

## Valeur critique de la mystique plotinienne

Jean Trouillard

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Trouillard Jean. Valeur critique de la mystique plotinienne. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 59, n°63, 1961. pp. 431-444;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1961.5084>

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1961\\_num\\_59\\_63\\_5084](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1961_num_59_63_5084)

---

Fichier pdf généré le 25/04/2018

# Valeur critique de la mystique plotinienne

---

Que Plotin soit mystique, on concède ce fait en se réservant de l'interpréter. Que Plotin soit critique au sens fort du mot, on le reconnaît déjà plus difficilement en songeant au système implacable qu'on lui prête souvent. Mais qu'il y ait chez lui le principe d'une critique radicale précisément parce que sa mystique ne saurait être limitée, voilà, semble-t-il, un insoutenable paradoxe. C'est celui que j'ai soutenu en février 1961 devant le bienveillant auditoire de la Faculté Saint-Louis de Bruxelles. Je voudrais présenter ici ce thème sous une forme plus condensée que l'exposé oral ne le permettait.

## I

Affirmer que Plotin est un mystique, c'est reconnaître au minimum que, pour lui, ni l'intelligence ni la pensée ne sont le Bien souverain, mais qu'ils sont suspendus en chacun de nous à une présence supérieure et antérieure à l'ordre noétique. Cette thèse plotinienne est bien connue. Nous verrons qu'elle est le centre générateur du système.

Remarquons en premier lieu qu'elle est parfaitement délibérée, puisqu'elle est souvent présentée dans les *Ennéades* comme une réfutation du primat aristotélicien de la νόησις νοήσεως. Des péripatéticiens Plotin écrit : « Ceux-là n'ayant rien trouvé qui ait plus de valeur ont donné au Bien la pensée de lui-même comme s'il devait devenir plus vénérable par la pensée, comme si l'acte de penser était supérieur à ce qu'il est par lui-même, comme si ce n'était pas lui qui rend vénérable la pensée » (VI.7.37).

La V<sup>e</sup> et la VI<sup>e</sup> *Ennéade* reprennent maintes fois ce problème <sup>(1)</sup>.

(1) En particulier : V.3.16 ; V.5.13 ; VI.7.20,37,38,39,41 ; VI.8.12.

Un traité entier lui est consacré, V.6. Porphyre l'a intitulé : τὸ ἐπέχεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν. Dans ces pages et quelques autres comme V.3.10, Plotin soutient que l'ordre noétique ne peut être la perfection suprême ni le principe premier, parce que la pensée la plus pure ne peut être simple. Il y a en elle dualité au moins fonctionnelle de sujet et d'objet, pluralité d'intelligibles et d'intelligences. Et la raison en est que l'ordre noétique, ne pouvant s'égaliser sans se disjoindre ni coïncider avec lui-même sans se dissoudre, doit être abordé simultanément par tous ses points. On aura autant de centres que de processus de déploiement, autant de sujets caractérisés comme des parties totales ou des totalités singularisées par prédominance d'une raison que de points de vue possibles. Il n'y a d'intelligible que pour un autre (νοητὸν ἑτέρῳ : V.6.2<sup>10</sup>). Dès qu'on pense, on se fait autre que son acte, et l'effort pour réduire cette altérité constitutive souligne l'intervalle ou l'éclatement de la simplicité primordiale : ἀεὶ ἐν ἑτερότητι τὴν νόησιν εἶναι (V.3.10<sup>24</sup>).

Le Principe suprême (le Bien ou l'Un) ne pense pas. Non qu'il soit *privé* de la pensée. Car privation et possession sont de même ordre. La question même n'a pas de sens. A moins qu'on entende que l'Un, fondant l'intelligibilité et l'intellection chez ses dérivés, *n'est pas moins que pensée*. Ce qui revient à affirmer que, si lui-même échappe à toute investigation, sa causalité se manifeste comme une illumination. De même il mérite d'être appelé Un en tant que sa présence en nous est unifiante.

