

## L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine

Anna Kélessidou-Galanou

### Résumé

Le présent article est un déchiffrement du statut de l'extase, de la nature et de la fonction de l'Un Absolu chez le mystique grec, en vue d'obtenir des réponses concernant le sort de la personne humaine au moment de l'union extatique. L'article permet à l'auteur de s'attaquer à un nombre de problèmes relatifs au sujet : au problème de la « parousia divine », à celui de la grâce du Premier, de l'élite dans l'exercice de l'union mystique, ainsi qu'à la question du rapport de la mystique plotinienne avec les religions à mystères, le christianisme et la philosophie platonicienne. Les analyses permettent à l'auteur de soutenir le caractère éminemment constructif de la mystique plotinienne.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Kélessidou-Galanou Anna. L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine. In: Revue des Études Grecques, tome 84, fascicule 401-403, Juillet-décembre 1971. pp. 384-396;

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1971.1187>

[https://www.persee.fr/doc/reg\\_0035-2039\\_1971\\_num\\_84\\_401\\_1187](https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1971_num_84_401_1187)

---

Fichier pdf généré le 18/04/2018

# L'EXTASE PLOTINIENNE ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE

---

L'extase plotinienne est une atteinte (1) supralogique (2) que l'âme effectue après avoir acquis son plus haut degré d'intériorité (3), lorsqu'elle s'élève légère vers l'Un (Enn. VI, 7 22) et s'y rattache.

L'âme humaine, enflammée d'amour (4) ontogénique (5), consubstantiel au Premier, voire d'un amour sans limites à l'égard du Principe, qui, lui-même, est sans limites (VI, 7 32) et sans déterminations (6), après avoir écarté d'elle-même toute forme (7), réalise

(1) προσβολῆ Enn. III, 8 10.

(2) ὑπερνόησις Enn. VI, 8 16, 33.

(3) Cf. Enn. I, 6 8 ; VI, 8 18 ; V, 1 11. Cf. saint Augustin : « Deus intimior intimo meo ». C'est l'idée de l'expérience immédiate que l'âme a de l'Un qui sépare Plotin du néoplatonisme de son époque, de celui d'Albinos, d'Apulée, de Philon, qui tenaient à une prolifération d'intermédiaires entre Dieu et l'âme humaine. Selon Plotin les intermédiaires ne sont ni les Dieux, ni un Logos sauveur, des puissances extérieures à l'âme. L'intimité, l'omniprésence (VI, 5 4 ; VI, 5 12 ; VI, 9 7 ; VI, 8 19) de l'Un excluent chez Plotin la nécessité des pratiques religieuses : il suffit de prendre dans l'âme, qui est divine, la partie la plus divine (V, 1 3). De même l'âme plotinienne se distingue de l'âme chrétienne dans l'usage de la prière : selon Plotin l'âme qui prie n'implore pas, elle se concentre, s'intériorise (cf. GUITTON J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 255).

(4) L'âme est consumée de désir, transportée par l'aiguillon du désir (VI, 7 22).

(5) VI, 9 9 : Ἔρως ὁ τῆς ψυχῆς σύμφυτος ; cf. V, 5 12 : le Bien est un objet de désir inné : Πάντα ὀρέγεται αὐτοῦ... φύσεως ἀνάγκη.

(6) VI, 7 17 ; VI, 8 19 ; cf. Platon, *Républ.* VI, 509 b.

(7) Pour Plotin une essence est d'autant plus belle qu'elle est dépouillée de forme : VI, 7 33 ; VI, 9 7 : « l'âme doit être dépourvue de formes pour qu'il ne s'y loge aucun obstacle qui l'empêche d'être remplie et éclairée par la nature

une union intime et indicible avec la plénitude (1) de l'Un ineffable (V, 3 13).

Cette atteinte n'est pas chez Plotin la rencontre du divin avec l'humain, du créateur avec la créature, comme dans le mysticisme chrétien. Elle n'est pas non plus la rencontre de deux sujets, de l'initié avec Dieu, comme dans l'*épopée* mystique. C'est ce que nous nous efforcerons d'éclaircir en procédant à un déchiffrement du statut de l'extase plotinienne.

Il est vrai que dans certains textes il est question de la *parousia* divine, de la présence de l'Un dans l'âme humaine :

— « Les inspirés (2) et les possédés de Dieu voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux. Ils ne voient pas ce que c'est, mais de leurs mouvements et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause soit différente » (V, 3 14).

