



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**16 | 2003**  
**Varia**

---

## Note sur Plotin et la mystique

Jean-Michel Charrue

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/824>

DOI : 10.4000/kernos.824

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 197-204

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Jean-Michel Charrue, « Note sur Plotin et la mystique », *Kernos* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 14 avril 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/824> ; DOI : 10.4000/kernos.824

---

## Note sur Plotin et la mystique

L'âme humaine chez Plotin prend une nouvelle dimension. Elle n'est plus simplement une parcelle détachée de l'âme du monde<sup>1</sup>, faisant certes l'objet de tous les soins<sup>2</sup>, le point de départ d'une anthropologie<sup>3</sup>, entraînant ailleurs une réflexion sur la mort<sup>4</sup>, dont l'origine ne serait surtout expliquée que par un horizon mythique<sup>5</sup>. Mais elle devient le point focal comme le cœur d'une élaboration du monde, tant sur le plan descendant que sur le plan ascendant, au point qu'on a pu en faire le véritable centre de la pensée de Plotin<sup>6</sup>. On l'a vu<sup>7</sup>, dès lors qu'elle rattache l'homme aux perspectives d'ensemble de la chute et de l'époptie, l'intégrant aux plans généraux des réalités, en sorte que si elle est un intermédiaire, elle dépasse de loin ce rôle puisque sans elle plus rien ne serait possible.

Avec elle, c'est un autre versant de Plotin que nous découvrons, puisque si elle reste partie intégrante des hypostases ou réalités définies : l'Un, l'Intelligence, et l'âme, elle n'a plus la même structure figée mais est le prélude de tout un dynamisme, celui de la psychologie, dans la dualité d'une métaphysique et d'une participation individuelle de type moral et religieux<sup>8</sup>. Cette perspective nouvelle que créait Plotin ne serait-elle pas la prémisse d'un changement d'ensemble qui conduit à saint Augustin, dans cette perspective nouvelle que créait Plotin<sup>9</sup> ?

Pour en définir la réalité, il faut revenir aux textes qui ne sont pas parfaitement homogènes sur ce point. D'une façon générale, Plotin distingue une âme inférieure liée au corps qui est à la fois végétative, tout en possédant, en même temps l'affectivité et le désir<sup>10</sup>; une âme moyenne qui, en effet, se caractérise par un mouvement descendant et ascendant, et définit véritablement ce que nous sommes nous-mêmes, comme il dit<sup>11</sup>, c'est-à-dire tiraillé entre des extrêmes; enfin, une supérieure qui est celle, en raison de son caractère, qui s'apparente le plus à la pensée pure, et sera

---

<sup>1</sup> Cf. essentiellement le *Timée*

<sup>2</sup> Cf. l'*Apologie de Socrate*, 30a.

<sup>3</sup> Cf. le *Premier Alcibiade*, 130c et suivantes.

<sup>4</sup> Cf. le *Phédon*, 61c-67b.

<sup>5</sup> Cf. le *Phèdre* 248d, sur le mythe de la naissance, et surtout la *République*.

<sup>6</sup> E. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des grecs* III (1892), p. 53.

<sup>7</sup> Cf. notre *Plotin lecteur de Platon*, Paris, 1978, chap. III : "L'exégèse du Phèdre et du Phédon", p. 157-204.

<sup>8</sup> Cf. le résumé des positions de cette oscillation entre la structure métaphysique et une vision plus religieuse et individuelle, dans H.J. BLUMENTHAL, *Plotinus' psychology*, La Haye, 1971, p. 2-3 avec le renvoi aux positions de E. Zeller, P. O. Kristeller, H. R. Schwyzer, E. Bréhier.

<sup>9</sup> Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; L. EBOROWITZ, "Le sens de la contemplation chez Plotin et Saint Augustin", *Giornale di Metafisica* 18 (1963), p. 219-240, marque quant à lui, les différences d'approches entre les deux auteurs sur le plan de la contemplation.

<sup>10</sup> III 6, (26) 1, 17; IV, 4, 28.

<sup>11</sup> IV, 3, (27) et III, 6, (26) 2, cf. B. FLEET, *Plotinus: Ennead III 6*, Oxford, 1995, p. 87 et p. 104.

vouée à la contemplation<sup>12</sup>. Vision issue de Platon, même si son adaptation se justifie, peut-être par des schémas scolaires<sup>13</sup>.

