'il suggère, la description de R. T. WALLIS, « NOΥΣ as Experience », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism, op. cit.*, p. 121-153.

⁴³ Pour le dire simplement : ce qui ne s'exprime pas adéquatement s'approche par tous les moyens disponibles ; la disparité lexicale qu'on relève sur ces sujets chez Plotin est ainsi moins problématique que ne le soutient H. THESLEFF, « Notes on *Unio Mystica* in Plotinus », *Arctos (acta philologica fennica)* 14 (1980), p. 101-114.

⁴⁴ R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, op. cit.*, p. 245-250.

⁴⁵ J.M. RIST, *Plotinus, op. cit.*, p. 213-230.

⁴⁶ Voir IV, 8 [6], 1, 7-11, traduit plus haut (4.1.3) et mobilisé notamment en ce sens par P. MAMO, « Is Plotinian Mysticism Monistic? », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism, op. cit.*, p. 199-216.

⁴⁷ VI, 9 [9], 4, 23-24 : ἀλλ' ἔχων τὸ διεϊργὸν ἀπ' αὐτοῦ, ἢ μήπω εἰς ἓν συναχθεῖς.

prendre, en particulier si la démarche de fuite doit mener à une identification réelle du « nous » avec l'Intelligence ? Précisément à travers cette identification. « Si donc l'Intelligence a son acte en vertu du Bien, elle dépend d'autant plus d'elle-même : issue de lui elle a une tension vers lui, et elle est en lui en tant qu'elle tend vers lui, et il est meilleur pour elle-même d'être en lui en tant que tournée vers lui »⁴⁸. Il faut tirer de l'union à l'Intelligence sa conséquence : ce n'est pas le « nous » qui tend vers le Principe et peut s'y fondre, mais bien l'Intelligence à laquelle il s'est uni à travers une *διάνοια* universalisante qui a fait place à un intelligible non moins universel, qui seul peut prétendre à l'ultime conversion⁴⁹. C'est ainsi seulement que le risque d'erreur et d'illusion que peut faire craindre l'appel au dépassement de la rationalité et même de la pensée⁵⁰ peut être conjuré : l'Intelligence, structure fondatrice du reste de la réalité, est exempte de tels risques d'illusion. Ce n'est que par transitivité de l'identité que l'on peut dire s'unir à l'Un. Quant à l'Intelligence elle-même, comme l'indique le passage traduit, elle réalise l'union à travers sa tension vers l'Un qui est son acte même, toujours effectif. On comprend mieux cette absence de délai entre l'accès à l'Intelligence et celui à l'Un si l'on se souvient qu'il n'est de temporalité qu'au niveau de la troisième hypostase : si l'union mystique à l'Intelligence se distingue de celle de l'Un, aucun temps d'attente n'est possible entre les deux.

Bien sûr, une telle union, à la fois réservée à l'Intelligence et en quelque sorte possible au « nous », est décrite par Plotin en des termes d'apparence contradictoire ; le lexique d'une vie quasi psychique au

⁴⁸ VI, 8 [39], 4, 36-40 : Εἰ οὖν κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖ, μᾶλλον ἂν τὸ ἐπ' αὐτῷ ἤδη γὰρ ἔχει τὸ πρὸς αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον καὶ ἐν αὐτῷ, εἴπερ πρὸς αὐτό, ὃ ἄμεινον ἂν εἴη αὐτῷ ἐν αὐτῷ ἂν εἶναι, εἴπερ πρὸς αὐτό.

⁴⁹ A.H. ARMSTRONG, « The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus », dans R. B. HARRIS, R. B., *The Significance of Neoplatonism*, *op. cit.*, p. 41-58.

⁵⁰ Soulevé par J.-M. CHARRUE, « Note sur Plotin et la mystique », *Kernos* 16 (2003), p. 197-204.

terme de la fuite coexiste avec celui d'un retrait radical de toute multiplicité⁵¹. Remarquons tout de même qu'il est ici question de l'union d'un niveau de réalité au-delà du langage avec un Principe au moins aussi ineffable : « on ne peut ni le dire ni l'écrire, nous dit Platon, mais nous disons et écrivons en pointant vers lui et en s'éveillant des discours à la vision, de sorte à montrer le chemin à celui qui veut contempler »⁵². Les descriptions ne doivent pas nous égarer par leurs détails, puisque leur objet est indicible, et les suggestions discursives que l'on s'autorise pour guider le regard peuvent se permettre la contradiction formelle. Pour cette même raison, nous nous attarderons peu sur les très beaux passages qui exaltent poétiquement ces ineffables situations. Si rien ne peut circonscrire cette expérience, il n'y a toutefois pas rien à en dire, puisque le chemin peut au moins être montré. Plotin peut ainsi nous décrire la vie qui est celle de l'Intelligence, aussitôt dirigée vers l'union à l'Un, pour autant que le lui permet le discours philosophique et que l'on a à l'esprit le reste du système qui peut suggérer le résultat de la fuite qu'il permet, à savoir une vie tout entière tournée vers une fusion à l'Un qui se confond avec elle, puisque toujours déjà accomplie. « C'est là la vie des dieux et des hommes divins et heureux, une libération des autres choses d'ici, une vie qui ne tire pas de jouissance des choses d'ici, une fuite du seul vers le Seul »⁵³.

⁵¹ P. A. MEIJER, *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9)*, op. cit., p. 317-318.

⁵² VI, 9 [9], 4, 11-14 : Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν, φησιν, ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεῶν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Il s'agit là d'une paraphrase de la *Lettre VII*, 341c.

⁵³ VI, 9 [9], 11, 49-51 : Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.