--- « Il faut penser qu'il est *présent* (παρεῖναι) lorsqu'il nous éclaire » (V, 3 17).

--- « L'âme est... contente d'être auprès de lui... elle se réjouit de le contempler (θεῶν), elle a conscience d'avoir en elle quelque chose de lui... » (VI, 7 31).

— « Il nous est de nouveau *présent* dès que nous tournons vers lui » (V, 8 11).

— « Présent, il n'est pas *présent* sauf à ceux qui peuvent le recevoir... » (VI, 9 7) (3).

--- « Sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir » (V, 3 14).

--- « (Dieu est) *présent* à qui peut le toucher » (VI, 9 7).

D'autre part, la méthode de présenter l'atteinte par la sublimation des sensations --- procédé d'inspiration platonicienne, selon lequel

première ». Après avoir renoncé au concret et à l'intelligible (VI, 7 34), après avoir abandonné tout objet, l'âme se transforme en intelligence aimante (VI, 7 35). C'est alors qu'elle recherche la réalité informe qui est la source de toutes les formes.

(1) Cf. III, 8 10 ; VI, 7 41 ; VI, 7 12.

(2) Cf. la folie inspirée dans le Phèdre de Platon.

(3) Cf. V, 5 12.

le vocabulaire de la connaissance rationnelle est pris dans celui de la connaissance sensible (1) — prête à cette interprétation : selon Plotin l'extase est un contact (simple), « une douceur qui serait en même temps odeur, en quoi la saveur du vin s'unirait à toutes les autres saveurs » (VI, 7 12). Comme chez Platon (2), c'est un toucher (VI, 9 4) (3) ; Plotin précise que le contact ineffable n'a rien d'intellectuel : « toucher n'est pas penser » (V, 3 10).

D'après ces textes, l'existence de la personne humaine serait respectée au moment de l'extase, l'âme humaine étant ainsi conçue comme le sujet qui ressent la présence de Dieu en elle. D'ailleurs, on sait que selon Plotin l'Un est présent en une chose grâce à l'aptitude de cette chose à le *recevoir* (VI, 5 12) (4).

Pendant, à côté des phrases citées il y a un instant, il y a dans les Ennéades d'autres phrases qui complètent ou éclairent les précédentes et qui représentent l'extase comme une *union* (VI, 9 10 *συνέσται*) (5), une *συνουσία* (VI, 9 7), dans laquelle la distinction sujet-objet s'évanouit. Même lorsque Plotin parle de vision et recourt au symbolisme de la lumière, il exclut l'intermédiaire entre l'objet et l'œil : la lumière est la même dans l'œil et à l'extérieur de l'œil, à l'objet (V, 3 17). L'extase est une vision extraordinaire, directe, du principe par le principe (VI, 9 11) ; ce n'est plus une contemplation, mais un mode de vision différent (*οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις... καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, ibid.*).

L'objet de la vision finit par se confondre avec la vision même (VI, 7 35) : on voit sans objet vu, puisque ce qui était d'abord objet est devenu vision, et le sujet, qui voit, ne fait qu'un avec l'objet vu. La vue, à l'approche de la lumière, ne se borne pas à faire voir aux yeux un objet différent d'elle ; l'objet qu'on voit est la lumière même : « reviens à toi-même et regarde... Es-tu tout entier une lumière véritable?... Te vois-tu dans cet état? Tu es alors devenu *une vision...* » (I, 6 9).

(1) Cf. Républ. 506e, Phèdre 246.

(2) Phédon 99e ; Lettre VII, 341cd.

(3) Cf. VI, 9 7.

(4) Cf. VI, 9 7.

(5) Cf. VI, 9 7 ; V, 5 7.

La médiation est aussi exclue par l'image de l'adéquation de la solitude métaphysique de l'Un et de la solitude de l'âme pure, indéterminée, intériorisée (1). Le degré suprême du processus de conversion, la fin du voyage (2) de l'âme en quête de son Principe (VI, 7 37), n'est pas une symbiose, mais une concentration intérieure, une union supralogique (VI, 9 10), dans laquelle on fait coïncider son propre centre avec le centre universel. Dans l'extase l'âme et Dieu ne sont plus deux, mais deux en un (VI, 7 37). « Voyons-le comme *un avec nous-mêmes* ; voyons-le comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un Dieu contemple son Dieu en lui-même » (V, 8 10). L'union extatique — qui s'opère dans le silence (V, 8 11) (3) — prouve donc la certitude mystique de la parenté ontologique de l'âme avec le divin (4).