Car ce Principe innommable est une présence toujours antérieure à toute recherche. Ce point est capital. L'Un n'est pas seulement une Transcendance altière que l'on vise, mais une Immanence toujours prévenante. Il est, en un sens, *un état*, notre état le plus profond, ce centre indivisible que perpétuellement la pensée divise et déploie. Aussi pour nous orienter vers lui, Plotin dit ἐπέχεινα, ὑπέρ, mais aussi πρό<sup>(2)</sup>. Ὑπέρ signifie « au-dessus » et suggère un mouvement de dépassement vers un terme inaccessible. Πρό veut dire « antérieurement » et évoque la régression vers un déjà-là. Cette nuance n'est pas négligeable. Elle se retrouve chez Proclus, qui aime les composés de πρό : προούσιος, πρόνοια, προαίτιος. Le supérieur est aussi l'antérieur. Ce vers quoi on tend est ce dont on est parti<sup>(3)</sup>.

(2) Cf. surtout προνοῦσα : V.3.10<sup>44</sup>.

(3) Cf. ma Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus, dans *Revue des Etudes grecques*, janv.-juin 1960.

On voit qu'il est regrettable d'avoir désigné cet état mystique par le mot « extase », que Plotin n'emploie qu'une seule fois et qui suggère un exode passager vers une pure transcendance. Il eût été préférable de retenir le terme qui suit dans VI.9.11<sup>23</sup> : ἀπλωσις : simplification. Porphyre nous dit que le but de Plotin était : τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ<sup>(4)</sup>. De cette « unité » le Maître aurait joui quatre fois, le biographe une seule fois. Elle est donc présentée comme un événement. Et c'est bien ainsi qu'elle se manifeste à la conscience et est parfois décrite dans les *Ennéades*. Mais alors le moment extatique ne fait qu'actualiser sa racine éternelle et ressaisir ses expressions. Comme l'écrivait récemment E. R. Dodds, « ecstasy is but the momentary revelation of an eternal datum »<sup>(5)</sup>.

Toute l'orientation de la philosophie plotinienne nous oblige à croire que l'état mystique n'est pas seulement devant nous, mais derrière nous, qu'il n'est pas seulement la fin, mais l'origine de toute la vie de l'esprit et de l'âme. Comme Bréhier l'a montré, les trois degrés de notre vie (ordre empirique, ordre intelligible, ordre mystique) sont toujours présents en nous. Ce ne sont pas trois étapes successives, mais trois étages simultanés et permanents. Le moi court entre ses propres niveaux, s'identifiant à l'un ou à l'autre selon sa démarche, sans cesser d'être marqué par ceux qu'il oublie. C'est ainsi que l'Un ne « vient » jamais nous « ajouter » sa présence. Il est absent dans la seule mesure où nous nous absentons de nous-mêmes, où nous le cherchons comme un autre, c'est-à-dire dans la mesure où nous nous définissons par nos exclusions : τοσοῦτος εἰμι (VI.5.7 et 12). Car la véritable singularité, pour l'Alexandrin, est *inclusive*, tout en se maintenant distincte par l'originalité de sa perspective. Comme ces centres secondaires qui coïncident avec le centre universel, mais s'en distinguent par le point qu'ils visent et le rayon qu'ils lancent sur la circonférence<sup>(6)</sup>.

Quand l'auteur des *Ennéades* décrit l'unité mystique et le sentiment de plénitude indubitable qui en est le signe, il nous dit que c'est « un retour au bonheur d'autrefois » (τοῦτο γενομένη ἔπαλα: ὅτε εὐτύχει: « illud effectus quod et quondam quando felix existeret »).

<sup>(4)</sup> *Vie de Plotin*, 23.

<sup>(5)</sup> *Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus*. *Journal of roman studies*, 1960, p. 6.

<sup>(6)</sup> VI.5.5; VI.9.8.

traduit Ficin dans VI.7.34). Il y a ici une projection de l'antériorité ontologique sur le plan de la priorité temporelle, conformément à la loi de l'imagination et du langage.