Oubli de soi

La querelle d'interprétation quant à la radicalité de l'union mystique a ses enjeux que l'opposition exacerbe : si l'on veut se refuser à admettre une complète fusion dans l'Un, c'est parce que cela implique une destruction de soi et une identité à la divinité ; il est perçu comme inadmissible de s'imaginer Plotin affirmer quelque chose comme « je suis l'Un », alors qu'il admet seulement entretenir un rapport de vision avec le Principe⁵⁴. Pourtant, nous avons pu observer que les prétentions à l'apothéose n'arrêtent pas Plotin, et les arguments, souvent importunément linguistiques, par lesquels on a voulu rendre l'union mystique plotinienne théiste, sont d'une semblable fragilité⁵⁵. L'union est radicale et sans compromis : « on n'est alors plus une âme, puisqu'il n'est pas en vie mais au-dessus de la vie. Guère plus Intelligence, puisqu'il ne pense pas, et il faut l'imiter. Et on ne peut le penser, car il ne pense pas »⁵⁶. Rien de ce qui relève de l'Âme ou de l'Intelligence ne sera en définitive conservé, dans la mesure où raisonnements et même Idées sont des vecteurs d'unité qui cependant trahissent toujours une multiplicité relative, forcément excédentaire au « moment » où la fuite s'accomplit dans ses ultimes prolongements. Ces échelons sont nécessaires dans la mesure où ils permettent de tendre à l'unité, mais il faut être capable de faire abstraction de ce qui les caractérise en dehors de cette unité. Il est *a fortiori* indispensable de faire de même pour les émotions et tout ce qui empêche de ramener la multiplicité à l'unité. « Il est donc nécessaire d'en faire de même pour les souvenirs, de sorte qu'on aurait raison de dire qu'en la matière, est bonne l'âme qui

⁵⁴ J. M. RIST, « Back to the Mysticism of Plotinus : Some More Specifc », *Journal of the History of Philosophy* 27.2 (1989), p. 183-197.

⁵⁵ Voir la réfutation des positions d'Arnou et Rist sus-citées dans l'article de J. BUSSANICH, « Mystical Elements in the Thought of Plotinus », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.7 (1994), p. 5300-5330.

⁵⁶ VI, 7 [38], 35, 42-45 : Οὐδὲ ψυχῇ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῆ ἐκείνο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν. Οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ. Νοεῖ δὲ οὐδ' ἐκείνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ.

oublie. Lorsqu'on fuit de la multiplicité, on la ramène à l'unité en en abandonnant l'indétermination. Ce faisant, on n'est plus avec cette multiplicité, mais elle est allégée par l'âme⁵⁷ : lorsque se trouvant ici on veut être là-bas, on abandonne toutes les autres choses, ce qui en laisse peu, moins encore que dans le ciel »⁵⁸. Le travail dianoétique de l'âme a consisté à guider le « nous » vers l'intelligible, et ce faisant à lui faire écarter pour l'exercice ses idiosyncrasies corporelles. Allégé de ses entraves, il peut s'approcher d'une identification à l'Intelligence puis à l'Un. Parmi ces entraves, les souvenirs, spatio-temporellement situés et probablement affectivement connotés, sont à écarter avec les autres. Pour base utile qu'ils aient pu être à l'étape discursive, ils risquent toujours d'y maintenir, empêchant les progrès ultérieurs. Ils constituent ensemble une identité personnelle, par exclusion avec le reste de l'univers, qu'il s'agit de dépasser si l'on entend accéder à l'Intelligence, qui ne peut être autre chose qu'universelle.

On n'a aucun souvenir de soi-même, ni du fait que c'est soi-même qui contemple, par exemple Socrate, ni qu'on est Intelligence ou âme. Outre cela, un élément doit être gardé à l'esprit, c'est que quand on contemple ici, en particulier quand on le fait avec clairvoyance, on ne revient pas à soi-même par cette intellection, mais on se possède soi-même, et son acte est dirigé vers cet intelligible que l'on devient, comme si on s'en faisait la matière, qui reçoit sa forme de ce que l'on voit alors, tandis qu'on est soi-même en puissance. Qu'est-on donc en acte lorsqu'on n'intelligie rien ? Si l'on est soi-même, on est vide de toute chose lorsque l'on n'intelligie rien, mais si l'on est soi-même compris comme une chose parmi toutes, lorsqu'on s'intelligie, on intel-

⁵⁷ En lisant, avec Ficin, ἐλαφρὰ comme neutre pluriel plutôt qu'un féminin exclu par le ἀφιεῖς.

⁵⁸ IV, 3 [27], 32, 17-24 : Ἀνάγκη οὖν καὶ τῶν μνημονευμάτων· ὥστε ἐπιλήσιμονα ἂν τις λέγων τὴν ἀγαθὴν ὀρθῶς ἂν λέγοι τρόπῳ τοιοῦτῳ. Ἐπεὶ καὶ φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν, καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιεῖς. Οὕτω γὰρ καὶ οὐ μετὰ πολλῶν, ἀλλὰ ἐλαφρὰ καὶ δι' αὐτῆς· ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα, ὅταν ἐκεῖ ἐθέλη εἶναι, ἔτι οὐσα ἐνταῦθα ἀφήσι πάντα ὅσα ἄλλα· ὀλίγα τοίνυν κάκει τὰ ἐντεῦθεν· καὶ ἐν οὐρανῷ οὐσα πλείω.

lige toutes choses à la fois. Dès lors, si l'on est tel, quand on se voit soi-même, et à travers cette vision de soi-même, on a toutes choses incluses dans cette vision, et soi-même comme inclus dans toutes choses⁵⁹.

La récurrence de l'appel à l'introspection dans les *Ennéades* ne doit pas faire croire qu'il s'agisse d'explorer sa conscience comme telle, dans tout ce qu'elle a de particulier : il s'agit au contraire par cet exercice de trouver l'intelligible et de s'y livrer afin de le devenir plus parfaitement. Le « nous » repose toujours sur l'Intelligence, qu'il peut donc retrouver, mais à condition de s'explorer comme tel plutôt que comme « nous » corporel. Ces retrouvailles ont pour conséquence une dissolution de l'identité personnelle, y compris d'une éventuelle personnalité de l'Intelligence. En effet, ce dont l'être et la pensée coïncident dans une éternité qui n'admet ni changement ni altérité ne peut se penser comme pourvu d'une identité opposée à d'autres, mais seulement comme pure identité à soi non personnelle, sans opposition entre un sujet et un objet. Il devient ainsi clair si ce n'était pas encore le cas qu'il ne s'agit pas de s'identifier à « son » Intelligence, mais bien à l'Intelligence comme inclusion réciproque de tous les intelligibles⁶⁰. Une telle identification se fait au prix inévitable d'une annihilation de toute personnalité qui se distinguerait de l'ensemble des autres choses

⁵⁹ IV, 4 [28], 2, 1-14 : Ἡ οὐδὲ ἑαυτοῦ ἔξει τὴν μνήμην, οὐδ' ὅτι αὐτὸς ὁ θεωρῶν, οἷον Σωκράτης, ἢ ὅτι νοῦς ἢ ψυχὴ. Πρὸς δὴ ταῦτά τις ἀναμνησθήτω, ὡς ὅταν καὶ ἐνταῦθα θεωρῆ καὶ μάλιστα ἐναργῶς, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν τότε τῆ νοήσει, ἀλλ' ἔχει μὲν ἑαυτόν, ἢ δὲ ἐνεργεῖα πρὸς ἐκεῖνο, κἀκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχόν, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὦν τότε αὐτός. Τότε οὖν αὐτός τί ἐστιν ἐνεργεῖαι, ὅταν μηδὲν νοῆ; Ἡ, εἰ μὲν αὐτὸς κενός ἐστι παντός, ὅταν μηδὲν νοῆ. Εἰ δὲ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῆ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῆ καὶ ἐνεργεῖαι ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῆ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.

