

## LE VOYAGE EROTIQUE DE L'ÂME DANS LA MYSTIQUE PLOTINIENNE

### 1. L'ÂME

Chez Plotin les différents niveaux de la réalité correspondent aux différents états de la conscience: à la perception coïncide la matière, à la mémoire l'âme, à la contemplation l'intelligence et à l'émotion le Premier. La méthode d'atteindre l'Un est étroitement liée à la conception plotinienne de l'âme: méthodologie et métaphysique coïncident ici avec la psychologie.

L'âme, dans l'horizon plotinien, est un agent de participation; elle joue le rôle du médiateur ( $\mu\acute{\epsilon}\sigma\phi$ ) entre le sensible et l'intelligible (Enn. II 9 2). Elle remplace ainsi, dans une conception biologiste, l'énigmatique idée platonicienne de la «méthexis» du sensible à l'intelligible et l'invention d'un démiurge modélant le sensible par la contemplation de l'intelligible.

D'autre part on sait que dans le plotinisme il y a un double dynamisme: dynamisme de causalité et dynamisme de conversion d'une hypostase vers son origine. Or, la ligne directrice dans le plotinisme est l'idée de l'âme dans son voyage ascensionnel vers son principe unique (VI 9 11). On ne comprendrait jamais la fin du voyage, qui est l'atteinte de l'Un, si on ne s'interrogeait d'abord de très près sur l'itinérant. Plotin, lui-même, affirme: «Si nous désirons atteindre cette contemplation qui est l'objet de notre amour, il est naturel de rechercher ce qu'est l'être qui fait cette recherche» (IV 3 1). Ailleurs (V 1 1) il écrit: «Ce qui cherche c'est l'âme, et il faut connaître quel être elle est... afin qu'elle se connaisse d'abord elle-même et qu'elle sache si elle a le pouvoir de faire une telle recherche».

L'âme universelle crée, selon Plotin, par sa partie inférieure-la Nature- l'univers sensible: «Il est nécessaire à l'âme, avec la nature qu'elle a, qu'elle participe à l'être sensible» (IV 8 7). Mais, cette création ne signifie point que l'âme s'incline vers le sensible (II 9 4), qu'elle soit liée à un corps. C'est l'âme qui domine l'univers, le possède, le soutient, et non pas l'univers qui la possède (IV 3 9). Alors que nous, nous sommes enchaînés à notre propre corps, l'âme universelle «enchaîne en elle-même son propre corps» (II 9 7). C'est le corps qui est dans l'âme. «L'âme universelle est toujours dans la région supérieure, parce qu'il n'y a pas pour elle de descente vers le bas et de conversion vers les choses sensibles» (IV 3 4). Les âmes individuelles sont composées d'une partie qui vient de la partie inférieure de l'âme du monde et d'une autre partie, celle-là divine, soeur de l'âme du monde (IV 3 6). Ces deux parties arrivent à ne faire qu'un et «l'une

sert de véhicule à l' autre». C' est pourquoi la dualité de nos âmes nous échappe (IV 3 31). Ces âmes individuelles descendent dans les corps ébauchés par l' âme universelle, des corps qui leur correspondent (VI 4 15), des demeures que l' âme universelle leur a préparées d' avance (IV 3 6). Leur fonction consiste dans le commandement et le perfectionnement du corps (VI 7 5). Ainsi conçue l' incarnation n' est pas une chute. Bien sûr, il y a dans les Ennéades des passages où cette doctrine n' est pas exclue: l' âme est alors conçue comme ambivalente: d' une part elle appartient au monde intelligible total, elle est attachée à l' intelligence. Comme essence individuelle, elle inclut alors toute chose, comme plus tard les monades chez Leibniz. L' âme est parfaite (I 2 4) lorsqu' elle est unie à son bien. D' autre part, l' âme se fait pour fonction d' être le principe de vie pour tout ce qui existe. Mais, à part cette activité—qui consiste à se lier à un corps pour l' animer et l' illuminer, et qui n' est pas une chute, puisqu' elle relève de la procession <sup>1</sup>—si l' âme s' *attache* au corps, elle s' aliène, s' isole, comme un savant qui «dans la science totale ne fait plus attention qu' à une vérité particulière» (VI 4 16); l' âme, dit Plotin, a la volonté de se diviser (IV 3 5; VI 4 14), elle éprouve des passions (VI 4 15).

Ce double mouvement, vers le haut—la conversion vers l' origine—et vers le bas, le dehors et l' obscur (I 6 5)—le commerce, le mélange et la confusion de l' âme avec le sensible—constitue l' alternative où se situe le drame moral de l' âme. Plotin symbolise ce drame—conception pascalienne avant la lettre—de celui qui est entre le supérieur et l' inférieur, entre l' universel et le moins être, en comparant l' âme à un feu qui «pouvant tout consumer serait contraint de brûler quelque petit objet alors qu' il garde sa puissance entière» (VI 4 16) <sup>2</sup>. Tirillée par le sensible l' âme aspire à l' Un; elle connaît la «*chute*» <sup>3</sup>(VI 9 9; I 8 14) et elle est en même temps capable de contempler son origine, de se résorber par un processus spirituel dans son intimité qui est sa propre vérité. Plotin, s'inspirant de Platon, qui décrit la connaissance intellectuelle comme une rotation d' une circonférence autour d' un cercle (Timée 37 ab, Lois 897 cd)—mouvement dérégulé par le commerce de l' âme avec un corps—représente l' option devant laquelle se trouve l' âme par l' image d' un chœur dansant autour de son chef, mais pouvant aussi se détourner vers les spectateurs (VI 9 8).