Et l'âme, surtout par sa partie moyenne qui nous représente nous-mêmes, va devenir conscience d'intériorité<sup>14</sup>, dès lors qu'elle réalise une véritable conversion, se tournant en quelque sorte vers elle-même, se rassemblant de l'éparpillement auquel elle était vouée pour une unité intérieure plus pleine<sup>15</sup> : ce qui est le propre de la conversion vers soi-même; retourner vers soi-même<sup>16</sup>, comme démarche préparatoire à la contemplation.

« Souvent, je m'éveille à moi-même, m'échappant de mon corps, étranger à tout autre chose, dans l'intériorité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis alors convaincu que j'ai une destinée supérieure; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin... »<sup>17</sup>. Autant qu'une allusion à l'Inde qui reste des plus conjecturales, on peut dans ce texte voir une démarcation des *Parva naturalia* d'Aristote où l'éveil est présenté comme seulement corporel<sup>18</sup>; le thème de l'éveil est aussi fréquent dans les traités d'époque, notamment chez Tertullien<sup>19</sup>; mais ce que l'on peut dire, c'est que Plotin situe dans l'âme cet éveil, par rapport à une nature qui est sommeil<sup>20</sup>, et que plutôt qu'une expression littérale de la conscience, συναίσθησις ou bien παρακολούθησις, conscience d'accompagnement<sup>21</sup>, on peut y voir le prélude d'une prise de conscience préalable au développement mystique, et condition de celui-ci à un niveau tendant à ne devenir mystique que dans une phase ultérieure. Ph. Merlan a montré que, dans cette étape, Plotin avait pu s'inspirer d'Alexandre d'Aphrodise, dans cette perspective d'une connaissance de soi ponctuant la phase qui va conduire l'âme à l'intelligence<sup>22</sup>.

Non platonisme ou platonisme exacerbé ? Nous restons convaincu de la deuxième solution. Plotin ne pousse-t-il pas à bout, tout simplement en les maximisant, les positions de Platon, notamment celles qui régissaient, dans le *Phédon*, les relations de l'âme et du corps, les conduisant, en quelque sorte à leur point ultime ? Ou est-ce l'instrument de quelque chose de nouveau, qui serait la mystique plotinienne ? On peut remarquer, en effet, que la démarche ascendante se produit en deux phases : la première, qui est conversion, part de l'âme pour aller vers l'intel-

<sup>12</sup> VI, 4, ( 22) 14, 26; IV, 8, 8, 1-4; V, 8, 10, 20.

<sup>13</sup> *République*, 436a et 453d, et III, 4, 2 1-2.

<sup>14</sup> P. HADOT, "Les niveaux de conscience dans la mystique de Plotin", *Journal de psychologie* 77 (1980), p. 243-266; cf. J.C. FRAISSE, *L'intériorité sans retrait*, Paris, 1985.

<sup>15</sup> Cf. *Epinomis*, 986d.

<sup>16</sup> P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris, 1963, p. 161-179, relève 57 fois dans les *Ennéades* le terme d'ἐπιστρέφειν ou ἐπιστροφή sans conclure pour autant à une conception chrétienne de Plotin : le terme était déjà employé par le stoïcisme.

<sup>17</sup> IV, 8 (6) 1, 1-4.

<sup>18</sup> ARISTOTE, *Petits traités d'histoire naturelle*, le sommeil et la veille, 1965, p. 64-76.

<sup>19</sup> Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III, Paris, 1953, p. 6.

<sup>20</sup> FRAISSE, o.c. (n. 14), p. 19; cf. III, 8, (30) 4, 22-25.

<sup>21</sup> D. O'MEARA, "À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin", *Mnemosyne* 27 (1974), p. 244 : « il s'agit de l'expérience de l'état primaire de l'âme rendu discontinu par le rapport entre l'âme et le corps. »

<sup>22</sup> Ph. MERLAN, *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness*, La Haye, 1963, p. 77-81.

ligence<sup>23</sup>. La deuxième qui, ayant atteint celle-ci, se dirigerait vers l'Un; il s'agit ainsi dans l'accès de l'âme à la contemplation, d'une véritable anabase.