Cette antériorité ontologique est, avons-nous dit, une préexistence causale. Car l'unité finale nous renvoie à une unité germinale ou implicite comme à son principe, et il en est de même du plan noétique et de l'ordre psycho-somatique. Ce qui revient à dire que la plénitude originelle se donne tout le circuit de l'esprit, de l'âme et de la nature à titre de médiations afin de parvenir à sa consommation. Celle-ci ne fait que manifester ce que Plotin appelle en termes très platoniciens : *πηγή νοῦ, ῥίζα ψυχῆς, ψυχῆς κέντρον* (VI.9.8 et 9). On sait en effet que ce n'est pas l'Un dans sa transcendance nue qui crée les intelligibles et la pensée, c'est l'épanchement indéterminé de l'Un qui, fécondé par lui, se donne les idées et du même coup se fait esprit. Possibilités, normes et essences jaillissent de l'Un en tant qu'immanent ou communiqué et de la tension qu'il infuse en chacun vers lui-même.

Cette doctrine de Plotin est à la fois très connue et peu remarquée. En particulier, on n'a pas noté que les termes en lesquels l'Alexandrin parle de la fécondation primordiale et ceux qu'il applique à l'unité finale sont les mêmes. Métaphores du toucher surtout. Au toucher prénoétique (*θίξις καὶ ὄλον ἐπαφή... προνοῦσα*) de V.3.10<sup>42</sup> répond la tension vers le contact qui est donnée dans l'extase (*ἔφρασις πρὸς ἀφήν*: VI.9.11<sup>24</sup>). Et ce contact lui-même est présenté comme un principe et une fin (*ἀρχὴ καὶ τέλος*: VI.9.9<sup>20</sup>).

Mais voici plus décisif encore. La vie de l'esprit, selon les *Ennéades*, n'est pas seulement une dérivation de cette coïncidence mystique, elle est par rapport à celle-ci une sorte de *déchéance*. Plotin emploie le même mot *τόλμα* (témérité) au sujet de l'âme qui tombe (V.1.1<sup>4</sup>) et de l'esprit qui se constitue (VI.9.5<sup>29</sup>). L'un et l'autre s'aventurent hors de leur état primitif. Si ces démarches sont heureuses en tant qu'elles procurent un système dégressif continu d'expressions, elles impliquent pourtant un appauvrissement de vie intérieure.

J'avais cru d'abord avec Bréhier que la chute était le fait de l'âme seule et même de la seule puissance médiane de l'âme, tandis que sa puissance supérieure et l'esprit lui-même demeuraient parfaitement purs. J'ai même écrit dans la *Revue de l'Histoire des religions* (janv.-mars 1953) un article qui exposait cette thèse et en tirait quelques conséquences sur la nature de la faute plotinienne

en face du péché chrétien. J'ajoutais cependant que, l'âme étant l'expression de l'esprit, on devait chercher en celui-ci la racine, d'ailleurs négative, de la chute ; et je croyais l'apercevoir (selon VI. 7. 9) dans l'extrême particularisation de certaines pensées qui semble préparer la fragmentation et la faiblesse de certaines attitudes psychiques (VI.4.16).

Ce n'était pas assez dire. Il semble bien qu'il y ait, d'après l'Alexandrin, une sorte d'impureté dans la pensée elle-même, non seulement en tant qu'elle se fixe dans une essence très partielle, mais en tant qu'elle est pensée et qu'à ce titre elle pose l'être et elle-même hors de l'indivision originelle.

« Commençant dans l'unité (*ἀρξάμενος ὡς ἓν*), l'esprit n'est pas demeuré tel, mais il est devenu multiple à son insu, comme accablé par une charge trop lourde, et il s'est déployé en voulant contenir la totalité des êtres (combien il eût été meilleur pour lui de ne pas le vouloir, car il s'est ainsi donné le second rang !). S'étant déployé comme un cercle, il est devenu figure, surface, circonférence, centre, rayons... » (III.8.8).