Le thème de l' âme éloignée de sa source est une réminiscence orphique et empédocléenne. Empédocle, qui se dit lui-même exilé loin de Dieu et

---

1) cf. R—M. Mossé—Bastide, Bergson et Plotin, P.U.F. 1959, p. 258.

2) cf. aussi VI 4 14 où Plotin traite de la dualité de la nature humaine: de l' âme pure et intelligente unie à l' être tout entier, et de la nature terrestre. Le thème du détournement de l' âme, de sa distinction de l' Un, est ce qui fait échapper la thèse plotinienne du panthéisme.

3) cf. Platon, Phèdre 246 c; 248 c.

errant (φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης VS B 115), a décrit le destin de l'âme, du démon exilé de sa divine patrie— où elle ne connaissait que la plénitude et le bonheur infini (B 119)—par suite d'un crime, d'une faute originelle. L'âme est déçue dans la vie terrestre, en ce monde corporel et changeant. L'idée est liée à la théorie orphico-pythagoricienne de la métempsychose. L'idéal est, chez ce mystique présocratique, le retour de l'âme à son haut rang.

Or, pour Plotin il n'y a pas de péché originel; mais le thème de l'âme retirée de son origine, amène celui d'une exigence ontologique et éthique de retour au Principe (I 3 1). La métaphysique plotinienne se fonde sur la règle selon laquelle on est dans la mesure où l'on est près de son origine, où l'on est unité. Être c'est un devoir être, cela signifie se refaire être, récupérer son unité. L'âme doit se déifier, ou plutôt se redéifier; le retour au Principe est la tension substantielle et religieuse de l'âme, la fin unique de sa volonté. Cette ardente recherche religieuse est le voyage de l'âme vers sa destinée.

Dieu, selon Plotin, n'est extérieur à aucun être. Il est le maître intérieur, une vérité intrinsèque. Chercher Dieu comme un autre que soi c'est se mettre en dehors de lui (V 8 11) <sup>1</sup>. «Puisque», écrit Plotin, (V 1 11) «l'âme raisonne sur des objets justes et beaux et qu'elle cherche de cette façon à savoir si ceci est juste et si cela est beau, il y a nécessairement quelque règle immuable de justice qui engendre le raisonnement dans l'âme. Comment raisonnerait-on autrement? et puisque tantôt l'âme raisonne sur des sujets, tantôt ne raisonne pas, il faut que se soit non l'âme raisonnante, mais l'esprit qui garde toujours en nous l'idée du juste; il faut qu'il y ait en nous le principe de l'esprit et sa cause qui est Dieu; non pas que Dieu se divise, puisqu'il demeure immuable, mais bien qu'il ne soit pas dans un lieu et qu'il reste immobile, il se fait voir dans la multiplicité des êtres selon la capacité de chacun, comme s'il était divers. Ainsi le centre reste en lui-même, mais chacun des points de la circonférence porte sa marque et les rayons lui apportent leurs propriétés. De même par une puissance de notre être nous nous attachons, unissons et suspendons à Dieu» <sup>2</sup>.

#### L'âme et les éléments d'extériorité

D'autre part, on sait que l'extériorité n'est point chez Plotin caractère de l'Un qui n'a pas de parties. Suivant le principe méthodologique de ressemblance, le processus du retour de l'âme à l'Un est une croissante intériorisation; «L'Un», affirme Plotin (VI 9 8), «est toujours présent

---

1) cf. J. Trouillard, la procession plotinienne P.U.F. 1955, p. 51: «La religion de Plotin est la reconnaissance de la présence divine et l'aspiration à y participer davantage. Elle exclut toute angoisse de salut». cf. aussi p. 65.

2) Cf. V 5 2; III 7 7.

parce qu' il n' y a en lui aucune altérité; nous lui sommes présents quand nous n' avons plus, nous-mêmes, aucune altérité». Le processus est en premier lieu commandé par l' idée de détourner l' âme des éléments qui causent son inauthenticité; l' âme se trouve altérée, extériorisée par les facteurs suivants:

*Le sensible*, qui dans l' optique de la procession est admirable, considéré par rapport à la conversion de l' âme à l' Un est caractérisé comme la région de la dissemblance (I 8 13). La liaison avec le sensible-reflet de l' intelligible-fait de l' âme une autre qu' elle-même et que tout (II 4 13). L' attachement au corps affaiblit l' âme, la valeur s' inscrivant dans la capacité d' être dans le tout; il lui fait subir le mal, le vice, la souffrance, le chagrin, le désir et tous les maux (IV 8 3). Pour le mystique, l' âme n' est pas la forme ou l' entéléchie du corps (IV 2 1), elle en est essentiellement séparable; l' essence de l' homme réside dans la partie suprasensible de l' âme par laquelle on communique avec le divin. C' est lorsque l' âme peut chanter sans instrument qu' elle est réellement une <sup>1</sup>. D' autre part, la sensation est, selon Plotin, une pensée dégradée (VI 7 7) qui n' apporte aucune certitude véritable: «Voilà des objets de la sensation qui paraissent porter témoignage sur eux-mêmes avec la plus grande évidence: pourtant on en doute puisqu' on se demande s' ils n' ont pas une existence apparente, consistant non dans des réalités, mais dans les affections des sens» (V 5 1).