Or, chez Platon, la démarche ascendante est dialectique : c'est au *Banquet* que se réfère Porphyre pour justifier, en quelque sorte, l'ascension plotinienne vers l'Un : « Ainsi, grâce à cette illumination démoniaque qui remonte souvent par l'intelligence jusqu'au premier Un et l'au-delà, en suivant la voie prescrite par Platon dans le *Banquet*, il vit le Dieu qui n'a ni forme ni essence, parce qu'il est situé par delà l'intelligence et l'intelligible... Plotin eut la vision du but tout proche. La fin et le but, c'était pour lui, l'union intime avec le dieu qui est au-dessus de toutes choses. Pendant que je fus avec lui, il atteignit quatre fois ce but. »<sup>24</sup> Faut-il christianiser Plotin, ou plotiniser le christianisme ? Une étude récente<sup>25</sup> dément à cet égard une expression naguère employée par De Corte : « Plotin et la nuit de l'esprit »<sup>26</sup>. Certes, les influences apparaissent dans un contexte et un milieu commun; D. O' Meara parlait d'un langage commun avec Grégoire de Nysse et Ambroise<sup>27</sup>, ou encore P. Hadot<sup>28</sup>.

Mais peut-on, à ce sujet, parler d'expérience ? L'article d'A.H. Armstrong<sup>29</sup> laisse perplexe, et n'en fait apparaître l'idée que par contraposition dans quelques passages, comme III, 8, 9, 19 ou V, 3, 17, 15-25; et P. Hadot n'arrive à la rattacher qu'à un *pathein* qu'il trouve chez Aristote, par opposition à un *mathein* dans la relation des mystères éleusiniens<sup>30</sup>, ce qui paraît mince. En l'absence d'un emploi littéral chez Plotin du mot expérience, peut-on parler avec une telle abondance d'expérience mystique ? Et ce, même si l'on est dans l'ordre du percept et non du concept. Quel concept précisément plotinien peut faire parler d'une telle expérience ?

En présence de cette non conceptualisation, ou conceptualisation imparfaite, ne peut-on dès lors parler d'illusion ? « Peu importe », disait M. De Corte, au terme d'un article approfondi, « qu'en un cas comme dans l'autre, l'expérience mystique soit une illusion »<sup>31</sup>. Il importe beaucoup, au contraire; car c'est la question essentielle. L. Gardet parlait des « risques d'illusion » inhérents à toute mystique<sup>32</sup>, d'autres de

<sup>23</sup> Nous nous démarquons un peu de la description de P. HADOT, "L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne", in *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, Juin 1985*, Zürich, 1987, p. 7-8, qui parle d'extériorité puis d'intériorité; nous envisageons les deux phases de la conversion et de l'union, dans leur gradation ascendante.

<sup>24</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 23, 9-16, cf. également la traduction de PORPHYRE, *VP*, II, 1992, p. 175.

<sup>25</sup> A. BORD, *Plotin et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1996, p. 250 : « Pour Plotin, mystique philosophique, sans aucun dogme religieux, pour saint Jean de la croix, mystique religieuse, sans démarche proprement philosophique. »

<sup>26</sup> M. DE CORTE, "Plotin et la nuit de l'esprit", *Études carmélitaines*, 23 (1938), p. 102-115.

<sup>27</sup> MEARA, *l.c.* (n. 21), p. 240-241.

<sup>28</sup> P. HADOT, *Annuaire de l'EPHE*, 78 (1970-71), p. 288 montre qu'Ambroise rapproche « le souvent, je m'éveille de mon corps à moi-même », du récit que Paul fait de son extase, 2<sup>e</sup> *Épître aux Corinthiens*, 12, 3.

<sup>29</sup> A.H. ARMSTRONG, "Tradition, reason, and experience in the thought of Plotinus", in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Rome, 1974, p. 192.

<sup>30</sup> P. HADOT, "Neoplatonist spirituality in Classical Mediterranean spirituality, in *World Spirituality. An encyclopaedic history of religion quest*, New York, 1986 qui cite le fr. 15 (Rose) sur la *Philosophie* d'Aristote.