⁶⁰ Comme d'ailleurs soutenu par A. H. ARMSTRONG, « The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus », *art. cit.*

de l'univers⁶¹ : le « nous » n'est pas détruit mais occupe une place semblable à tous les autres « nous » que l'on devient par là-même. *A fortiori* le « nous » n'a-t-il pas plus d'importance quand il s'agit de s'unir à l'Un, qui purifie encore davantage le reste de multiplicité de l'Intelligence, et en exclut toute distinction conservée, sinon par des Idées d'individus, au moins par celles d'espèces.

N'en revient-on pas au second paradoxe soulevé au premier chapitre de ce travail, c'est-à-dire à une situation où la fuite se présente comme une manœuvre d'autodestruction ? Deux réponses, complémentaires, doivent être apportées. D'abord, il convient de souligner qu'une bonne compréhension du « nous » comme illumination du corps par l'âme, et de l'identification à l'Intelligence et à l'Un comme modulation de cette illumination, n'entraîne pas la destruction du corps, puisque celui-ci est généré et informé par l'âme, elle-même procédant de l'Intelligence. Celle-ci n'a aucune raison de soudain renier l'axiome plotinien d'émanation continue (puisque éternelle) des réalités inférieures : l'Intelligence éternelle n'est pas altérée parce qu'un « nous » temporel s'y est identifié, elle ne cesse pas de donner sa forme aux âmes et aux corps, qui conservent leur ordre. Il s'agit justement, on l'a vu dans la section « Conséquence » du chapitre 5, de s'inscrire dans l'action de la Providence, c'est-à-dire dans la structuration intelligible du sensible, dont on diminue ainsi la résistance à cet ordre. Le « nous » ainsi compris n'est dès lors pas menacé. En revanche, et cela nous mène à la seconde réponse, ce qui est menacé est son individualité subjective vécue comme particularité échappant à l'ordre universel intelligible⁶². Cette particularité est en effet pour une part un reste matériel à l'influence intelligible, et cette part est appelée à disparaître au cours de la fuite⁶³. Cependant, Plotin ne considère pas dévier ainsi d'un pro-

⁶¹ J. BUSSANICH, « Mystical Elements in the Thought of Plotinus », *art. cit.*

⁶² Qu'on pourrait décrire comme une vie non réelle, avec J. ANNAS, *Platonic Ethics, op. cit.*, p. 69.

⁶³ Il est donc difficile de parler d'anamnèse de l'identité du soi avec G. VERBEKE, « Une anamnèse métaphysique chez Plotin », dans M.-O. GOULET CAZÉ,

longement de l'attitude naturelle vis-à-vis de cette particularité dans son rapport au Bien.

Observe aussi ceci : chacun des êtres, tendant au Bien, veut être ce Bien plutôt que ce qu'il est, et il croit être d'autant plus lorsqu'il participe au Bien, en cela chacun choisit pour lui-même l'être dans la mesure où il hérite du Bien, de sorte que la nature du Bien est de toute évidence un choix auquel on donne la priorité, puisque tout ce qu'une autre chose tient du Bien mérite d'être choisi ; l'être libre tombe d'accord avec la volonté, ne faisant qu'un avec elle, et subsistant par cette volonté. Et chacun, tant qu'il n'a pas le Bien, préfère autre chose, et dès qu'il l'a, il se veut lui-même et l'est, sans que cette présence soit due au hasard ni que son être soit extérieur à sa volonté, c'est par là qu'elle se détermine et par là aussi qu'elle est à elle-même⁶⁴.

L'universalité de l'amour de l'unité, qui amène toute chose à contempler dans la mesure de ses possibilités, va jusqu'à un désir du Bien à ce point radical et incontournable qu'il peut lui accorder la préférence même par rapport à soi-même. On veut le Bien avant de vouloir être soi, il n'y a chez Plotin aucune théorie de la persévérance dans sa propre détermination – et moins encore dans sa matérialité – mais

G. MADEC et D. O'BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ*, « *Chercheurs de sagesse* », *op. cit.*, p. 297-316, à moins de bien préciser que ce retour du soi véritable et originel se fait au prix de l'oubli de l'identité qui l'a remplacé.

⁶⁴ VI, 8 [39], 13, 11-24 : Ἴδε δὴ καὶ τόδε· τῶν ὄντων ἕκαστον ἐφιέμενον τοῦ ἀγαθοῦ βούλεται ἐκεῖνο μᾶλλον ἢ ὃ ἐστὶν εἶναι, καὶ τότε μάλιστα οἶεται εἶναι, ὅταν τοῦ ἀγαθοῦ μεταλάβῃ, καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ αἰρεῖται ἑαυτῷ ἕκαστον τὸ εἶναι καθόσον ἂν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ ἴσχη, ὡς τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως ἑαυτῷ δηλονότι πολὺ πρότερον αἰρετῆς οὐσίας, εἴπερ τὸ ὅση μοῖρα ἀγαθοῦ παρ' ἄλλῳ αἰρετωτάτη, καὶ οὐσία ἐκούσιος καὶ παραγενομένη θελήσει καὶ ἐν καὶ ταῦτὸν οὐσα θελήσει καὶ διὰ θελήσεως ὑποστάσα. Καὶ ἔως μὲν τὸ ἀγαθὸν μὴ εἶχεν ἕκαστον, ἠθέλησεν ἄλλο, ἧ δὲ ἔσχεν, ἑαυτὸ τε θέλει ἤδη καὶ ἔστιν οὔτε κατὰ τύχην ἢ τοιαύτη παρουσία οὔτε ἔξω τῆς βουλήσεως αὐτοῦ ἢ οὐσία, καὶ τούτῳ καὶ ὀρίζεται καὶ ἑαυτῆς ἐστὶ τούτῳ.