*La conscience* est, chez Plotin, un autre élément d' extériorité: supposant toujours une dualité, elle est ce qui prive l' âme de son unité: «La réalité de la sagesse est dans une essence ou plutôt dans l' essence même de l' être; l' activité de cette essence n' est pas anéantie dans le sommeil ou dans l' absence de conscience... l' activité de cette essence est elle-même dans le sage, c' est une activité qui ne connaît pas le sommeil; même en cet état le sage comme tel agit toujours; cependant cette activité lui est cachée, non pas à lui tout entier, mais à une partie de lui-même» (I 4 9). C' est donc la suractivité du sage, du mystique qui ne nuit pas à l' intériorité de l' âme. L' activité comme *praxis* est repoussée par Plotin: l' action est pour lui une pensée affaiblie, une ombre de la contemplation et de la raison. L' actif est tourné vers quelque chose d' autre, non pas vers lui-même (IV 4 43); en cet état ce n' est ni le fond de l' être ni la raison qui poussent à agir; le principe de l' action appartient aux puissances irrationnelles et les prémisses à la passion (IV 4 44). L' action est liée à l' altérité. C' est le passage du non-être à l' être; elle est la relation d' un agent et d' un patient; elle scinde l' homme en deux—sujet et objet—et puisqu' elle comprend deux termes elle marche contre l' unité et la liberté. La liberté se ramène non pas «au fait d' agir, en son aspect extérieur, mais à un acte intérieur, à une pensée et à une contempla-

---

1) Pour l' image v. E. Bréhier, *Images plotiniennes et bergsoniennes*, Les Etudes Bergsoniennes, II, P.U.F. 1949, p. 109.

tion de la vertu elle-même» (VI 8 6). Les actions sociales et politiques sont condamnées (VI 6 1; IV 4 44; VI 9 7), car elles forcent vers l'extérieur.

De même que l'action, *la vertu* appartient au régime de l'hétéronomie de l'âme; la vertu a son sens par rapport au vice: «L'impérialisme éthique entretient à son insu le dualisme dramatique qui est sa raison d'être»<sup>1</sup>. La moralité implique nécessairement l'extrincésisme. L'exercice des vertus pousse l'âme dans l'engrenage de l'altérité: on est vertueux en contrariant des éléments du dehors. Plotin n'indentifie pas, comme le feront d'autres penseurs religieux—Saint Augustin p. ex. et Malebranche—le problème moral avec le problème religieux; ceci est dû à la connexion entre la nature du Premier et la méthode de l'atteindre; le Premier transcende la moralité (I 2 3) par sa simplicité métaphysique; la moralité n'est donc pas surnaturelle. Ajoutons ici que ni le renoncement à l'égoïsme, l'humble soumission à Dieu—disposition indispensable à toute âme chrétienne se préparant à s'unir à Dieu—ne nous fait, selon Plotin, ressembler au Premier.

C'est dans les intelligibles—le niveau le plus intériorisé par rapport à l'âme—qu'il y a pas de vice; les intelligibles sont bons par eux-mêmes (VI 7 19). L'esprit est au-delà de l'antagonisme du bien et du mal. Dans le plan métaphysique il n'y a pas de conflit: «Il n'y a de vertu en l'esprit ni dans le principe qui est au-delà» (I 2 3). «Les maux sont ici-bas, où il n'y a qu'une trace de vie et d'intelligence» (VI 7 15,8). La vertu se situe donc au niveau de l'âme; le mal pour l'âme consiste dans son mélange avec les êtres inférieurs (I 2 4). Cette conception du mal distingue le plotinisme du christianisme: chez Plotin le péché n'est pas la révolte de l'esprit, mais une déficience d'unité—comme chez Platon l'oubli et chez Leibniz la carence d'être—une dégradation qui fait comparaître l'âme au tribunal de l'unité; le péché est le détournement à l'unité. A la rédemption chrétienne correspond donc chez Plotin l'idée de l'involution: on est exempt de péché à mesure qu'il y a moins d'exode de l'âme, à mesure que l'on devient extérieur au reste et intérieur à soi-même.

La sagesse est plus près du Principe que l'effort moral; on a plus besoin de sérénité et de lucidité que de pratique éthique. La vertu ne peut être qu'un premier degré dans l'échelle ascensionnelle vers l'unité. Elle est prophéteutique; elle n'est essentielle qu'autant qu'elle se change en intelligence: «δι' ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτὸ» (VI 9 11).