<sup>31</sup> M. DE CORTE, "L'expérience mystique chez Plotin et Saint-Jean de la Croix", *Études carmélitaines* 20 (1935), p. 164-215, spéc. p. 194.

<sup>32</sup> L. GARDET, "Vraie et fausse mystique", *Revue thomiste* 2 (1954), p. 312.

« discours exaspérés »<sup>33</sup>, tandis qu'O. Lacombe parle « des illusions plus ou moins graves qui peuvent parasiter l'expérience spirituelle »<sup>34</sup>.

Nous voulons bien sûr concéder au premier que l'expérience mystique est un fait qui est là présent dans toute sa concrétude, et qui en tant que tel demande à être jugé comme fait. Disons même qu'en tant que vécu et « découverte de la Déité », en l'occurrence pour Plotin, celle de l'Un, l'expérience mystique est quelque chose de grandiose dans ses moments intenses dans la description des traités VI, 7 et VI, 9, mais que c'est la conception métaphysique et explicative, sa retombée sur le plan de la connaissance, qui nous paraît en faire quelque chose de discutabile. De Corte reconnaît bien l'existence de présupposés métaphysiques : ainsi celui de l'Un; lorsqu'il note que « dans l'intelligence hypostasiée subsiste une multiplicité virtuelle »<sup>35</sup>, et citant V, 3 : « si la pensée première est un retour de l'être sur lui-même, c'est évidemment que cet être est multiple »<sup>36</sup>, ce qui lui donne une sorte de nécessité qui en fait comme une obligation, « car il faut dépasser cette unité virtuellement multiple pour atteindre l'unité », qui lui assure une justification sur le plan ontique, certes, l'inscrit à l'intérieur de ces remontées, et ascensions dans l'ensemble plotinien, mais lui fait perdre en même temps une parcelle de liberté, comme libre initiative de ce vécu.

En sorte que notre réserve se situe là. D'autre part, ainsi que l'avait noté A. Lévi : « l'extase a seulement valeur pour celui qui l'expérimente, mais ne peut constituer une valeur rationnelle de vérité philosophique. Plotin, en posant le vrai en dehors de la pensée proprement humaine, ne réussit pas à montrer comment l'homme peut en se dépassant lui-même, se libérer à coup sûr de l'erreur et reposer dans la vérité »<sup>37</sup>. Ce qui fait déjà déplacer les critères de vérité, car celle-ci n'est plus exactement comme continue de le croire cet auteur un accord du sujet et de l'objet<sup>38</sup>, mais bien selon la formule du traité V, 5 que citait De Corte : « la vérité n'est pas accord avec autre chose, mais avec soi-même »<sup>39</sup>, qu'ainsi la notion même de vérité, n'est plus dépendante de quoi que ce soit. Ainsi que le montrait J. Trouillard, il y a chez Plotin, une vérité à chaque niveau de l'être<sup>40</sup>, ce qui, après tout n'est pas illégitime : les vérités du corps sont-elles celles de l'esprit ? puis, quand on dépasse le *voûς*, on a une autre vérité, dans cette communication avec l'Un, mais il n'y a plus de vérité absolue.

C'est plutôt ce qui nous fait hésiter : ainsi que le notait bien Marcel De Corte, à propos de cette rupture brusque et soudaine, « son mouvement n'est pas sans analogie avec celle du skieur qui soudainement quitterait la piste pour se précipiter

<sup>33</sup> L. CHESTOV, "Discours exaspérés, Les extases de Plotin", *Revue philosophique* 146 (1956), p. 178-216.

<sup>34</sup> O. LACOMBE, *L'expérience du soi. Étude de mystique comparée*, Paris, 1981, p. 83 : « il est vrai que dans ces illusions sont contenues un appel explicite à la vérité qui permettrait de corriger ces déficiences. »

<sup>35</sup> DE CORTE, *l.c.* (n. 31), p. 176.

<sup>36</sup> V, 3 (49), 13, 20-22.

<sup>37</sup> A. LÉVI, *Il concetto dell'errore nella filosofia di Plotino*, Turin, 1951, p. 19.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 15 et 17.

<sup>39</sup> V, 5 (32), 2, 18-19.