toute volonté est volonté du Bien et donc de l'unité. C'est le soi ainsi compris comme particularité consciente d'elle-même qui est paradoxal, au sens où il est une différence d'avec l'ordre du monde qui vise toujours à sa propre dissolution dans cet ordre par sa tension au Bien⁶⁵. Mais une telle conscience n'est ni la condition indispensable pour qu'il y ait « nous », ni un sommet d'intensité ontologique ; elle peut et doit être dépassée⁶⁶, tant et si bien qu'elle-même s'y applique toujours, quoiqu'elle puisse ne pas saisir cette direction générale de son action en raison de perturbations extérieures. L'ensemble de la philosophie plotinienne, de l'éthique à la dialectique, est ainsi le mouvement par lequel cette conscience peut réaliser sa libre et volontaire autodestruction, en une progressive acquisition du Bien par l'identification du « nous » à ses principes, Âme, Intelligence puis Un, qui permet une illumination du corps toujours plus conforme à l'ordre intelligible et unifie toujours davantage l'univers dans son ensemble.

⁶⁵ P. REMES, *Plotinus on Self*, *op. cit.*, p. 246-253.

⁶⁶ I, 4 [46], 10.

Conclusion

Le problème de la fuite du monde dans la philosophie de Plotin peut s'éclairer d'au moins quatre façons. D'abord, il s'agit d'une préoccupation importante partagée par nombre de contemporains à l'égard des troubles politiques, économiques, sanitaires, sociaux, religieux et institutionnels du troisième siècle de notre ère. L'harmonie du monde et l'espoir d'un refuge plus paisible sont des thèmes et des enjeux sérieux auxquels il est impératif d'apporter une réponse, ou au moins un traitement convaincant et à même de servir de base pour la conduite de la vie. Ensuite, la pratique philosophique ne se fait pas sans références : Plotin se réclame de la tradition platonicienne et se nourrit des *Dialogues* qui lui fournissent et imposent un cadre textuel qui structure son argumentation. Il n'est ainsi pas question d'aller à l'encontre de cet héritage. Troisièmement, cette dette ne se limite pas à la lettre, mais il y a dans les *Ennéades* une compréhension fine de Platon qui n'hésite pas à se permettre parfois une hétérodoxie exégétique pour approcher mieux l'esprit du maître, qui parcourt ainsi les traités plotiniens et leur permet de donner une réponse platonicienne à des questions que ne traite aucun dialogue. Enfin, Plotin n'est Platon, il déploie une profonde originalité, non seulement à travers la mobilisation des concepts et arguments d'autres courants philosophiques, mais aussi par sa propre créativité intellectuelle qui réalise une synthèse très loin de se réduire à la somme des outils et héritages qu'il utilise. Les trois premières pistes ont été ponctuellement mobilisées dans ce travail car elles sont indispensables à la bonne intelligence de la problématique, mais c'est sur la dernière que nous nous sommes concentré, et c'est elle que nous avons tenté d'explorer dans toute sa cohérence.

Six questions nous ont servi à cette enquête, auxquelles nous pensons avoir pu donner une réponse satisfaisante à travers le cheminement au sein des *Ennéades* qu'elles ont permis de guider. Le « nous » sujet de la fuite est ainsi apparu comme étant un double processus : à la fois illumination créatrice du corps (dès lors structuré en un ζῶον) par l'âme, et appréhension continue par l'âme des affections du corps à travers lui. Ce « nous », comme toute autre chose, dispose toujours nécessairement d'une certaine unité qui lui permet de ne pas se dissiper dans le néant, et c'est cet inévitable héritage qui est la garantie de la possibilité d'une identification à ses principes, Âme, Intelligence et Un ; ces principes ne lui sont dès lors jamais extérieurs, mais toujours ontologiquement constitutifs. L'illumination qu'il assure et qui le constitue se caractérise par un naturel souci pour le corps qu'il organise, mais cette appréhension de ses passions tend souvent à sombrer dans une aliénation, aveuglement qui peut nuire à son bon entretien, dont l'optimisation requiert une prise de recul et rend par là désirable la fuite. Cette distanciation peut en fait se comprendre comme un prolongement de la tendance naturelle et universelle à la contemplation des réalités supérieures par leur unité, celle-ci étant l'objet véritable de tout amour ; afin de permettre de la réaliser, Plotin déploie diverses pratiques discursives, au sommet desquelles la dialectique, visant à approcher par circonvolutions l'intelligible, principe d'unité du sensible. Ces pratiques sont impossibles sans une purification préparatoire au moyen des vertus politiques, bonne gestion du corps que l'on retrouvera, magnifiée, tout au long de l'ascension ainsi qu'à son terme, sous la forme de l'action providentielle du sage qui agit vertueusement sur le monde de sorte à mener autrui à suivre son exemple. Lui-même, au terme de la démarche, se retrouve réellement identifié à une divinité, c'est-à-dire à l'Intelligence, toujours déjà engagée dans une ultime identification à l'Un ; ces deux unions maintiennent et renforcent le « nous » comme organisation du corps, mais annihilent l'identité personnelle comme résistance à cette bonne organisation.

Notre recherche a par ailleurs été scandée par divers problèmes qui se sont présentés au fur et à mesure, et en particulier par les deux paradoxes que nous avons mis en évidence au premier chapitre : celui de la

perte de liberté (y compris donc la liberté de fuir) causée par la descente dans le sensible, et celui de la plausible crainte d'une autodestruction. Le premier se résout partiellement par le constat de l'héritage hénologique et intelligible de toute chose, y compris du « nous », mais à condition d'y ajouter d'autres considérations. En effet, c'est en tant que le souci et l'illumination du corps en lesquels consiste le « nous » sont orientés par un universel amour envers ces principes d'unité que l'on peut rendre compte non seulement de la possibilité mais aussi de la nécessité de la fuite : la part de l'Un qu'est le λόγος de chaque chose retourne à son origine. Si l'on y ajoute encore la justice d'une Providence qui oriente tout l'univers, y compris chaque « nous », vers le retour à l'unité, notamment à travers l'adversité et les souffrances comme indication salutaire d'une action mal réglée, on comprend qu'il n'est pas besoin d'une liberté préalable pour initier la fuite. Elle émerge au contraire naturellement du rapport usuel au corps et au monde dès qu'il en vient à se comprendre lui-même pour ce qu'il est, par l'exemple et l'enseignement ou par le cours des circonstances. La résolution du second paradoxe emprunte une voie convergente : l'auto-destruction n'est que le dernier mot d'un long processus d'exacerbation de l'attitude naturelle, qui cherche toujours à contempler, c'est-à-dire à se ramener à l'unité, et donc à éliminer la multiplicité excédentaire constituée par l'idiosyncrasie. Le soi véritable, c'est-à-dire ce qui dans le « nous » est essentiel, n'est pas l'identité particulière et consciente, puisque la tendance naturelle vise toujours, consciemment ou non, à travers son amour dirigé vers la contemplation, à l'éradication de cette conscience individuelle. Ce grandiose retranchement est ainsi découverte de ce soi véritable, auquel le « nous », avec la conscience qui en est une composante inessentielle, cherche toujours nécessairement à retourner, même au prix du sacrifice de celle-ci. C'est ainsi que l'on devient un dieu.