C'est donc à la purification que débouche le flux de la religiosité plotinienne. La purification—telle que Platon l'a déjà conçue—s'oppose aux procédés chrétiens de la lutte morale, du repentir et de l'expiation. Cette purification consiste dans l'affranchissement—ἀπαλλαγῆ—de l'âme de tous les facteurs qui l'attachent à la vie ici-bas, de toutes les réalités inférieures

---

1) Trouillard, La purification plotinienne, P.U.F. 1955, p. 188-189.

qui la contamination, de sorte que son passage au niveau ontologique supérieur et, par conséquent, son salut, deviennent possibles (I 2 6).

Ce déplacement métaphysique et non pas spatial (V 1 10; VI 5 12), qui consiste—par la séparation de l'âme et du corps—dans le passage de l'âme à son rang transcendant, est réalisé par le rejet de la *mémoire*. La mémoire est liée à la temporalité <sup>1</sup>. En plus elle surcharge l'âme d'éléments extérieurs et inférieurs (IV 4 4). Plus l'âme veut s'élancer vers les réalités supérieures, plus elle oublie; à moins que toute sa vie ici—bas n'ait été telle qu'elle n'ait que des souvenirs précieux. «Car, il est bon, dès ici-bas, de s'affranchir des soucis des hommes. Il faut donc les oublier. En ce sens il est vrai de dire que l'âme bonne est oublieuse. Elle s'enfuit hors du multiple et réduit le multiple à l'un» (IV 3 32). Là où l'âme coïncide avec l'intelligence par la contemplation, la mémoire n'existe plus (IV 3 25). L'âme qui contemple ne se souvient plus, elle pense; chaque essence lui est présente (IV 4 2). Plotin remarque ici que les anciens qui ont appliqué à cet état les noms de mémoire et de réminiscence (IV 3 25) avaient tort, la mémoire fonctionnant là où nous ne connaissons pas par intuition (IV 4 5).

A la pratique des vertus, qui consiste dans l'attaque du mal de manière délibérée, Plotin oppose la fuite et l'oubli du mal, la négativité totale, condition de la vraie perfection. L'oubli a une fonction involutive; il convertit l'émigration de l'âme en immigration dans son intimité originelle. Mais, Plotin ne conçoit pas la fuite, dans laquelle consiste son idéal ascétique comme l'anéantissement volontaire du corps.

L'essentiel est de chanter sans instrument (I 4 16). Mais, s'il ne faut pas s'attacher à esclavage du corps, le précepte d'austerité de la vie ne vise pas à priver le corps du nécessaire (I 2 5)—sans que cela soit l'équilibre platonicien entre le physique et le spirituel—car il en résulterait l'apparition des exigences corporelles renforcées. Il s'agit de savoir que la présence de la raison suffit (*ἀρκεῖ ..παρὸν ὁ λόγος*). Le suicide est déconseillé (Porphyre, Vie de Plotin 11), malgré la conception du corps comme mal (I 8 14), comme boue, gangue et brouillard (III 6 5). Le processus purgatoire ne consiste pas dans le seul divorce à la matière. Comme chez Platon, ce n'est pas le corps en lui-même qui est un mal, mais en tant qu'adhérent à une âme, en tant qu'affection de l'âme. Plotin parle d'un éveil, qu'il considère comme une évasion du moi (IV 8 1).

Les philosophes présocratiques ont conçu la mort comme le retour de l'individuel au fond primitif, à la terre selon Xénophane, au feu selon Héraclite. Plotin, suivant Platon, transpose l'idée de la mort physique à l'idée de la mort d'ordre spirituel, hyperphysique, de la mort «philosophique» enregi-

---

1) C'est là que réside la différence entre le plotinisme et la durée bergsonienne; v. à ce sujet Mossé—Bastide, o. c., p. 84.

strée en termes empruntés au langage des mystères. Il faut purifier l'âme; comment peut-on renoncer à son commerce avec le corps? En méprisant la vie ici-bas (*ἀτιμάσας* VI 7 15) qui flétrit la pureté de l'âme (V 1 12). Il ne s'agit pas de renoncer à tel ou tel objet, mais à une optique, à un système de valeurs, aux jugements formés lorsque l'âme sympathise avec le corps.

## 2. LA VIE INTELLECTUELLE DE L'ÂME

La purification chez Plotin consiste dans l'absence de penchants vers le corps <sup>1</sup>, même en imagination, dans un changement de regard (I 6 8), dans la chasse aux croyances imposées du dehors (III 6 5), la concentration dans l'âme supérieure (V 1 10). En peu de mots, elle se réalise par le choix de la vie intellectuelle. L'homme sensible est le reflet de l'homme intelligible (VI 7 5), le degré inférieur ou l'image de l'homme supérieur. Affranchie et dépouillée <sup>2</sup> des attaches du corps, l'âme coïncide avec l'intelligence. Et c'est alors que commence pour elle la vie intense de la pensée, l'activité la plus féconde. Le plotinisme, comme nous l'avons déjà remarqué, est un biologie d'ordre intelligible. Tout y est expression noétique <sup>3</sup>; toute vie est une pensée; tout est pensée à quelque degré (III 8 8), car tout est vie (VI 7 9 à 13). L'acte libre est la contemplation; il jaillit de l'essence de l'âme (*ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς*) et finit en elle (III 1 9). La contemplation, on le sait déjà, ne se fait pas au profit de la vie en cité. Il n'y a pas chez Plotin de rapport entre la *θεωρία* et la *πραξις*, le but de la contemplation étant l'intériorisation de l'âme et l'action s'insérant au régime de la complexité et de l'extériorité.