L'idée entre dans un contexte des mystères ; elle repose sur l'ancienne croyance à la divinité de l'âme. Dans un fragment orphique (5) on lit : « Moi aussi je suis de race divine ». Plotin semble revenir à cette croyance pour la transposer. L'extase est la redéfinition de l'âme humaine : « Le possédé d'un Dieu », nous dit avec son langage mystérique le philosophe, « ... contemple son Dieu en lui-même, dès qu'il a la force de voir son Dieu en lui. » (V, 8 10).

En décrivant le moment extatique, Plotin recourt au symbole de la lumière (6), image empruntée aux mystères d'Isis (V, 5 7) ;

(1) Cf. VI, 7 34 ; VI, 9 11.

(2) L'arrivée de l'âme à l'Un, étant la fin d'un processus d'intériorisation, n'a rien à voir avec la croyance stoïcienne à l'entrée de l'âme dans la cité de Zeus. Plotin recourt au symbole — très cher jusqu'à nos jours chez les Grecs — d'Ulysse retournant à sa patrie (I, 6 8 ; Porphyre, Vie de Plotin 22).

(3) Cf. VI, 8 12.

(4) Cf. BERGSON H., Les deux sources de la morale et de la religion, Œuvres, P.U.F., 1963, p. 271. Cette interdépendance de la nature du principe et de la méthode pour l'atteindre transpose le principe platonicien de la connaissance considérée comme similitude (cf. Timée 67c ; cf. aussi Enn. I, 6 9).

(5) DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, 11<sup>e</sup>, Berlin 1964, B 17.

(6) Dans les religions à mystères la connaissance est considérée comme illumination (cf. aussi Platon, Lettre VII, 341d). La cosmologie pythagoricienne fait naître le monde de l'opposition de la nuit et de la lumière (Arist. Mét. A 5, 986a 29). Dans la théogonie orphique Aristote souligne l'importance de l'idée de cette opposition (Mét. N 4, 1091b 4). Mais ce n'est pas au cosmique que l'on doit placer la théorie plotinienne de la lumière ; Plotin accorde à la lumière une fonction salutaire, libératrice : l'âme, devenue lumière, récupère son indépendance et sa vie primitive, v. *infra*, p. 393.

pendant la lumière chez Plotin, comme on vient de le dire, n'est pas celle qu'on voit, elle est celle qui fait voir ; c'est une lumière illuminante, une lumière pure, intérieure à l'âme (1).

D'autre part, on sait que Plotin emprunte aux mystères les symboles de l'indicibilité de l'union extatique (VI, 8 19), la description du choc de rencontre, de l'apparition soudaine de l'Un (2). Le philosophe reprend le thème de l'ordre donné aux initiés selon lequel il ne faut rien révéler aux non-initiés (VI, 9 11), thème qui exprime l'ineffabilité de la vision suprême. Les images qui se réfèrent aux cultes sont nombreuses : l'Un, nous dit Plotin, est une beauté qui reste en quelque sorte à l'intérieur des sanctuaires et ne s'avance pas au dehors pour se faire voir des profanes (I, 6 8) ; l'âme donc s'enfuit vers cette beauté en fermant les yeux et en réveillant en elle une nouvelle faculté de vue. Comme l'initié, qui, seul, a le bonheur de voir son Dieu en lui-même, l'âme, arrachée à elle-même et ravie d'enthousiasme (VI, 9 11), ayant dépassé le chœur des vertus, s'unit au « Dieu présent dans le silence » (V, 8 11). L'image (3) même du dévêtement est un emprunt aux religions à mystères et symbolise la purification : « seuls obtiennent la contemplation du Bien ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements... comme ceux qui montent vers les sanctuaires... » (I, 6 7).

Le thème aussi du petit nombre de gens capables de réaliser l'extase est un emprunt à la sphère des mystères. Plotin dit que tous ne se haussent pas à l'union avec Dieu ; que seuls obtiennent la contemplation du Bien ceux qui peuvent monter vers les sanctuaires des temples, ceux qui sont capables (4) de réaliser l'ascèse purificatrice (I, 6 7).