La rhétorique d'un prolongement bien compris de l'attitude naturelle qui mène ainsi à la purification philosophique est trop peu souvent soulignée. Elle est pourtant une conséquence centrale du système plotinien, sans laquelle celui-ci s'abîmerait dans des apories quant aux implications concrètes de sa métaphysique. Le monde n'est pas un

chaos qu'il faudrait organiser par la pensée, ni le purgatoire trompeur d'un dieu malade qu'il faudrait percer à jour contre ses machinations ou sa maladresse, mais tout au contraire est fait pour encourager la fuite, jusqu'à la constitution des corps et au cours de la Providence universelle. La thèse de l'harmonie du monde est ainsi rétablie, jusque dans ses manifestations les plus douloureuses, qui servent de garde-fou sanctionnant en quelque sorte tout excès de dispersion dans la multiplicité. Chacun, en agissant, vise toujours le Bien, c'est-à-dire l'unité, il cherche à contempler, et n'y échoue que par un provisoire manque d'habitude et de méthode. Ainsi, la philosophie n'est plus une rupture avec le sens commun, mais une amélioration de celui-ci, un guide qui lui permet de mieux réaliser ce qu'il cherche vraiment, en commençant par lui faire comprendre le véritable objet de ses désirs. La question d'un passage de l'attitude naturelle à la philosophie ne se pose donc pas, puisque la première est ramenée à une forme tâtonnante de la seconde, à un soin excessif donné à l'accessoire, à la naïveté d'une recherche qui s'attarde sur ses outils et en oublie sa fin première, moins par changement d'avis que par distraction. L'argument est habile : il ne s'agit dès lors pas de choisir entre la vie philosophique et la vie mondaine comme modèles alternatifs, mais bien de mieux comprendre les fins mondaines afin d'améliorer leur poursuite, c'est-à-dire de fuir la multiplicité pour gagner l'unité du Bien. Et qui ne voudrait le Bien, puisque tout ce qui y participe le désire, et que rien de ce qui est ne peut manquer d'y participer ?

Du moins avons-nous pu procéder ici à la description de la fuite dans son mouvement d'ensemble. Si diverses composantes indispensables à sa bonne compréhension avaient déjà été mises en avant par les commentaires récents, sa logique générale dans tous ses enjeux et toutes ses implications n'avait pas encore fait l'objet d'une étude à part entière. Nous espérons ainsi avoir pu contribuer à la mise en relief d'une problématique importante pour Plotin et de l'orientation qu'elle a pu donner aux *Ennéades* ; nous pensons aussi avoir montré qu'il s'agissait là d'une piste de lecture féconde et sensée posant des balises utiles à l'exploration du corpus plotinien.

Textes et traductions

- ARMSTRONG, A. H., *Plotinus*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1966-1988.
- AUBRY, G., *Plotin. Traité 53*, Paris, Cerf, 2004.
- BEAUJEAN, J., *Apulée. Opuscules philosophiques*, Paris, Belles Lettres, 1973.
- BRÉHIER, É., *Plotin. Ennéades*, Paris, Belles Lettres, 1924-1938.
- BRISSON, L. et J.-F. PRADEAU, *Plotin. Traités 30-37*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.
- CROISSET, M. *et al.*, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Belles Lettres, 2012-2013 [1920-1953].
- DARRAS-WORMS, A.-L., *Plotin. Traité 1*, Paris, Cerf, 2007.
- DILLON, J. M. et H. J. BLUMENTHAL, *Ennead IV.3-4.29*, Las Vegas, Parmenides, 2015.
- EMILSSON, E. K. et S. K. STRANGE, *Ennead VI.4 & VI.5*, Las Vegas, Parmenides, 2015.
- FLEET, B., *Ennead IV.8*, Las Vegas, Parmenides, 2012.
- GOURINAT, J.-B., *Plotin. Traité 20*, Paris, Cerf, 2016.
- GURLER, G. M., *Ennead IV.4.30-45 & IV.5*, Las Vegas, Parmenides, 2015.
- HADOT, P., *Plotin. Traité 38*, Paris, Cerf, 1988.
- *Plotin. Traité 9*, Paris, Cerf, 1994.
- HARDER, R., *Plotins Schriften*, Hambourg, Meiner, 1956-1971.
- HENRY, P. et H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
- JANNONE, A et E. BARBOTIN, *Aristote. De l'âme*, Paris, Belles Lettres, 1966.

- KALLIGAS, P., *The Enneads of Plotinus : A Commentary*, trad. par E. K. FOWDEN et N. PILAVACHI, t. 1, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- LOUIS, P., *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1990.
- MEIJER, P. A., *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9) : An Analytical Commentary*, Amsterdam, Gieben, 1992.
- O'MEARA, D. J., *Plotin. Traité 51*, Paris, Cerf, 1999.
- PIGLER, A., *Plotin. Traité 54*, Paris, Cerf, 2004.
- STAROBINSKI-SAFRAN, E., *Philon d'Alexandrie. De Fuga et Inventione*, Paris, Cerf, 1976.