L'âme est dans son intimité lorsqu'elle coïncide avec l'intelligence. Par nature l'intelligence est l'hypostase de l'universel: l'intelligence—ou être—constitue le monde véritable ou premier, monde inétendu que la division n'affaiblit pas; il ne lui manque rien en aucune de ses parties (IV 2 1). L'intelligence est l'hypostase de la lumière. Tout y est principe (*ἐκάστου ἡ ἀρχὴ ἐκεῖ* V 7 1) et fin à la fois: «Tout y est partout, tout est tout, chacun est tout; la splendeur est sans bornes» (V 8 4). «Le *νοῦς* plotinien», écrit Mos-

---

1) C'est notre genre d'activité qui nous fixe dans le corps ou qui nous en détache. Plotin formule expressément cette idée: *Ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ* (VI 7 6). Selon le maître de Plotin (Porphyre, Vie de Plotin 3) Ammonios Sakkas l'âme n'a pas de résidence dans l'espace; si elle s'attache au corps elle est dans le corps; si elle s'attache à l'intelligence elle est en elle (Nemesii, *Episcopi Emesini de natura hominis*, P.G., 59, col. 600).

2) Pour les images de la purification comme dépouillement v.I 6 7 et 9; IV 7 10.

3) cf. III 4 3: *ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός*. Sur la fonction unifiante du *νοῦς* et le rapport entre Spinoza et Plotin v. Bréhier, *Néoplatonisme et spinozisme*, Travaux du II<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Lyon 1939; cf. Trouillard, *La purification plotinienne*, p. 79.

sé-Bastide 1, «réunit toutes les idées individuelles, embrasse non seulement leur ensemble, mais encore tout ce que renferme chacune d'elles; il est «infiniment infini» comme l'entendement de Dieu chez Spinoza».

La compénétration parfaite de toutes les parties dans le tout au niveau de la seconde hypostase (V 9 10), la solidarité des concepts et des esprits, l'interdépendance universelle permet au dialecticien de voir transparaître le tout dans chaque partie et d'intégrer ainsi son âme au tout. «Si l'âme connaît les différents êtres, c'est qu'elle est ces êtres eux-mêmes en quelque sorte., quand elle passe de la puissance à l'acte» (IV 6 3). «Dans la participation à la vraie science, nous sommes les êtres, nous ne les recevons pas en nous, mais nous sommes en eux» (VI 5 7). L'être élevé à l'intelligible comprend l'univers en se voyant, se comprend en voyant l'univers (IV 4 2). Physique, mathématiques (VI 5 5, VI 8 18, VI 6 17), dialectique sont des moyens de saisir l'unité et de réussir l'intégration de l'âme au tout. La physique devient en réalité étude de l'incorporel (VI 4 7), une méthaphysique et les mathématiques et la dialectique visent la pensée totale. Dans un texte, Plotin, se souvenant des genres du Sophiste, réunit le double processus de la division et de la synthèse et conclut à la perfection et la plénitude de l'être: «Quiconque a vu d'ensemble cette puissance à multiples faces l'appelle substance... mouvement en tant qu'elle voit la vie qui est en elle, repos en tant qu'elle reste

---

1) o. c., p. 29; cf. aussi p. 105. La problématique de l'un et du multiple trouve chez Plotin sa solution conciliatrice dans l'intelligence (VI 4 4): «La vie qui a reçu une limite est l'intelligence; en quoi consiste sa multiplicité? En une multiplicité d'intelligences. Tout est donc intelligence» (πάντα... νόες VI 7 17). Il y a l'intelligence universelle et les intelligences particulières. Dans la seconde hypostase sont enveloppées réciproquement la multiplicité ordonnée des intelligibles et toutes les intelligences, sans idée de juxtaposition dans l'espace (VI 7 15); c'est ce qui fait l'unité multiple de l'intelligence. L'objet connu est lié substantiellement au sujet connaissant. La νόησις est assimilée au νοῦς; l'acte de contempler et l'objet contemplé ne font qu'un (III 8 8). Plotin reprend la formule de Parménide «être et penser, c'est une chose et la même». D'autre part, c'est l'être totalement être de Platon (Sophiste 248 e παντελῶς ὄν), l'intelligence comme région de la vie complète, qu'inspire à Plotin la conception de cette vie multiple, première et une, vie pure qui comprend toutes les vies (VI 7 15), vie parfaite et partout égale (VI 7 9, 28-46). Pour Plotin rien n'existe dans le sensible qu'il ne fût d'abord dans l'intelligible; la variété de diversités spécifiques au niveau de la seconde hypostase n'implique pas l'idée de l'infériorité, mais l'idée de l'égalité pareille à celle que l'on constate p. ex. entre la vertu et ses espèces. L'intelligence est active, donc il y a en elle le passage du même à l'autre; elle se diversifie, se spécifie, devient multiple (VI 7 15). L'intelligence est la même chose que les êtres; elle les contient tous en elle, non comme en un lieu, mais parce qu'elle se contient elle-même et qu'elle est pour eux une unité: «Là-bas, les êtres sont ensemble et cependant séparés... l'intelligence est tout à la fois sans être tout à la fois, parce que chaque être est une force particulière» (V 9 6). L'unité multiple, qu'est la seconde hypostase, n'est donc pas un mixte comme l'idée platonicienne de la période de révision critique; c'est l'unité indivisible de l'acte d'intellection.