La simplification paraît donc comme le privilège d'une élite : seuls les sages sont possédés de Dieu ; modèle de Plotin est le prêtre savant, l'homme qui, après un long labeur d'intellectualité, arrive

(1) V, 5 7 ; cf. VI, 7 36 ; I, 6 9.

(2) VI, 7 34 ; VI, 7 36. Cf. Platon, Banquet 210e. Pour la relation du processus plotinien d'initiation avec les mystères v. TROUILLARD J., *La Purification plotinienne*, P.U.F., 1955, p. 196 sqq. ; MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, P.U.F., 1959, p. 348.

(3) Pour l'usage des images chez Plotin, v. BRÉHIER É., *Images plotiniennes et bergsoniennes*, *Les Études Bergsoniennes*, vol. II, P.U.F., 1949, 107-129.

(4) Cf. VI, 9 7 ; V, 8 10 ; I, 6 8 ; VI, 9 11.

à dépasser l'hypostase des intelligibles et à entrer à l'adyton divin : « Un prêtre savant comprend l'énigme, et, venu là-bas, il atteint une contemplation réelle du sanctuaire » (VI, 9 11). Le sens du langage mystérique est chez Plotin déchiffrable par le vrai philosophe. La mystique plotinienne épouse ainsi la philosophie ; car le mystique sait bien que l'atteinte de l'Un est la coïncidence de l'âme avec son principe et non pas l'aboutissement des pratiques, des cérémonies ou des rites — comme chez les orphiques et les Pythagoriciens —, qu'elle est le plus haut degré de spiritualité obtenu par l'intériorisation de l'âme.

Cette élite et cette conception du mysticisme n'étonnent pas chez ce platonicien qui connaît la prédilection de son maître pour la secte philosophique (1) et sa leçon sur le Dieu des philosophes ; il appartient au christianisme (2) — après le stoïcisme — d'ouvrir les frontières et de permettre même aux non philosophes l'accès à l'adyton divin.

D'autre part, la problématique du nombre des gens capables d'atteindre l'Un est coordonnée au statut de l'extase : la simplification de l'âme humaine est-elle un événement momentané, une union transitoire, discontinue, rare, vite brouillée par les attaches corporelles ?

Il est vrai que Plotin lui-même, au dire de Porphyre (3), n'a pu réaliser cette atteinte mystique, cet acte ineffable, que quatre fois seulement (4) ; d'autre part on sait que, selon Plotin, c'est la vie de l'âme ici-bas qui l'empêche de garder longtemps ses ailes de géant, sa capacité de résider au monde suprasensible (5).

Cependant, au chapitre 35 de l'Ennéade VI, 7 Plotin semble dire que l'extase est d'une durée éternelle comme la permanence de la pensée : « Est-ce en un temps différent que l'intelligence a la vision des êtres partie par partie et qu'elle a cette autre vision ? Un exposé

(1) Cf. PLATON, Phédon 69cd.

(2) Cf. BERGSON, Les deux sources ... 1040 (77-78).

(3) Vie de Plotin 23 ; cf. aussi Enn. VI, 7 34.

(4) Porphyre (*ibid.*) précise : « pour ma part je n'ai approché (Dieu) ... qu'une seule fois, dans ma soixante-huitième année ». C'est cette extrême rareté des états d'extase qui oppose Plotin et la mystique néoplatonicienne à celle du Moyen Age (v. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans 1918, p. 142 sqq.).

(5) Cf. Enn. I, 6 7.

didactique présente ces visions comme des *événements*, mais en réalité l'intelligence *possède toujours* et la pensée et cet *état* où elle ne pense pas, mais où elle a de l'Un une vision différente de la pensée. Car, en voyant l'Un, elle possède les êtres qu'il engendre ; et elle connaît par la conscience ces êtres engendrés qui sont en elle » (1).

Du reste Plotin insiste sur l'idée de l'intériorité de l'Un : Dieu n'est *extérieur* à aucun être ; il est en tous les êtres ; mais, ce sont les êtres qui ne le savent pas et fuient loin de lui, ou plutôt loin d'eux-mêmes (VI, 9 7). L'Un est présent même en ceux qui dorment (V, 5 12). Dans l'Ennéade I, 6 (8) Plotin, parlant de l'élite mystique, précise : « changer ce regard pour un autre, *réveiller* cette vision que *tous possèdent*, mais que si peu *exercent*... » (2).