On voit ce que Plotin veut dire. La pensée part toujours d'une coïncidence supra-intellectuelle. Elle naît parce qu'elle cherche un verbe, parce qu'elle veut prendre une vue distincte et une conscience claire de son excessive plénitude. Mais la lumière est inséparable de la distance. Introduisant la relation, elle refoule dans l'inconscient la simplicité préessentielle. Et toute l'activité noétique est pour ainsi dire un effort *contradictoire* pour récupérer dans la clarté un élan mystique qui en est la négation (V.8.11).

La contemplation la plus haute a quelque chose de négatif. Dès qu'on s'écarte de l'Un surgit une matière intelligible. Voilà qui amène à reprendre en sous-œuvre le dualisme de l'âme et de la matière. Le mal, pour autant qu'il y a mal, commence dès la première dualité, celle de l'*un-qui-est*, matrice de l'infinie multiplicité. Voilà qui doit compenser les alléchantes descriptions du monde intelligible que nous lisons dans les *Ennéades* : transparence, harmonie, sérénité, tout en un, l'infini en chaque point. Car, en un sens, l'unique nécessaire s'y dérobe. L'Un n'y est pas saisi comme un, mais à travers des médiations intellectuelles qui le rendent absent. Aussi oscille-t-on entre les détours de la conscience et la nuit de la présence. Plotin est aussi sévère que Valéry : « Soleil, soleil, faute éclatante ! ».

## II

Le caractère originel de la mystique plotinienne étant établi, il faut l'interpréter.

Ecartons d'abord les interprétations panthéistes. Elles ont pour elles une apparence de facilité. Car Plotin devient ainsi par rapport au christianisme l'antithèse idéale. L'antériorité de l'union divine, au lieu d'être une communication, manifesterait une identité fondamentale entre l'Un et les esprits.

Mais cette exégèse est exclue par de formelles déclarations selon lesquelles l'Un n'est rien de ce que sont les êtres afin de pouvoir les engendrer.

« C'est parce qu'aucun être n'est en l'Un que tous dérivent de lui. C'est pour que l'être soit que l'Un n'est pas l'être ; et l'être est comme son premier né. Etant parfait en ce qu'il ne cherche rien, ne possède rien, n'a besoin de rien, l'Un est pour ainsi dire en acte de sureffluence, et sa surabondance a produit autre que lui » (V.2.1).

Ce texte exprime un des principes de l'hénologie plotinienne : la cause doit être d'autant plus différente de ses effets qu'elle est plus radicale. Si les êtres sont par l'Un, il faut que l'Un ne soit pas, c'est-à-dire soit au delà de l'être. Il en résulte que l'Un n'inclut même pas la possibilité de l'être. Celui-ci n'a pas d'idée en l'Un. Créer, d'après Plotin, n'est pas actualiser une intelligibilité préexistante dans l'entendement divin, c'est rendre possible ce qui ne l'était pas. De ce point de vue, l'Alexandrin est plus éloigné du panthéisme que Leibniz.

Reste l'objection de la procession nécessaire. Remarquons d'abord que le Principe n'étant pas intelligible ne peut être le point de départ d'aucun processus logique ni déductif ni dialectique. De plus, il est évident que l'Un ne produit pas poussé par une nécessité d'indigence. Nous avons rencontré cette affirmation dans le texte que nous venons de lire. En voici un autre aussi net :

« Lui qui est principe de l'essence ne l'a pas faite pour lui-même, mais l'ayant faite il l'a laissée hors de lui (ἐξω ἑαυτοῦ) parce qu'il n'a nullement besoin de l'être qu'il a fait » (VI.8.19).

Il s'agit donc, comme Plotin le dit expressément, d'une nécessité de surabondance, celle qui découle d'un excès de perfection (ὑπερερρύη... τὸ ὑπερπλήρες : V.2.1<sup>o</sup>).