<sup>40</sup> Cf. J. TROUILLARD, « Le Néoplatonisme », in *Histoire de la Philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969, p. 895-896., et « Histoire et vérité », in *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès de philosophie de langue française*, Strasbourg, 1952, p. 267-271.

dans le vide »<sup>41</sup> On a en effet cet abandon de la pensée, mais encore celle de l'humain, avec cette absence de points de repères qui en est la conséquence. Elle devient ainsi cet incommunicable expérience solitaire, vouée à rester seule parce que non généralisable, plus solipsiste même que le sera le cogito généralisable, quant à lui, ainsi que le notait A. Lévi : « cette vérité a valeur seulement pour celui qui l'expérimente », ce qui enfreint tous les critères de la vérité qui sont d'être communément admise ou partagée.

On comprend alors les difficultés de Plotin, les hésitations même du texte dans son récit. Il est vrai qu'après les préambules de la conversion, et de la purification, se situe, en effet, cette vision de l'Un comme lumière, dans les passages qui sont parmi les plus forts des *Ennéades*. Elle est esquissée en III, 8, dans le traité *sur la Contemplation* : « de même que celui qui voit les astres briller cherche leur créateur, ainsi celui qui a contemplé le monde intelligible doit en chercher le créateur »<sup>42</sup>. La contemplation se révèle ainsi essentielle<sup>43</sup>.

Aussi se prolonge-t-elle, s'exaspère-t-elle dans cette vision de l'Un, dans les deux passages clés de VI, 9, et de VI, 7, où l'on voit qu'après avoir craint l'échec de sa vision, Plotin en consacre l'effectivité : « Ici même, on peut le voir et se voir soi-même autant qu'il est permis d'avoir de telles visions; on se voit éclatant de lumière et rempli de lumière intelligible ou plutôt on redevient soi-même pure lumière, un dieu »<sup>44</sup>. Ou encore VI, 7, 36 : « on ne voit plus le Bien de l'extérieur, on est près de lui..... et la vue, en s'approchant de la lumière ne se borne pas à faire voir aux yeux un objet différent d'elle, l'objet qu'on voit, c'est la lumière elle-même; il n'y a point un objet qui voit et une lumière qui fait voir....une simple lumière qui engendre l'intelligence et ne s'éteint pas en l'engendrant »<sup>45</sup>.

Ce sont les passages mystiques de Plotin; faut-il considérer la vision de Plotin à l'instar du mysticisme chrétien auquel on l'a parfois assimilé ? On notera la différence entre une mystique naturelle et une mystique surnaturelle<sup>46</sup>. P. Hadot, lui-même, souligne l'anachronisme d'un mot<sup>47</sup> qui ne s'imposera que plus tard. Nous conserverons le mot, en l'entourant de guillemets, considérant que Plotin, s'il n'en était peut-être pas un adepte avait lui-même relaté sa « mystique » en faisant référence à celle des mystères<sup>48</sup>. Ce que l'on voit fort bien, au demeurant, à la fin de VI, 9 : « comme quelqu'un qui a pénétré à l'intérieur du sanctuaire, ayant ainsi laissé derrière lui les statues qui se trouvent dans le temple »<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> DE CORTE, *l.c.* (n. 31), p. 177.

<sup>42</sup> III, 8, (30) 11, 33-34; cf. J. BUSSANICH, *The One and Its relation to intellect in Plotinus*, Leiden, 1988, p. 71, qui étudie ce passage reprend l'idée d'un grand traité III, 8, V, 8, V, 5, II, 9.

<sup>43</sup> Cf. R. ARNOU, *Praxis et Theoria*, Rome, 1921; V. CILENTO, "Contemplazione", *PP* 1 (1946), p. 197-221; M. BURQUE, "Un problème plotinien, l'identification de l'âme avec l'Un", *Revue de l'Université d'Ottawa* 15 (1945), p. 141-176.

<sup>44</sup> VI, 9, (9) 9, 50-60, tr. E. Bréhier que nous conservons, notamment pour la traduction du nous par intelligence; cf. cependant P. HADOT, *Traité 9*, 1994, p. 108.

<sup>45</sup> VI, 7, (38) 36, 12 et 20-24, cf. P. HADOT, *Traité 38*, Paris, 1988, p. 177-178.