En VI, 9 4 on lit : « présent, (l'Un) n'est pas présent sauf à ceux qui *peuvent* le recevoir et qui se sont disposés de manière à s'y ajouter et à entrer en contact avec lui... ». Il s'agit donc ici d'une élite dans l'exercice, dans la préparation qui permet la saisie consciente, le sentiment de l'état extatique. C'est ainsi, croyons-nous, que nous devons comprendre l'affirmation de Plotin, selon laquelle l'âme est habile à découvrir son aimé (VI, 7 31), à côté de cette restriction, de nuance « aristocratique » (3), selon laquelle l'âme qui le *peut* se tourne vers l'Un afin de le connaître et de le voir. Si l'extase n'était pas présentée par Plotin comme un état permanent dans l'esprit, on ne pourrait guère la justifier devant l'esprit.

L'acte de simplification est donc l'acte dans lequel l'âme a l'expérience de son immanence dans le Premier. D'un certain point de vue, cet acte n'est pas un don gracieux (4) : « La contemplation elle-

(1) Cf. V, 3 7. Cette conception de la permanence de l'extase nous fait penser, toutes proportions gardées, à la théorie pythagoricienne de l'harmonie qui est partout et toujours présente, mais qui n'est pas aperçue. On comprend aisément la divergence entre les deux doctrines : chez les Pythagoriciens l'harmonie omniprésente n'est pas saisie parce qu'on y est accoutumé ; chez Plotin l'état extatique est éternel, mais c'est sa saisie par la conscience qui est rare.

(2) Cf. VI, 9 7 : L'Un est présent à qui *peut* le toucher ; absent pour qui en est *incapable*.

(3) Cf. Platon, Timée 51e, Phédon 69c, République 494a, Philèbe 11bc, où la connaissance — non pas comme possibilité, mais comme réalisation — est le privilège d'une élite. Sur le caractère religieux de cette attitude, v. Anna KÉLESSIDOU-GALANOU, 'Η κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη, 'Αθήνα, 1969, p. 47.

(4) Cf. ARNOU R., Le désir dans la philosophie de Plotin, Paris, Alcan 1921, pp. 226-227.

même », affirme Plotin, « est l'œuvre de celui-même qui veut contempler » (VI, 94). L'Un n'a pas de dessein (1), il ne prédestine pas l'intelligence à rentrer en lui ; c'est l'âme humaine qui se prédestine.

Cependant, puisque l'âme change d'ordre métaphysique, illuminée, comme nous l'avons montré, par le transcendant (VI, 94), puisqu'elle aime le Bien, « poussée par lui à l'aimer » (VI, 731), on peut parler d'une sorte de motion, d'initiative d'amour appartenant au Bien, d'une « grâce » du transcendant à l'égard de l'âme humaine.

Ce qui distingue le plotinisme du mysticisme chrétien, c'est que dans ce dernier on ne peut accéder à la vie mystique que par une certaine grâce, que « Dieu accorde à qui *lui plaît* » et qui peut ne pas être accordée à de très saintes âmes (2). Les hypostases plotiniennes n'étant pas une succession temporelle ou spatiale (V, 16), mais des étages simultanés du réel, et le processus extatique n'étant qu'un processus d'intériorité (3), on doit comprendre la « grâce » chez Plotin comme la prise de conscience par l'âme humaine d'un état intrinsèque, non créé, mais retrouvé.

A côté de la problématique du nombre des gens capables d'exercer l'extase, il y en a une autre qui s'enregistre également au statut de l'extase et est résolue à sa lumière. Il s'agit de la problématique du sort de la personne humaine, en tant que telle, au moment de l'union de l'âme avec l'Un.

Les considérations qui ont précédé sur le statut de l'extase peuvent servir à présent de fil conducteur en vue d'obtenir des réponses nettes sur cette problématique, examinée maintenant de manière plus particulière.

Nous avons vu que l'extase n'est pas une symbiose de deux personnes, mais une coïncidence de deux centres, de l'âme humaine et du centre de toutes choses, du Bien-Un. Nous avons montré qu'à la fin du voyage de l'âme la distinction sujet-objet s'éteint : Dieu et l'âme ne font plus deux, mais deux en un (VI, 734). Ce caractère

(1) Cf. VI, 737 ; VI, 739 ; III, 810 ; V, 14. V. aussi SCHAEFER R., Dieu, l'homme et la vie d'après Platon, Neuchâtel 1944, p. 31.