Études

- ADONTZ, N. et al., *Mélanges Bidez*, t. I, Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 1934.
- ANNAS, J., *Platonic Ethics : Old and New*, New York, Cornell University Press, 1999.
- ARMSTRONG, A. H., « "Emanation" in Plotinus », *Mind* 181 (1937), p. 61-66.
- « The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 41-58.
- ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.
- BALADI, N., « Origine et signification de l'audace chez Plotin », dans P. M. SCHUHL et P. HADOT, *Le néoplatonisme : Colloque de Royumont*, 9-13 juin 1969, Paris, CNRS, 1971, p. 89-99.
- BERTOZZI, A., « On Eros in Plotinus : Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato) », consulté en ligne : http://ecommons.luc.edu/luc_diss/295, Loyola University Chicago, thèse déposée en mai 2012.
- BLUMENTHAL, H. J., *Plotinus' Psychology : His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haye, Kluwer Academic Publishers, 1971.
- « On soul and intellect », dans L. P. GERSON, *The Cambridge*

- Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 82-104.
- BOSS, G. et G. SEEL, *Proclus et son influence : Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987.
- BRÉHIER, É., *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1961 [1922].
- BRISSON, L. et al., *Porphyre. La Vie de Plotin : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin, 1992.
- « Plotin : Une biographie », dans *ibid.*, p. 1-29.
- BRÖCKER, W., *Platonismus ohne Sokrates : Ein Vortrag über Plotin*, Francfort, Klostermann, 1966.
- BROWN, P., *Le monde de l'Antiquité tardive : De Marc-Aurèle à Mahomet*, trad. par Ch. MONNATTE, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011 [1971].
- BRUUN, C., « The Antonin Plague and the "Third-Century Crisis" », dans O. HEKSTER, G. DE KLEIJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire : Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leyde, Brill, 2007, p. 201-218.
- BUSSANICH, J., « The Invulnerability of Goodness : The Ethical and Psychological Theory of Plotinus », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6 (1990), p. 151-184.
- « Mystical Elements in the Thought of Plotinus », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36.7 (1994), p. 5300-5330.
- CARONE, G. R., « Mysticism and Individuality : A Plotinian Paradox », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 177-187.
- CARRIÉ, J.-M. et A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin*, Paris, Seuil, 1999.
- CASTELLAN, A., *Plotin : L'ascension intérieure*, Paris, Michel Houdiard, 2007.
- CHARLES-Saget, A., *L'architecture du divin : Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1982.
- CHARRUE, J.-M., « Note sur Plotin et la mystique », *Kernos* 16 (2003), p. 197-204.

- CHIARADONNA, R., « Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles », *Philosophie antique* 9 (2009), p. 5-33.
- CILENTO, V., « Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino », dans P. M. SCHUHL et P. HADOT, *Le néoplatonisme : Colloque de Royaumont*, 9-13 juin 1969, Paris, CNRS, 1971, p. 37-43.
- CLEARY, J. J., *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997.
- COLLETTE, B., *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- « Becoming a part : The Case of Attachment in Plotinus », dans J. F. FINAMORE et R. M. BERCHMAN, *Conversations Platonic and Neoplatonic : Intellect, Soul and Nature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011, p. 115-130.
- COULOUBARITSIS, L., « Le logos hénologique chez Plotin », dans M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ*, « Chercheurs de sagesse » : *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 231-243.
- COURCELLE, P., « La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82e ; 83d) », *Revue belge de philologie et d'histoire* 36.1 (1958), p. 72-95.
- D'ANCONA COSTA, C., « Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle », dans L. P. GERSON, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 356-385.
- DELCOMMINETTE, S., « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », dans J. HARDY et G. RUDEBUSCH, *Ancient Ethics*, Göttingen, V&R unipress, 2014, p. 383-399.
- DILLON, J. M., *The Middle Platonists : 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 [1977].
- « Singing without an Instrument : Plotinus on Suicide », *Illinois Classical Studies* 19.1 (1994), p. 231-238.
- « Philosophy as a Profession in Late Antiquity », dans A. SMITH, *The philosopher and society in late antiquity : Essays in honour of Peter Brown*, Londres, Classical Press of Wales, 2005, p. 1-17.
- « An Ethic for the Late Antique Sage », dans L. P. GERSON, *The*

- Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 315-335.
- DODDS, E. R., « Traditional and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus », *The Journal of Roman Studies* 50 (1960), p. 1-7.
- *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse : Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, trad. par H. D. SAFFREY, Paris, Belles Lettres, 2010 [1965].
- DODDS, E. R. et al., *Les Sources de Plotin : Dix exposés et discussions*, Vandœuvres (Genève), Fondation Hardt, 1960.
- DÖRRIE, H., « Der Platoniker Eudoros von Alexandria », *Hermes* 79 (1944), p. 25-39.
- DRAKE, H. A., *Violence in Late Antiquity : Perceptions and Practices*, Farnham, Ashgate, 2006.
- DUFOUR, R., « Annexe 1 », dans L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Plotin. Traités 30-37*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006, p. 399-406.
- DUNCAN-JONES, R. P., *The Economy of the Roman Empire : Quantitative Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- EBOROWICZ, W., *La contemplation selon Plotin*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1958.
- EITREM, S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, Rhein-Verlag, 1947.
- ELIASSEN, E., *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*, Leyde, Brill, 2008.
- FATTAL, M., *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- « Beauté et métaphysique chez Plotin : Le rôle du “logos venu des dieux” », in *ibid.* p. 301-313.
- FERWERDA, R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningue, Wolters, 1965.
- « Pity in the Life and Thought of Plotinus », dans D. T. RUNIA, *Plotinus Amid Gnostics and Christians : Papers Presented at the Plotinus Symposium Held at the Free University, Amsterdam, on 25 January 1984*, Amsterdam, Free University Press, 1984, p. 53-72.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 2014 [1944-1949].

- FIELDER, J. H., « *Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus* », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976 p. 101-120.
- FINAMORE, J. et R. BERCHMAN, *Conversations Platonic and Neoplatonic : Intellect, Soul and Nature*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011.
- FINE, G., *Plato*, t. 2 : *Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- FLAMAND, J.-M., « Plotin : le sommeil de l'âme et l'éveil à soi-même », *Camenae* 5 (2008), consulté en ligne : http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/3_Flamand.pdf.
- FRAISSE, J.-C., *L'intériorité sans retrait : Lectures de Plotin*, Paris, Vrin, 1985.
- GERSON, L. P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- GERHARDT, T., « Unterschichten und soziale Konflikte », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 763-789.
- GERSON, L. P., « Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking according to Plotinus », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 153-173.
- GOLTZ, A., « Die Völker an der mittleren und nordöstlichen Reichsgrenze : Mittlere und untere Donau sowie Schwarzmeergebiet », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 449-464.
- GOLTZ, A. et U. HARTMANN, « Valerianus und Gallienus », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 223-295.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., G. MADEC et D. O'BRIEN, ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, « *Chercheurs de sagesse* » : *Hommage à Jean Pépin*,

- Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., *Le commentaire : Entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000.
- GRAESER, A., *Plotinus and the Stoics : A Preliminary Study*, Leyde, Brill, 1972.
- GRAVER, M., *Stoicism and Emotion*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- GURTLER, G., « Plotinus and the Alienation of the Soul », dans J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 221-234.
- HADOT, P., « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13 (1976), p. 81-108.
- « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans G. BOSS et G. SEEL, *Proclus et son influence : Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 3-27.
- *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.
- HARDER, R., « Eine neue Schrift Plotins », *Hermes* 17 (1936), p. 1-10.
- HARDY, J. et G. RUDEBUSCH, *Ancient Ethics*, Göttingen, V&R unipress, 2014.
- HARPER, K., « Pandemics and Passages to Late Antiquity : Rethinking the Plague of c. 249-70 described by Cyprian », *Journal of Roman Archaeology* 28 (2015), p. 223-260.
- HARRIS, R. B., *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976.
- HEKSTER, O., G. DE KLEJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire : Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leyde, Brill, 2007.
- HENRY, P., « Un "hapax legomenon" de Plotin : ἀυλότης (Enn. I 2 7,5) », in ADONTZ, N. et al., *Mélanges Bidez*, t. I, Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 1934, p. 475-485.
- HIMMERICH, W., *Eudaimonia : Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg, Konrad Triltsch, 1959.
- HILALI, A., « La crise de 238 en Afrique et ses impacts sur l'empire

- romain », dans O. HEKSTER, G. DE KLEIN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire : Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leyde, Brill, 2007, p. 57-65.
- HUNT, D., « Contemplation and Hypostatic Procession in Plotinus », *Apeiron* 15 (1981), p. 71- 79.
- HUTCHINSON, D. M., « Sympathy, Awareness, and Belonging to Oneself in Plotinus », dans R. PATTERSON, V. KARASMANIS et A. HERMANN, *Presocratics and Plato : A Festschrift in Honor of Professor Charles H. Kahn*, Las Vegas, Parmenides, 2012, p. 491-500.
- HUTTNER, U., « Von Maximinus Thrax bis Aemilianus », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 161-221.
- JAGU, A. et al., *Horizons de la personne*, Paris, Éditions ouvrières, 1965.
- JERPHAGNON, L., « Plotin et la “figure de ce monde” », *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971), p. 195-205.
- JOHNE, K.-P., *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008.
- JOHNE, K.-P. et U. Hartmann, « Krise und Transformation des Reiches im 3. Jahrhundert », *in ibid.*, p. 1025-1053.
- KALLIGAS, P., « Forms of Individuals in Plotinus : A Re-Examination », *Phronesis* 42.2 (1997), p. 206-227.
- KRISTELLER, P. O., *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen, J. C. B. Mohr (ed.), 1929.
- LACROSSE, J., *L'amour chez Plotin : Érôs hénologique, érôs noétique, érôs psychique*, Bruxelles, Ousia, 1994.
- *La philosophie de Plotin : Intellect et discursivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- LAURENT, J., *Les fondements de la nature selon Plotin : Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992.
- LEROUX, G., « Logique et Dialectique chez Plotin », *Phoenix* 28.2 (1974), p. 180-192.

- LORIOT, X. et D. Nony, *La crise de l'empire romain : 235-285*, Paris, Armand Colin, 1997.
- MAMO, P., « Is Plotinian Mysticism Monistic? », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976 p. 199-216.
- MARROU, H.-I., *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? III^e-IV^e s.*, Paris, Seuil, 1977.
- MCGROARTY, K., « Plotinus on Eudaimonia », *Hermathena* 157 (1994), p. 103-115.
- « Does the Mystic Care? The Ethical Theory of Plotinus. », *Maynooth University Record* 1 (2000), p. 11-14.
- MORTLEY, R., *Plotinus, Self and the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- NARBONNE, J.-M., « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : L'énigme résolue ? », *Quaestio* 7 (2007), p. 123-164.
- « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : La piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », *Laval théologique et philosophique* 64.3 (2008), p. 691-708.
- *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leyde, Brill, 2011.
- NYGREN, A., *Érôs et Agapè : La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. par P. JUNDT, Paris, Aubier, 1952 [1930-1937].
- O'BRIEN, D., « Plotinus on Evil : A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil », dans P. M. SCHUHL et P. HADOT, *Le néoplatonisme : Colloque de Royaumont*, 9-13 juin 1969, Paris, CNRS, 1971, *Le néoplatonisme*, p. 113-146.
- « Le volontaire et la nécessité : Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 167 (1977), p. 401-422.
- *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leyde, Brill, 1993.
- O'DALY, G. J. P., *Plotinus' Philosophy of the Self*, New York, Barnes & Noble, 1973.
- O'MEARA, D. J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leyde, Brill, 1975.

- « Political Life and Divinization in Neoplatonic Philosophy », *Hermathena* 157 (1994), p. 155-164.
- *Platonopolis : Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- PATTERSON, R., V. KARASMANIS et A. HERMANN, *Presocratics and Plato : A Festschrift in Honor of Professor Charles H. Kahn*, Las Vegas, Parmenides, 2012.
- PÉPIN, J., « Plotin et le miroir de Dionysos : Enn. IV, 3 (27), 12, 1-2 », *Revue Internationale de Philosophie* 92 = 24.2 (1970), p. 304-320.
- PIGLER, A., *Plotin, une métaphysique de l'amour : L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, Vrin, 2003.
- PLASS, P., « Plotinus' Ethical Theory », *Illinois Classical Studies* VII.2 (1982), p. 241-259.
- PUECH, H.-C., « Plotin et les gnostiques », dans E. R. DODDS et al., *Les Sources de Plotin : Dix exposés et discussions*, Vandœuvres (Genève), Fondation Hardt, 1960, p. 161-190.
- REMES, P., « Plotinus's Ethics of Disinterested Interest », *Journal of the History of Philosophy* 44.1 (2006), p. 1-23.
- *Plotinus on Self : The philosophy of the 'We'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- RIST, J. M., *Eros and Psyche : Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto, Toronto University Press, 1964.
- *Plotinus : The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- « Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism », *Hermes* 92.2 (1964), p. 213-225.
- « Plotinus and Moral Obligation », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976 p. 217-233.
- « Back to the Mysticism of Plotinus : Some More Specifics », *Journal of the History of Philosophy* 27.2 (1989), p. 183-197.
- RUNIA, D. T., *Plotinus Amid Gnostics and Christians : Papers Presented at the Plotinus Symposium Held at the Free University, Amsterdam, on 25 January 1984*, Amsterdam, Free University Press, 1984.