On peut cependant rester gêné devant la complaisance avec la

quelle les *Ennéades* rapprochent la procession des émanations de nature (diffusion de chaleur, odeurs, lumière, courants, etc.), et se demander si cette insistance n'autorise pas un certain soupçon d'automatisme dans le Principe. Mais prenons garde que sur un tel problème toutes les figures font courir des risques, car toutes ont leurs inconvénients et tout langage est figuratif. Plotin était plus sensible que nous aux imperfections du vocabulaire artisanal et psychologique. L'artiste se subordonne à des possibles, des normes, des instruments, une matière préexistante et résistante. Il hésite, calcule, délibère, il est possédé par le souci. La nature, au contraire, nous donne souvent le spectacle de démarches triomphantes qui inventent tout à la fois et procèdent du tout aux parties et du centre à la périphérie. Bergson y verra le privilège de l'intuition, et sur ce point il sera fidèle à Plotin qui décelait dans ces processus naturels la projection de la spontanéité paisible de l'esprit, par delà les laborieuses partialités de la raison. Le début du traité III.8 montre en effet que non seulement toute vie est une forme de pensée, mais que toute efficacité, même minérale, est une contemplation obscure qui se cherche. Il n'y a là nulle tentative de ramener l'esprit à la nature, mais plutôt de saisir dans le miroir de la nature une forme d'initiative et de liberté bien supérieure au libre arbitre.

On méconnaîtrait assurément le point fort de la thèse plotinienne si on la fixait dans une *production de nature* opposée à une *création par volonté*. On lui prêterait une théorie de la liberté identifiée à la contingence qu'elle a voulu délibérément dépasser. Pour l'Alexandrin être libre, ce n'est pas choisir entre des possibles sous des normes constituées, c'est constituer possibles et normes. Ce n'est pas tourner la nécessité, c'est la nouer. Si l'on va jusqu'au bout des principes de Plotin en parlant un langage plus rigoureux que lui-même, on arrive à dire que la procession n'est ni nécessaire ni contingente. Ni nécessaire, parce que la nécessité suppose une loi et que c'est justement la procession qui fournit les lois. Ni contingente, parce que la contingence implique un jeu de possibles et qu'il s'agit ici d'engendrer la possibilité même. Nécessité et contingence étant des modes de l'intelligibilité n'ont pas de sens quand il faut constituer celle-ci. On dira simplement que l'initiative qui en est la source n'est pas moins que libre, puisqu'elle est libératrice (ἐλευθεροποιόν : VI.8.12<sup>19</sup>). Et sa moins mauvaise figure serait peut-

être l'αἴτιον ἑαυτοῦ (sui ipsius causa) et le μόνον αὐτό (solum ipsum) que suggère le traité VI.8.<sup>(7)</sup>

Le panthéisme étant écarté, ne pourrait-on pas interpréter la priorité de la présence divine dans le sens d'une « mystique naturelle » ? Cette hypothèse a séduit surtout des théologiens soucieux de mettre une ligne nette de démarcation entre mystique païenne et mystique chrétienne.

Si la mystique naturelle a un sens, ce doit être celui-ci : une concentration en soi-même ou une régression intégrale jusqu'à ressaisir le jaillissement créateur, en deçà de la pensée, mais sans aucun don divinisateur. C'est donc une mystique mineure. Or, si nous pesons les termes par lesquels l'Alexandrin décrit l'extase, nous devons reconnaître qu'il n'en est guère de plus forts pour traduire les états les plus élevés de la vie spirituelle. Plotin nous dit en effet que « la fin du voyage » consiste non dans la saisie d'un nouvel objet, mais dans la métamorphose du regard lui-même. Il s'agit de voir dans sa propre lumière la source de la lumière grâce à laquelle on voit (cf. V.3.17 ; V.5.7), de « voir le Principe par le Principe » ἀρχῇ ἀρχήν ὁρᾶ : VI.9.11<sup>31</sup>). Être simple de la simplicité même du Simple, c'est ce que suggère ἀπλωσις. Et je pense que μόνος a dans les *Ennéades* un sens métaphysique. On est « seul » quand on est débarrassé d'attaches externes et sociales, mais surtout quand on a surmonté toute pluralité, tout dialogue, toute relation interne (cf. I.4.10<sup>30</sup> ; I.6.7<sup>9</sup>). Μόνος veut dire « pur » ou « absolu ».