(2) BORDER L., Religion et mysticisme, P.U.F., 1959, p. 59 ; cf. p. 3.

(3) C'est ce caractère direct de la relation de l'âme humaine avec l'Un qui exclut chez Plotin la nécessité d'une dialectique qui conduirait au Premier, comme celle du Banquet platonicien.

essentiel du statut de l'extase, quelle conséquence amène-t-il à l'idée de la personne humaine? Pourrait-on dire que l'union extatique est l'anéantissement de la personne, sa désintégration dans l'indifférentiation?

Une pareille question n'a aucune raison d'être posée, du moment que l'extase ne peut pas être considérée partiellement comme union, mais par rapport à la nature de l'Un, de l'âme et de la parenté de celle-ci avec la divinité. Or, Plotin nous dit qu'au moment de l'extase l'âme n'est plus une âme, mais elle regagne sa nature première, elle redevient divine (VI, 7 35).

Au niveau de la conversion, le refus, étant conçu chaque fois comme le passage au rang supérieur, comme le renoncement à la sujétion à l'inférieur, n'amène pas du néant, mais le bénéfice d'une pureté substantielle (1), une vie supérieure qui donne à l'âme une satisfaction absolue : « la preuve qu'on a atteint le Bien, c'est qu'on s'améliore, qu'on n'éprouve plus de regret, que l'on est rempli de lui... et qu'on ne cherche plus rien » (VI, 7 26). C'est l'être humain qui contemplant qui n'est plus, qui est arraché à lui-même ; mais cet être est ravi d'enthousiasme et se trouve dans un état calme et paisible (VI, 9 11).

L'étude du statut de l'extase, prouvant la parenté de l'expérience mystique avec les religions à mystères, a montré que l'atteinte de l'Un est le moment de la sublimation de l'âme et de sa purification parfaite : « on se voit éclatant de lumière... ou plutôt, on devient soi-même une pure lumière » (2) (VI, 9 9).

D'autre part, Plotin précise que, si l'âme ne peut pas poursuivre sa course au-delà du Bien, c'est qu'il n'y a rien au-dessus (VI, 7 34) ; le vide de l'âme laisse libre voie à l'expansion du sentiment. L'âme simplifiée, unie avec l'absolue simplicité (VI, 8 21), devient un Dieu embrasé d'amour (VI, 9 9), toute semblable à l'Un qui est amour (VI, 8 15). On pourrait peut-être décrire cette coïncidence du sentiment avec son objet en empruntant à Bergson son éloge de l'émotion mystique : « Une émotion de ce genre ressemble sans doute... au

(1) Cf. VI, 7 31.

(2) Cf. TROUILLARD, *La pur. plot.*, p. 1 : « la purification délie l'âme, non pas pour l'immerger dans un abîme mystique où elle s'annule, mais pour rendre à son « jeu sacré » toute son ampleur et sa lucidité ».

sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu » (1).

C'est à travers cette optique d'épanouissement, de restauration parfaite de l'âme humaine, qu'on doit considérer la notion d'union chez Plotin.

En outre, le caractère constructif de la mystique plotinienne est affirmé par deux autres idées qui s'enregistrent également au statut de l'extase et expriment des bénéfices de l'âme humaine au moment de l'atteinte supralogique. Du même coup, ces deux idées sont des catégories ontologiques de l'âme et du Premier — pourtant supérieur à toutes ses déterminations — et des notions qui révèlent la fonction de l'Un.

Selon Plotin, une des fonctions salutaires de l'Un consiste dans la liberté que celui-ci confère à l'âme humaine. En VI, 8 15 le mystique soutient que l'âme récupère son autonomie auprès de la liberté de l'Un. Être libre, selon Plotin, c'est pouvoir obéir à sa propre loi : « L'être qui est d'une manière absolue ce qu'il est et qui n'est point distinct de sa propre essence, n'est que ce qu'il est ; il est maître de lui » (VI, 8 12). C'est avec la catégorie d'authentique que s'identifie la conception plotinienne d'autonomie (2).