dans le même état, altérité et aussi identité, en tant que les êtres intelligibles, pris ensemble, forment une unité. Puis, inversement, il réunit toutes ces puissances en une unité, de manière que leur ensemble est doué d'une vie unique; il rassemble l'altérité, l'acte incessant, l'identité sans différence, la pensée et la vie...» (III 7 3).

En conclusion, l'âme est vraiment pure, au plus profond d'elle-même et à la fois à sa plénitude, lorsqu'elle vit unie à la seconde hypostase. L'autoconnaissance plotinienne n'ayant pas le caractère moral du précepte socratique—mais un sens qui embrasse tous les domaines—l'activité réflexive a une fonction salutaire.

### 3. LE DEPASSEMENT DE L'INTELLECTUALITÉ

Souvent Plotin affirme l'importance et le rôle préparatoire de l'intellectualité: on ne peut devenir dieu qu'autant qu'on est conduit par l'intelligence (VI 7 15; VI 7 35; II 9 9). On est d'abord libérable par l'intelligence (V 3 8). Mais, l'intelligence apporte à l'âme la connaissance, et la connaissance est toujours participation (VI 4 11), établissement des rapports. Si l'Un est toujours présent dans l'intelligence, en générateur de la pensée, l'intelligence, la sagesse, la contemplation, le travail intense et intime de la pensée ne sont pas appropriés à atteindre le Premier. Le Principe suprême étant l'infini d'immensité, transcendant l'essence, ne peut pas être conçu par l'entendement fini par lequel on saisit des essences<sup>1</sup>. Aristote a soutenu qu'il n'y aurait pas de science de l'être si l'être était infini (Physique 189 a 13; Pl. Enn. VI 1 1). Le déploiement de l'intellect s'effectue donc dans le domaine de l'être. L'Un, qui transcende l'être, transcende aussi la science. Le processus de la pensée consiste dans la coexistence du sujet et de l'objet. Mais, le Dieu de Plotin n'est pas l'énergie intense de la pensée qui se pense. Il est sujet. Le Premier est «Un», la pensée n'est pas une. L'Un qui transcende l'essence, transcende aussi la pensée, l'essence étant là où est la pensée (VI 7 41). L'Absolu, en tant qu'Un, est intemporel et échappe à la pensée. On sait déjà que Plotin indentifie l'être à la pensée et à l'intelligence (VI 7 40) dans son interprétation de Platon (Rép. 509 b et Sophiste 254 d). Transcendant, absolu, et indéterminé par plénitude, l'Un est donc incompréhensible, inaccessible à la pensée comme le non-être de Parménide et l'un de la première hypothèse du Parménide de Platon. La conclusion est qu'il n'y a de l'Un «ni formule, ni sensation, ni science»; l'expression reprend la phrase du Parménide (142 a): «οὔτε λόγος, οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη.»

Par l'intelligence, dit Plotin, le Bien vient dans l'âme non pas tel qu'il est, mais tel qu'elle peut le recevoir (VI 7 15). La pensée ne peut être qu'

---

1) Cf. Malebranche, Entret. Métaph. II 6.

une tendance vers le Bien, un mouvement (V 6 5), vers ce qui est d' une majestueuse immobilité.

On pourrait dire que la connaissance intellectuelle est une connaissance finie de l' infini; cette expérience n' éclaire pas sur l' infini; le mystère persiste. Plotin comprend la déclaration de Platon que l' Un est «la plus grande des sciences» (Rép. 504 e μέγιστον μάθημα) comme désignant la connaissance qui précède la vision du Bien (VI 7 36). «Nous sommes instruits», dit-il, «par des analogies, des négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendante». Ces trois voies montrent que la nature propre de l' Un n' est pas atteinte par le raisonnement. Le raisonnement, recourant à l' analogie au degré suprême, à la négativité, à l' efficacité de l' Un, cerne l' Un de façon extrinsèque. L' Un, en lui-même, n' est pas conceptualisable.

Certes, le bonheur <sup>1</sup> que connaît l' âme contemplative est grand, mais il ne peut pas être une satisfaction définitive. Il y a dans l' intelligible une altérité (II 4 5), une spécialisation (VI 7 9), qui n' est pas contraire à la nature (VI 7 7), mais qui empêche la délivrance totale. La connexion entre la nature de l' Un et la méthode de l' atteindre place le processus noétique entre la sensation et l' union, l' intelligence étant médiatrice entre l' Un et l' âme. L' intelligence n' étant pas l' Un, toute détermination intellectuelle ne pénètre pas l' «adyton» du Principe. La négation de l' essence dans l' Un impose l' annulation de l' essence dans le dernier terme du processus spirituel. On pourrait peut-être employer ici des termes bergsoniens et dire que le νοῦς qui, par rapport à l' âme, est une vérité éclairante, n' est, par rapport à l' Un, qu' une vérité éclairée. C' est l' impérialisme ontologique, la nature de l' Absolu, qui exige le dépouillement de l' instrument intellectuel. «Il faut», écrit Plotin, «brouiller et effacer les contours distincts de l' intelligence» (VI 7 35; cf. V 3 14).