<sup>46</sup> Cf. J. LESCHI, *Expérience mystique et métaphysique*, Paris, 1987, p. 199-215.

<sup>47</sup> HADOT, *l.c.* (n. 23), p. 3-5.

<sup>48</sup> P. HADOT, *Traité 9*, Paris, 1994, note p. 208.

<sup>49</sup> VI, 9, (9) 11, 17-19; nous préférons ici avec HADOT, p. 111, la traduction « temple ».

Il est indéniable que Plotin croit en sa vision de l'Un; mais la bonne foi<sup>50</sup> suffit-elle en la circonstance ? Au moins se pose la question : « à moins que l'on ne pose l'amour de soi comme cause de ces affirmations sur le Bien, en sorte que c'est par une sorte d'illusion naturelle (ἀπότην φυσικήν) et la crainte de la mort que l'on admet cette définition des biens »<sup>51</sup>. Il est question de la définition des biens, certes, mais, de même qu'en VI, 9, on le voit craindre l'échec<sup>52</sup>, au moins un instant, de la vision avant de le surmonter, le fait est remarquable.

Peut-être dira Descartes, « ce n'est qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants »<sup>53</sup>. A.C. Lloyd pense que l'épistémologie cartésienne ne saurait s'appliquer à Plotin<sup>54</sup>, sauf si elle devient l'épistémologie générale, dirons-nous. Mais c'est en termes plotiniens que nous parlerons de l'illusion, puisque, comme nous venons de le dire, celui-ci parlait d'illusion naturelle de même qu'il parlait en I, 6, de l'erreur de Narcisse qui contemplait sa propre image<sup>55</sup>.

L'illusion n'est qu'une erreur vécue; et, dans ce cas, si illusion il y a, elle serait bien auto-illusion. En fait, dans les deux textes de VI, 7 et de VI, 9 qui relatent l'illusion « mystique », Plotin tente de raccorder celle-ci, en effet, à un vocabulaire délibérément objectiviste; ce que nous avons souligné dans la citation de VI, 7, 36 : « l'objet qu'on voit, c'est la lumière elle-même », ce qui montrerait bien que Plotin aurait eu conscience des difficultés possibles dues au subjectivisme, et conforterait notre hypothèse que le Plotin qui allait en Orient ne cherchait pas seulement une métaphysique de la lumière, mais pouvait aussi vouloir approfondir ce qu'il pouvait considérer comme la réalité scientifique dans la connaissance que ces peuples pouvaient avoir de l'astronomie et du soleil<sup>56</sup>; et qu'il tente ici délibérément de rattacher sa description de l'union mystique à une réalité qui soit conforme à ces données et ne viendrait pas les démentir; la citation de VI, 7 finit en effet, par « une simple lumière qui engendre l'intelligence, et ne s'éteint pas en l'engendrant »<sup>57</sup>.

Il y aurait, en effet, trois choses : la lumière comme source, la lumière comme intermédiaire, et la vision de la lumière<sup>58</sup>. Celle-ci est alors décrite en termes objectifs : « L'objet qu'il voit (puisque'il faut bien dire qu'il y a deux choses : un sujet qui voit et un objet qui est vu), dire que les deux ne font qu'un ce serait tenir un discours audacieux »<sup>59</sup>. Ainsi Plotin hésite-t-il à commettre cet acte d'audace de sortir de l'objet, comme si, en présence du sujet, l'objet restait le seul élément tangible et réel de cette « mystique ».

<sup>50</sup> D. O'MEARA, *Plotin*, Fribourg, 1992, p. 145 : « Plotin parle de l'Un de manière si convaincante, qu'il semble déraisonnable de douter qu'il ait fait lui-même l'expérience d'une telle union. »

<sup>51</sup> VI, 7, (38) 24, 28-30, tr. P. HADOT, *Traité 38*, p. 149.

<sup>52</sup> On le voit dans la traduction P. HADOT, *Traité 9*, p. 83-85, sous l'intitulé « l'échec de la vision et ses raisons ».

<sup>53</sup> DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 1<sup>re</sup> partie.

<sup>54</sup> A.C. LLOYD, *The anatomy of neoplatonism*, New York, 1988, p. 142.

<sup>55</sup> I, 6, (1) 8, 10-12.