Tout ce qui enveloppe une certaine relation (3), passion ou action, est une embuscade d'extériorité. La loi de l'âme réside dans l'Un, car l'Un est nous-mêmes en nous-mêmes. L'esprit est plus libre lorsqu'il coïncide avec sa norme constitutive (4). La liberté est adéquate à la simplicité, l'intimité absolue de l'âme ; car elle est coordonnée avec la nature, la liberté pure, la simplicité pure du Principe suprême. C'est lorsque le Moi s'élève à l'initiative pure de l'Un (5), qu'il devient lui-même, qu'il est réellement libre. En d'autres termes, selon Plotin la liberté est enracinée dans la source supralogique de l'âme humaine : « Nous élevant jusqu'à lui... et laissant tout, que dirons-nous, sinon que nous sommes *plus que libres et plus qu'indépendants* ? » (6).

(1) Les deux sources... p. 271. Dieu, selon Bergson, est amour qui ne s'attache à aucun objet déjà créé, il est amour sans objet.

(2) Cf. VI, 8 10.

(3) Cf. VI, 8 5 ; I, 4 6 ; I, 2 6.

(4) Cf. VI, 8 18 : εἶσω ἐν βάρθει ; VI, 8 13.

(5) Cf. VI, 7 31.

(6) VI, 8 15 πλέον ἢ ἐλεύθεροι καὶ πλέον ἢ αὐτεξούσιοι.

Outre les bénéfiques d'auto-affirmation, de supériorité et de liberté, qui constituent des acquisitions de l'âme humaine lors de la réalisation de l'extase, le caractère affirmatif de l'union mystique chez Plotin est prouvé par deux autres idées que celle-ci enveloppe, la plénitude et l'unité.

Un passage de la VI<sup>e</sup> Ennéade (5 12) est à ce sujet très instructif : « Vous ne dites plus de vous-mêmes : voilà quel je suis ; vous laissez toute limite pour devenir l'être universel... vous vous agrandissez donc vous-mêmes en abandonnant le reste et, grâce à cet abandon, l'être universel est présent. »

Puisque l'Un est plénitude qui enveloppe le particulier, puisqu'il est la puissance de toutes choses (V, 2 1) et l'objet du désir de toutes choses (*ibid.*), la cause et le salut de tout, l'union de l'âme avec lui est intégration du singulier dans l'universel. En VI, 5 7 on lit : « On ne se verrait pas d'abord identique à l'être universel (πᾶν), mais ensuite, comme il n'y a pas un point où l'on peut fixer ses propres limites de manière à dire : « jusque-là c'est moi », on renonce à se séparer de l'être *universel*, et l'on va à lui, sans d'ailleurs changer de place, mais en restant immobile, là même où est situé l'être universel. »

En VI, 5 12 Plotin traite de l'intelligence et de l'amointrissement de l'âme par un surplus venant du non-être ; à la fin du chapitre, sans que le philosophe indique la transition, il est question de l'Un ; le langage de Plotin en témoigne : « C'est vers le Dieu suprême que se tournent les cités, le ciel et la terre entière ; c'est près de lui, en lui, qu'ils subsistent tout entiers ; les êtres véritables, jusqu'à l'âme et la vie, tiennent de lui leur être et ils aboutissent à son unité, parce qu'elle est infinie et inétendue. »

Ainsi donc, lorsque Plotin soutient que l'âme simplifiée n'est plus une âme, cela ne veut point dire que l'être humain est supprimé ; le mystique, lui-même, affirme qu'aucun être réel ne périt (VI, 7 14). La perte de l'altérité n'est donc pas suppression de la singularité, démolition de l'homme, l'Un n'étant point le néant, mais la plénitude, l'Universel — sans être, évidemment, aucune des choses dont il est la puissance — et le centre de retour de toutes choses (1).

L'âme, ayant atteint le Premier, perd l'individualité qui la barri-

(1) C'est l'idée du retour de toutes choses à l'Un (V, 2 1) qui éclaire la définition selon laquelle l'Un, qui n'est pas toutes choses, est toutes choses.

cadait dans ses limites, l'identifiait à la gamme de ses déterminations ; elle écarte « une manière restrictive de vivre » (1). Lorsque toute essence est refusée, toute altérité surmontée, après le refus du moi organique, l'abandon du sentiment de soi en tant que différence, l'âme est singulière, solitude ontologique, sans être singulière (VI, 4 16), parce qu'elle coïncide avec l'Universel. La négation d'essence équivaut à l'intégration de l'âme dans l'illimité, de même que la négation de déterminations pour l'Un équivaut à sa non-finitude.