Après l' activité intellective <sup>2</sup> c' est donc la nescience <sup>3</sup>—qui n' est pas ignorance, autant que la simplicité n' est pas pauvreté—l' oubli purificateur, qui rendent l' âme capable d' accueillir son hôte recherché. Ce retranchement de l' intelligible (V 5 6) est un nouveau changement d' optique, une nouvelle

---

1) Ce bonheur va jusqu' à épouser l' indifférence à l' égard de la malchance d' autrui. Cloîtré dans sa béatitude, le sage contemplateur n' est pas ému par la perte de ses proches ou de ses parents (I 4 4); la sottise, la chance ou les misères des autres n' altèrent pas son bonheur (I 4 7). Tout ce que nous savons, par Porphyre, sur l' activité bienfaisante à laquelle Plotin s' est donné, nous incite à voir ici une valorisation du bonheur contemplatif—sa supériorité sur tout incident de la vie—plutôt qu' une position égoïste ou antisociale.

2) cf. VI 9 11, VI 7 35: tout le processus est indispensable, mais propédeutique. C' est ce que montre Plotin par la parabole d' un visiteur de palais qui admire tous les détails, mais qui, à la vision du maître, oublie tout; cf. aussi V 5 3.

3) La pensée est le reflet de la diversité des êtres; or, en cet état l' âme ne pense même pas Dieu, parce qu' elle ne pense pas du tout (VI 7 35).

manière de voir. L' esprit n' est pas ainsi anéanti pour que le salut de l' âme devienne possible, il est dépassé (VI 7 36). Le changement s' effectue non pas sur des ruines, mais par la transcendance. C' est cette nouvelle étape qui préserve la doctrine plotinienne du solipsisme.

#### 4. LE PROCESSUS SENTIMENTAL

Le troisième moment de l' acheminement de l' âme vers l' Un est un processus sentimental par lequel s' effectue la mutation de la contemplation en vision. «Enfuyons-nous», recommande Plotin, «dans notre chère patrie... Il faut cesser de regarder, et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre» (I 6 8). L' intellectualité se transforme en atteinte supra-logique (VI 8 16 *ὑπερλόγησις*) par l' intermédiaire de l' amour.

L' amour, chez Plotin, a un double caractère; il est l' aspect de l' infériorité d' un être à l'égard de la nature désirée, un manque, une réminiscence de l' Eros platonicien (Banquet 204 a); il est aussi le moyen d' y remédier en s' élevant et en se rattachant au supérieur. En effet, il y a chez Plotin un Eros de l' âme d' en haut qui est un Dieu et l' Eros de l' âme mélangée à la matière qui est un démon (III 5 4). A cette conception dichotomique de l' amour—anticipation en quelque sorte de la distinction bergsonienne en émotion infraintellectuelle et sensibilité supraintellectuelle, génératrice d' idées—s' ajoute une sorte de sentiment consubstantiel au Premier, d' un sentiment dont la valeur est essentiellement métaphysique <sup>1</sup>.

L' amour que ressent l' âme pour le Bien est sans limites, puisque l' Un lui-même, est sans limites (VI 7 32). Au niveau toujours de la conversion, dès que l' âme s' enflamme d' amour pour le Bien, dès qu' elle est transportée par l' aiguillon du désir (VI 7 22), elle écarte toute forme, même la forme intelligible, qui était en elle (VI 7 34, VI 7 35). Si l' on pouvait s' interroger sur la possibilité, pour l' âme, de passer du déterminé à l' indéterminé—puisque l' âme tend habituellement à ce qui est concret (VI 9 3)—on répondrait que le dépassement de la forme est chez Plotin en rapport avec sa théorie expressionniste, son esthétique de l' informe, et sa théorie illusionniste de l' amour. L' intériorisation de l' objet au niveau de l' intelligence raisonnée se transpose en abandon de tout objet dans l' intelligence aimante: «Hors

---

1) Au niveau de la procession l' amour, conçu comme désir, anticipe la pensée, précède l' intelligence: «Lorsque l' intelligence regarde vers le Bien... elle n' est pas encore intelligence et sa vision n' est pas une pensée intellectuelle. Ou plutôt, il ne faut pas dire qu' elle le voit; elle vit, orientée vers lui; elle se suspend à lui, elle se tourne vers lui» (VI 7 16). L' amour n' est pas science, mais prescience: «Quand l' intelligence tend vers le principe, elle n' est point encore une intelligence, mais une vision qui n' a pas encore d' objet... Elle désireait une chose dont elle avait une vague représentation.. dont elle possédait une vague esquisse» (V 3 11; cf. V. 5 12).