<sup>56</sup> Ce que dit à peu près F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, Paris, 1909, p. 1-13 concernant la science de Ptolémée, et la science des Chaldéens, que la connaissance du soleil avait une portée scientifique.

<sup>57</sup> VI, 7, (38) 36, 23-24.

<sup>58</sup> Cf. sur ce point BUSSANICH, *o.c.* (n. 42), p. 133, en commentaire à V, 5, (32) 7, 31-8, 27.

<sup>59</sup> VI, 9, (9) 10, 10-12.

H. Seidl pense que Plotin aurait accordé cette union du sujet et de l'objet au traité *de l'Ame* d'Aristote où celui-ci déclare que, dans ce qui est sans matière, il y a identité entre le sujet pensant et l'objet pensé<sup>60</sup>. Et il est vrai que Plotin essaie de rendre compte de sa vision à partir des éléments épistémologiques dont il pouvait disposer. Ainsi, si la « mystique » rencontre l'objet, elle reste aussi et surtout le fait d'un sujet, sujet qui, en tant que tel, reste le maître d'œuvre de la contemplation dans la fusion finale et qui, comme tel, peut être sujet à l'erreur. Erreur ou illusion possible que Plotin a côtoyé, on l'a vu, qu'il a pensé dépasser, mais qui reste possible, ce dont il avait été parfaitement conscient; d'où cette tension dans sa description.

En fait, il s'était privé, en matière d'illusion de la seule vérification possible, celle du *noûs*. Car si la conscience reste présente jusqu'à un certain stade, n'y a-t-il pas inconscience à un certain moment dans la communication avec l'Un ? Et ce n'est pas seulement l'article de R. Arnou, « l'acte de l'intelligence, en tant qu'elle n'est pas intelligence »<sup>61</sup> qui peut nous y conduire, mais tout un traité<sup>62</sup> dans lequel il en marque le dépassement.

Plotin n'a-t-il pas, dans sa « mystique » fait preuve d'illusion ? Ne vient-il pas, par là, justement, de se priver du seul moyen de vérification possible ? Car, s'il est vrai qu'il s'est probablement, dans la description, inspiré du traité *de l'Ame*, n'est-ce pas bien plutôt du jugement d'existence qu'il aurait dû s'inspirer, lequel ne pouvait se faire qu'à l'aide de l'intelligence<sup>63</sup> ?

Plotin peut être à la fois philosophe et théologien<sup>64</sup>, penseur religieux<sup>65</sup>, ou même génie<sup>66</sup>. Son mysticisme pose problème, non en tant qu'il s'intercale à côté de la doctrine<sup>67</sup>, ou encore parce qu'il possède une valeur critique<sup>68</sup>, mais parce qu'en tant qu' excroissance à part, il tend vers un développement dont l'illusion ne saurait être totalement absente. Porphyre l'avait compris qui la rangeait sous l'égide d'une interprétation du *Banquet* de Platon<sup>69</sup>. Ce qu'est ce mysticisme, en effet, par la part dans laquelle il n'est plus le développement du *noûs*, mais de l'amour<sup>70</sup>, comme si la caution de Platon pouvait seule le sauver de sombrer dans ces formes d'irrationnel pour lesquelles on peut parler de pure illusion.

<sup>60</sup> H. SEIDL, "L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin", *Revue Thomiste* 85 (1985), p. 259-260.

<sup>61</sup> R. ARNOU, "L'acte de l'intelligence, en tant qu'elle n'est pas intelligence", in *Mélanges Maréchal* II (1950), p. 249-262.

<sup>62</sup> Le traité V, 6 : « ce qui est au-delà de l'être ne pense pas. »

<sup>63</sup> ARISTOTE, *Métaphysique* Z, 1040a 2-4, cf. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, 1976, p. 215-217.

<sup>64</sup> H. DÖRRIE, "Plotin als philosoph und theologe", *Die Welt als Geschichte* 23 (1963), p. 1-12

<sup>65</sup> Cf. E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

<sup>66</sup> Cf. V. CILENTO, "Il genio religioso di Plotino tra misteri antichi e nuovi", *Filosofia* 22 (1971), p. 149-164.