Si l'extase est ainsi une communication de ce qui est le plus propre à l'Un et le moins communicable, on ne voit pas pourquoi on parlerait de « mystique naturelle ». A moins que cette solution soit exigée par la méthode de salut que tracent les *Ennéades*. Ces traités n'enseignent-ils pas à conquérir l'extase par purification et dialectique ? Une telle régression uniquement ascendante ne saurait engendrer qu'une « mystique philosophique ».

Distinguons d'abord deux sens de ce terme « mystique philosophique ». Selon le premier, l'union divine serait l'accomplissement de la connaissance philosophique et du même ordre qu'elle. D'après le second, l'activité philosophique ne serait qu'une des conditions nécessaires d'une consommation sans commune mesure avec elle. Dans ce cas, le salut ne serait pas philosophique, bien qu'il exigeât

(7) VI.8.14<sup>42</sup> ; VI.8.21<sup>32</sup> ; traduction Ficin.

sans doute la médiation de la philosophie. Ce second sens est le seul qui convienne à l'optique de Plotin. Celui-ci ne va pas originellement de la philosophie à la mystique. Il est plus réellement un mystique qui use du circuit philosophique. Il a cherché le langage le plus apte à traduire rigoureusement devant la conscience claire ce qu'il vivait déjà, et il a cru le découvrir chez Platon tel que le comprenaient Ammonios, Nouménios et quelques autres. Les *Ennéades* nous offrent non une méthode pour conquérir l'union divine, mais un instrument d'analyse permettant de faire apparaître son antériorité.

Ce renversement opéré, l'extase finale n'est plus un accident. Elle exprime la profondeur de la communication initiale qui contient dans sa plénitude globale et la consommation et ses médiations « naturelles ». Dans un tout autre contexte, Aristote estimait que la fin qui se manifeste la dernière est cependant première dans l'ordre de l'intelligibilité et, d'une certaine manière, dans celui de la réalisation. La fin est une perfection qui se réalise elle-même en posant obscurément ses propres conditions, et, si on veut comprendre celles-ci, c'est par celle-là qu'il faut commencer. Dans la problématique plotinienne, cela aboutit à dire que non seulement le salut de chacun est « éternellement fait », mais que la position même du problème contient sa solution. Plotin est beaucoup plus proche du *quiétisme* que du pélagianisme.

### III

Cette manière de lire les *Ennéades* admet le caractère fondamental de l'exigence religieuse et lui donne le pas, dans la formation du plotinisme, sur les préoccupations cosmologiques, esthétiques ou dialectiques. Si elle nous écarte de l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de la philosophie, elle nous rapproche assurément de la mentalité alexandrine du III<sup>e</sup> siècle. Se donner à la philosophie revenait à « entrer dans les ordres », à chercher la délivrance de l'âme et la perfection spirituelle. Songeons au dernier message de Plotin mourant qui, d'après le P. Henry, se formulerait ainsi : « Efforcez-vous de faire remonter le dieu qui est en vous jusqu'au divin qui est dans le tout »<sup>(8)</sup>.

<sup>(8)</sup> *La dernière parole de Plotin*, Studi classici e orientali, Pisa, 1953.

Mais alors surgit un autre problème. Au lieu du Plotin rationaliste qu'on nous présentait jadis, n'allons-nous pas avoir un Plotin infidèle à l'intellectualisme hellénique ? Ne faut-il pas craindre une exténuation de la philosophie, si l'essentiel est acquis avant son intervention ?

La réponse est qu'il reste à la philosophie une fonction indispensable qui est essentiellement critique. Elle n'a pas à effectuer le salut, mais à le reconnaître et à écarter les obstacles qui le masquent. La méthode de la philosophie ne sera pas la progression synthétique, mais l'analyse régressive.

Qu'est-ce qui correspond dans le domaine éthique et religieux à la critique intellectuelle ? C'est la notion de *purification*. Or, tout le monde sait que Plotin parle beaucoup de *κάθαρσις* et que, pour lui comme pour Platon, c'est une des tâches de la philosophie. Entre les nuits des spirituels et la voie négative des philosophes, le rapport n'est pas superficiel. Comme Proclus l'a noté, l'analyse qui résout et simplifie est une libération religieuse.