- SAFFREY, H.-D., « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire » dans L. BRISSON et al., *Porphyre. La Vie de Plotin : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, Vrin, 1992, p. 31-64.
- SCHALLMAYER, E., *Der Augsburger Siegesaltar : Zeugnis einer unruhigen Zeit*, Bad Homburg, Saalburgmuseum, 1995.
- SCHIBLI, H. S., « Apprehending our Happiness : Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I 4.10 », *Phronesis* 34.2 (1989), p. 205-219.
- SCHNIEWIND, A., *L'éthique du sage chez Plotin : Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.
- SCHUHL, P. M. et P. HADOT, *Le néoplatonisme : Colloque de Royumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971.
- SCHWYZER, H.-R., « “Bewusst” und “Unbewusst” bei Plotin », dans E. R. DODDS et al., *Les Sources de Plotin : Dix exposés et discussions, Vandœuvres* (Genève), Fondation Hardt, 1960, p. 341-390.
- SEDDLEY, D., « The Ideal of Godlikeness », dans FINE, G., *Plato*, p. 309-328.
- SIMMONS, M. B., *Universal Salvation in Late Antiquity : Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- SLEEMAN, J. H. et G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leyde & Louvain, Brill & Leuven University Press, 1980.
- SMITH, A., « Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus », *Phronesis* 23 (1978), p. 292-301.
- SMITH, A., *The Philosopher and Society in Late Antiquity : Essays in honour of Peter Brown*, Londres, Classical Press of Wales, 2005.
- « Action and contemplation in Plotinus », dans *ibid.*, p. 65-72.
- SONG, E., « Die providentielle Sorge der Seele um den Körper bei Plotin », *Philologus* 153.1 (2009), p. 159-172.
- « The Ethics of Descent in Plotinus », *Hermathena* 187 (2009), p. 27-48.
- SORABJI, R., « Is the True Self an Individual in the Platonist Tradition ? », dans M.-O. GOULET-CAZÉ, *Le commentaire : Entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, 2000, p. 293-300.

- STATHAKOPOULOS, D. C., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire : A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics*, Aldershot & Burlington (Vermont), Ashgate, 2004.
- STEIDL, B., « Die Krise des 3. Jahrhunderts am Beispiel ausgewählter Befunde », dans E. SCHALLMAYER, *Der Augsburger Siegesaltar : Zeugnis einer unruhigen Zeit*, Bad Homburg, Saalburgmuseum, 1995, p. 27-54.
- SZLEZÁK, T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Stuttgart, Schwabe, 1979.
- TAZZOLIO, F., « Logos et langage comme liens à l'Origine dans l'héologie plotinienne », dans M. FATTAL, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 161-188.
- THESLEFF, H., « Notes on *Unio Mystica* in Plotinus », *Arctos (acta philologica fennica)* 14 (1980), p. 101-114.
- TROUILLARD, J., *La Procession plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- « Plotin et le moi », dans A. JAGU et al., *Horizons de la personne*, Paris, Éditions ouvrières, 1965, p. 59-75.
- TURNER, J. D., « Transgressing Boundaries : Plotinus and the Gnostics », *Gnosis (Journal of Gnostic Studies)* 1 (2016), p. 56-85.
- VAN DEN BERG, R., « Live Unnoticed ! The invisible Neoplatonic politician », dans A. SMITH, *The philosopher and society in late antiquity : Essays in honour of Peter Brown*, Londres, Classical Press of Wales, 2005, p. 101-115.
- VERBEKE, G. et F. Bossier, *Images of Man in Ancient and Medieval Thought : Studia Gerardo Verbeke Ab Amicis Et Collegis Dicata*, Louvain, Leuven University Press, 1976.
- « Une anamnèse métaphysique chez Plotin », dans M.-O. GOULET-CAZÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, « Chercheurs de sagesse » : Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 297-316.
- « Individual Consciousness in Neoplatonism », dans

- J. J. CLEARY, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 135-152.
- VERBOVEN, K., « Demise and Fall of the Augustan Monetary System », dans O. HEKSTER, G. DE KLEJN et D. SLOOTJES, *Crises and the Roman Empire : Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, Leyde, Brill, 2007, p. 245-258.
- VOGEL, C., « Plotinus' Image of Man : Its Relationship to Plato as well as to Later Neoplatonism », dans G. VERBEKE et F. BOSSIER, *Images of Man in Ancient and Medieval Thought : Studia Gerardo Verbeke Ab Amicis Et Collegis Dicata*, Louvain, Leuven University Press, 1976, p. 147-167.
- WALLIS, R. T., « ΝΟΥΣ as Experience », dans R. B. HARRIS, *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk (Virginie), International Society for Neoplatonic Studies, 1976 p.121-153.
- WARREN, E., « Consciousness in Plotinus », *Phronesis* 9 (1964), p. 87-97.
- WIESERHÖFER, J., « Das Reich der Sāsāniden », dans K.-P. JOHNE, *Die Zeit der Soldatenkaiser : Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, Akademie Verlag, 2008, p. 531-569.
- WITSCHERL, C., « Reevaluating the Roman West in the 3rd Century A.D. », *Journal of Roman Archeology* 17 (2004), p. 251-283.
- ZOVKO, M.-É., « Worldly and Otherworldly Virtue: Likeness to God as Educational Ideal in Plato, Plotinus, and Today », *Educational Philosophy and Theory* 50 (2018), p. 586-596.

Table des matières

Introduction à la fuite	9
-------------------------------	---

PREMIER CHAPITRE

Le statut du « nous »

I. Corps, âme, Intelligence : égologie négative.....	24
II. Identité à soi et mémoire	36
III. Position ou dynamisme.....	49

CHAPITRE 2

La possibilité de changer de statut ontologique

I. Saut qualitatif.....	53
II. Continuité	60

CHAPITRE 3

Désirabilité et nécessité de ce changement

I. Le monde	75
II. L'attachement	84
III. Vouloir le détachement	101

CHAPITRE 4

L'ascension

I. Contemplation	111
II. Amour.....	122
III. Reconnaissance dianoétique	133

CHAPITRE 5

Le rapport à l'éthique

I. Exercice	145
II. Conséquence	154

CHAPITRE 6

Le bonheur divin

I. La divinité comme fin de la fuite.....	173
II. Calme apothéose	187
Conclusion	199
Textes et traductions	203