C'est la conviction que le vrai réside dans l'Un qui entraîne chez Plotin la dépersonnalisation et exige le sacrifice de l'homme en tant que notion numérique d'individu : « Qui devient homme cesse d'être le tout... qui revient au tout crée le tout » (V, 8 7). L'exigence d'unité conditionne chez Plotin le sacrifice de la conscience personnelle, du moi complexe, historique. L'impératif catégorique d'unité est ainsi formulé chez Plotin : « Nous commençons à nous sentir nous-mêmes dès que nous établissons notre différence. Mais, si nous nous rappelons au-dedans, nous entrons en possession du tout ; par ce mouvement de retour nous abandonnons le sentiment de nous-mêmes, dans la crainte de garder une différence, et ainsi nous retrouvons l'unité » (V, 8 11).

Avant Socrate, un Pythagoricien, Alcméon, enseignait que les hommes meurent parce qu'ils ne savent pas unir le commencement avec la fin (2). Même si Plotin ne s'inspire pas de cette source, on pourrait pourtant rapprocher cette idée du cercle — liée chez le Pythagoricien avec la doctrine du retour éternel (3) — à la théorie de l'involution (4) de l'âme humaine, de sa restauration dans le Premier de la mystique plotinienne.

Le désir d'unité (VI, 5 1) rend selon Plotin au moi humain son caractère dynamogénique ; la dépossession de la personne par la simplification (5) n'amène pas au néant, mais à la pureté ontolo-

(1) TROUILLARD, *Purif. Plot.*, p. 142.

(2) DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, B 2 ; 14, A 12.

(3) V. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1943, p. 266.

(4) Pour l'orientation dynamique et l'involution, v. Enn. VI, 5 5 ; VI, 9 8 ; cf. BRÉHIER E., *Enn. VI<sup>2</sup>*, p. 167 sqq., Belles-Lettres.

(5) Cf. VI, 9 11 : *ἄπλωσις*, terme que nous préférons à celui d'extase.

gique (VI, 8 13) de l'âme humaine, une existence indifférenciée, pleine, et non point l'extinction de la vie psychique.

Nous venons de montrer que l'extase plotinienne est la récupération pour l'âme humaine de son être réel, de son plus haut degré de vie et de liberté, de son universalité. C'est ce caractère positif de la mystique plotinienne qui la sépare de la mentalité orientale : si l'extase est l'heure où la problématisation intellectuelle s'apaise, où la raison se tait — comme dans le silence du Bouddha — ce n'est ni le ravissement de l'âme, l'extinction de la vie psychique, ni le *nirvâna* dans lequel la créature devient vacuité pure (1) ; sur ce point le plotinisme se montre héritier et « exégète » de l'hellénisme de la tradition ; du même coup la mystique plotinienne s'apparente avec la conception bergsonienne de l'union mystique :

« Formés à l'école de la pensée grecque », écrit MOSSÉ-BASTIDE (2), « Plotin et Bergson unissent idéal de précision et parfaite maîtrise de l'intuition, là où les Orientaux ne voient que fusions vagues et dissolution du moi dans une abstraction insondable. »

Athènes, mars 1971.

Anna KÉLESSIDOU-GALANOU.

(1) Même si l'on pouvait admettre la thèse de BRÉHIER (La philosophie de Plotin, Paris, J. Vrin 1961, p. 125) selon laquelle Plotin est influencé par la pensée hindoue, on est obligé de reconnaître que l'originalité du philosophe grec consiste dans le caractère affirmatif de sa conception de l'extase. M. LACOMBE (Note sur Plotin et la pensée indienne, Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 1950) croit à des « rencontres », et à des « attitudes » analogues dans des contextes différents. L'hypothèse d'une influence hindoue sur Plotin ne pouvant pas être suffisamment soutenue par le seul témoignage de PORPHYRE (Vie de Plotin 3), selon lequel le philosophe désirait « prendre une connaissance directe de la philosophie qui est en honneur chez les Indiens », la thèse de Lacombe nous semble plus vraisemblable.

(2) Bergson et Plotin, pp. 36-37.