Le thème de purification est tiré de très anciennes traditions religieuses, en particulier des initiations et consécérations des mystères. Platon s'y était référé parfois de façon expresse, plus souvent de façon implicite, pour montrer que la philosophie élucidait et achevait les exigences des mystères. Plotin poursuit sur cette lancée et élabore une *théorie de la purification généralisée*. Celle-ci apprend à changer de regard, d'horizon et de normes, c'est-à-dire de niveau.

Il y a deux degrés de purification. Le premier consiste à se dégager, non du sensible, mais des représentations empiriques captives de l'imagination. Le second est le passage de la pensée à l'extase. Evidemment, ce second passage est le plus significatif. Sous prétexte que Plotin n'emploie pas ordinairement le terme *κάθαρσις* quand il parle du degré supérieur, il faut se garder de l'isoler de la nuit des sens. Ne croyons pas que seuls comptent pour l'étude d'une notion les textes en lesquels son nom propre est mentionné. Le piège est classique, et il marque la limite des Index les plus exhaustifs. Manifestement ici, nous avons affaire à un *processus total de décantation* à double détente qui va de l'empirisme vulgaire à la simplicité mystique par la médiation de la sagesse. Plotin ne manque pas d'en faire ressortir la continuité.

« De même que celui qui veut voir la nature intelligible ne doit retenir aucune image du sensible pour contempler ce qui est au delà

du sensible, ainsi celui qui désire contempler ce qui est au delà de l'intelligible doit abandonner l'intelligible entier... » (V.5.6).

L'Alexandrin est plus net encore quand il évoque les initiés rejetant un à un leurs vêtements à mesure qu'ils approchent du dieu. Ce symbole ou ce rite de purification aboutit cette fois non à l'intelligible, mais à l'absolu (I.6.7).

Il y a dans les *Ennéades* d'autres figures de purification : le décapage du dieu marin Glaucos, le silence, l'éveil qui dissout les phantasmes nocturnes, l'évasion et le retour d'Ulysse, la lumière dégagée de ses déterminations, etc. Mais rien ne nous entraîne mieux au delà des symboles que l'interprétation néoplatonicienne du *Parménide*. C'est là qu'il faut chercher l'exercice le plus radical de la négation cathartique.

Un néoplatonicien se résignait difficilement à faire de la seconde partie du *Parménide* une gymnastique purement formelle. Même s'il n'entendait pas *πραγματειώδη παιδιάν* au sens de « jeu lourd de réalité », il ne concevait guère un jeu spéculatif sans arrière-pensée, surtout chez Platon. Comme les récits inspirés d'Homère, le badinage de Platon est chargé de sens.

Que Platon veut-il insinuer ? Puisqu'il est impossible d'affirmer l'Un pur, puisque toute position le redouble en *un* et *être* et que cette dualité entraîne une infinité de déterminations, ne faut-il pas reconnaître que l'Un est le Tout, c'est-à-dire l'unité du système intelligible se réalisant par la nécessité interne de sa plénitude ? La thèse de Platon, ce serait l'*Un-qui-est* de la 4<sup>e</sup> hypothèse. Elle préfigurerait Hamelin.

Nous savons que Plotin (V.1.8) et à sa suite Syrianos et Proclus subordonnent l'*Un-qui-est* à l'Un inaffirmable et cependant indispensable. L'examen de la 1<sup>re</sup> hypothèse « si l'Un est un » aboutit à un résultat négatif. On parcourt successivement tous les attributs possibles : totalité, mouvement, identité, durée, etc. On doit les écarter tous et finalement l'être et l'un eux-mêmes. La conclusion est désespérée : l'Un n'est pas un, il n'est pas. Il ne peut être nommé ni exprimé. De lui il n'y a ni science, ni sensation ni opinion (142 a). Au contraire, que l'on consente à donner l'être à l'Un (c'est la 2<sup>e</sup> hypothèse), de cette dualité découlera l'infinité des choses par ordres hiérarchisés et selon une loi interne de multiplication. Tout ce qu'on a nié de l'Un sera réclamé par l'être et réalisé en lui. N'est-ce pas le signe que la 1<sup>re</sup> hypothèse est annulée et que Platon s'attache à la 2<sup>e</sup> ? L'attitude de Plotin est ici très caractéristique. L'éclatement