<sup>67</sup> Cf. E. BRÉHIER, "Mysticisme et doctrine chez Plotin", *Sophia*, 16 (1948), p. 182-186.

<sup>68</sup> J. TROUILLARD, "La valeur critique de la mystique plotinienne", *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961), p. 431.

<sup>69</sup> PORPHYRE, *VP*, 23, 9, cf. *supra*.

<sup>70</sup> HADOT, *l.c.* (n. 23), p. 21, en citation de VI, 7, 35, 23-27 : « la première puissance, c'est la contemplation qui appartient à l'intellect... l'autre puissance, c'est l'intellect épris d'amour. »

Car si Plotin a transformé la dialectique en mystique, pour parler comme Bergson<sup>71</sup>, encore faudrait-il évaluer si la transformation est effective, et si elle ne fait pas apparaître ça et là, quelques pointes d'illusoire. La dialectique telle qu'on la rencontre dans le traité I, 3 (20), reste quelque chose de général; la mystique le résultat d'une expérience, personnelle à part, presque incommunicable. Fallait-il faire le lien entre les deux ? Bergsoniser Plotin est-ce encore plotiniser<sup>72</sup> ? et respecter la lettre d'une œuvre dont l'un des premiers ressorts restait bien la dialectique.

Plotin a parlé une fois, on l'a vu, – passage clé de la description de l'expérience dans le traité VI, 7 (38), *De l'origine des idées du Bien*, et encore dans le traité VI, 9 (9), *Du Bien ou de l'Un*, – des risques d'illusion, semblant hésiter, à chaque fois, au cœur même de l'expérience, qu'il est le seul à avoir éprouvée, sur son effectivité. Il s'est efforcé sans cesse de la relater en termes d'objet, de lumière, comme s'il devait toujours se raccrocher à des réalités sensibles, n'est-ce pas un aveu de la difficulté dont il était conscient ? Elle était dans sa relation cet indécidable dont on a pu parler<sup>73</sup>, en sorte que ses réticences momentanées, qu'elle serait illusoire, qu'il a pu franchir, pour sa part, traduisent peut-être le mieux ce qu'il ressentait profondément cette difficulté à saisir ce qui pour lui restait une vérité, mais si entièrement nouvelle, qu'elle ne pouvait que se traduire par cet embarras, et cette indécision dont il fait preuve en face de la difficulté à communiquer une expérience qui était intensément subjective, mais qui ne pouvait être relatée qu'en terme d'objet, comme si celui-ci était le seul à même de faire se communiquer l'incommunicable.

Le fait qu'il ait dépassé l'Intelligence ne laisse aucune place au moindre jugement d'existence, puisqu'en termes aristotéliens dont il se réclame parfois, elle en est le point de départ. En sorte que l'on peut se demander, puisqu'il l'a évoqué une fois, si en l'absence de l'intelligence, qui était le seul élément qui aurait pu permettre de décider, l'illusion n'est pas toujours possible.

Jean-Michel CHARRUE

26-28, rue des Maraîchers  
F – 75020 PARIS

<sup>71</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1963, p. 1161-1162.

<sup>72</sup> C'est entre autre ce à quoi aboutit la traduction de *noûs* par esprit.

<sup>73</sup> DE CORTE, *l.c.* (n. 31), p. 179 parle « de l'indécision qu'éprouve Plotin quand il essaie de caractériser en profondeur l'expérience mystique, son analyse prend l'aspect d'éléments kaléidoscopiques », et A. Motte parle d'indécidable, dans les remarques qu'il a bien voulu nous faire à propos de ce texte; ce que nous avons marqué, partageant pour une part son analyse en face du texte plotinien, dans cette conclusion. Mais nous suivons moins ou pas du tout M. De Corte, lorsqu'il dit, p. 194, *cf.* ci-dessus p. 4 et note « peu importe qu'elle soit illusoire », « l'illusion est une connaissance ou comme une espèce dans la connaissance »; elle peut l'être dans certains cas, mais ce n'est pas comme cela que nous concevons l'illusion : plutôt comme cette erreur, et c'est ainsi que semble l'avoir conçu Plotin, lorsqu'il faisait part de ses hésitations en VI, 7 (38), 24, 28-30, ainsi que nous l'avons vu, ci-dessus note 51.