tique descendante ou construction scientifique, fait-il saillir une difficulté inhérente au platonisme ; si Platon en effet a affirmé, dans le texte célèbre de la *République*, que le Bien, soleil du monde intelligible, était producteur à la fois de la connaissance et de l'être (le même Bien qui est objet de contact mystique), l'on ne peut pas dire qu'il ait jamais réalisé cette théorie ; le P. Festugière remarque lui-même que, dans ce texte, Platon semble renoncer à une construction des êtres à partir du Bien ; et, en revanche, les constructions qu'il opère dans le *Philèbe*, le *Sophiste* ou le *Timée* prennent leur point de départ au-dessous du Bien, dans une multiplicité d'éléments, tels que les cinq genres du *Sophiste*, les quatre espèces d'être du *Philèbe*, ou les schèmes géométriques et arithmétiques du *Timée*. Entre ce point d'arrivée de la montée, l'Un ou le Bien, et ce point de départ de la descente, la multiplicité des éléments de l'être, existe un hiatus que Platon n'a jamais comblé, si bien que, chez lui, vie contemplative et connaissance scientifique restent isolées l'une de l'autre, comme elles l'ont toujours été par la suite »<sup>(9)</sup>.

Ce hiatus déjà visible chez Platon devient fondamental chez Plotin, parce que le Bien n'est plus l'*Idée* du Bien et qu'à tous les degrés du système le rapport de principe à dérivés est de procession. Or, il est incontestable que la procession, dans les *Ennéades*, n'est pas un processus logique, une dialectique descendante cachée, inconnue de l'homme et réalisable dans un *intuitus originarius*. La procession est l'impossibilité de cette dialectique. Il en sera de même chez Proclus<sup>(10)</sup>.

Le caractère inintelligible de l'Un pourrait écraser l'esprit. En réalité, il garantit la *relativité de toute intelligibilité* et de toute norme. Puisque l'Un est présence, il infuse à l'esprit une irréductible distance vis-à-vis de ses plus pures idées. Il le garde même de s'identifier avec l'essence qu'il se donne et à travers laquelle il déploie le tout. C'est comme une création des vérités éternelles concédée à l'esprit avec l'antériorité mystique.

On comprend que, parmi les figures fonctionnelles que Plotin autorise pour désigner l'Un, une préférence soit consentie au terme de liberté : « Seul l'Un est vraiment libre » *μόνον τοῦτο ἀληθεῖα*

(9) *Platonisme et néoplatonisme*, Etudes de philosophie antique, Paris, 1955, pp. 63-64.

(10) Cf. *L'intelligibilité proclusienne*, dans *La philosophie et ses problèmes*, Paris, Vitte, 1960.

ἐλεύθερον : VI.8.21<sup>31</sup>). L'Un est liberté parce que sa présence est libératrice. Il nous rend « plus que libres et plus qu'indépendants » (VI.8.15<sup>23</sup>). Les discussions sur le libre arbitre sont donc dépassées. Il n'y a pas à se demander quelle part Plotin fait à la nécessité et quelle part il accorde à la liberté. Pour lui tout est nécessaire parce que tout est libre.

Dans ce contexte, plus on comprend, plus on se déprend et plus on éprouve le caractère dérivé de toute vérité. La philosophie selon Plotin est essentiellement critique parce qu'elle est l'instrument de l'exigence mystique. Le primat de la liberté se fonde sur l'antériorité de l'union divine. Seul le mystique est critique. Car on peut douter de tout sauf du principe même du doute. Et si la négation est radicale, radical doit être son foyer.

Jean TROUILLARD.

Paris.