d' elle-même, enivrée de nectar, elle devient intelligence aimante en se simplifiant» (VI 7 35). L' âme, passionnée pour ce qu' elle voit à présent auprès d' elle, s' élève, vers son objet plus haut» (VI 7 22). L' Eros, précise Plotin, n' est que «l' intermédiaire entre celui qui désire et l' objet désiré; il est pour l' «l' amant l' oeil qui lui permet de voir son aimé; de lui-même il court au-devant de l' aimé, il se remplit de cette vision, avant même d' avoir donné à l' amant la faculté de voir par son organe. Il est le premier à voir: mais il ne voit pas comme l' amant; car l' objet de la vision se fixe dans l' amant; lui, il jouit du caractère du beau qui le touche en passant» (III 5 2). Au niveau des intelligibles la beauté est informe. Plotin suit ici Platon qui décrit l' idée comme une «réalité sans couleur, sans figure, intangible». (Phèdre 247 e). Pour Plotin une essence est d' autant plus belle qu' elle est dépouillée de forme (VI 7 33). Certes, le monde intelligible n' est pas privé de forme qu' en tant qu' il est l' hypostase où toute essence reflète toutes les autres, où tout est transparent. Mais l' âme amoureuse ne s' arrête pas à la seconde hypostase. Son idéal n' est pas limitatif. L' âme, devenue intelligence aimante (VI 7 35), cherche plus haut, vers la réalité qui donne la forme. Pour justifier cet amour de l' informe, Plotin recourt à l' exemplarisme dont il trouve les matériaux dans la vie érotique des humains: les amants, selon lui (VI 7 33), ne s' aiment pas encore, tant qu' ils tiennent à l' aspect visible. Après s' être fait dans leur âme une image invisible, spirituelle, l' amour éclot. Car la beauté est une apparence, rien qu' un appel pour la recherche du Bien réel. Les amoureux, écrit Plotin, «se font à eux-mêmes, dans leur âme indivisible, une image invisible; alors l' amour naît» (ibid.). Déjà Platon, dans le Phèdre (255 d), remarque que l' aimé, sans se rendre compte, c' est lui-même qu' il voit dans son amant. Mais, chez Plotin, c' est l' insuffisance de la beauté qui pousse les amants à chercher une autre: «Dès le début, ils sentaient bien que cette lueur effacée qu' ils voyaient leur donnait le désir de la pleine lumière» (ibid.). Le sentiment érotique consiste donc dans la transfiguration de son objet. Ici on pourrait peut-être objecter que les amoureux cherchent à se voir, à se contacter. Plotin répond que cette recherche vise à la fécondation de l' image. C' est cet illusionnisme de l' amour qui est transposé dans la recherche amoureuse de l' Un.

Ce sentiment érotique est fortement teinté de platonisme; c' est un flux de comparaisons (VI 7 31), d' images dynamiques <sup>1</sup>: l' artiste<sup>2</sup>, le poète l' emporte sur le philosophe comme chez Platon, maître en matière d' éloges sur l' amour. L' âme qui le peut, dit Plotin, tourne vers l' Un; elle essaie de le contempler et elle est dans une stupeur joyeuse. Elle est consumée de désir comme les amants qui, devant le portrait de l' aimé, cherchent à voir l' aimé

1) cf. Bréhier, o. c., p. 113.

2) cf. Albert Camus, Entre Plotin et saint Augustin II, pp. 1270-72,

lui-même. Les amants s'efforcent de ressembler à leurs aimés, la ressemblance consistant dans la tempérance et la vertu. L'âme, agitée par l'amour-son ressort renonce au concret et au réseau de l'intelligible (VI 7 34); elle se prépare à se faire aussi semblable que possible au Premier, à imiter, comme dirait Saint Paul, son père céleste. Mais, si l'âme aime le Bien, c'est par l'influence qu'elle reçoit de là-haut; c'est par l'initiative de l'Un que l'amour vient en elle (VI 7 31, 18). Puisque le principe de l'intelligence est l'Un, et que c'est de lui que l'intelligence tient la puissance d'engender (VI 7 15), c'est par l'Un qu'elle est orientée à lui. La motion est celle du principe suprême<sup>1</sup>. «Accueillant en elle l'irradiation d'en haut, l'âme est soulevée, elle est agitée de transports bacchiques, elle est traversée de stimulation, l'amour naît en elle» (VI 7 22). Le sentiment érotique est donc pour l'âme un élan originaire, ontogénique (VI 9 9: *ἔρωσ ὁ τῆς ψυχῆς ὁ σύμφυτος*).

D'autre part, selon Plotin, celui qui possède cet amour n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas<sup>2</sup>. L'homme ne pouvant pas tout seul coïncider avec l'Un, le panthéisme est par conséquent, de ce point de vue, rejeté.

Du même coup, cette esthétique dispensée de toute dialectique du Beau (VI 7 22; III 5 1) sépare le plotinisme du platonisme. Le Beau, selon Plotin, tire sa splendeur de l'Un—de la beauté-archétype—d'où il émane (VI 7 31). L'antériorité ontologique et axiologique n'appartient pas au Beau, mais au Vrai. L'âme n'est pas amoureuse du Beau pour lui-même, mais pour son générateur: dans cette esthétique métaphysique, c'est la majesté de l'Un que l'impératif du sentiment érotique honore.

---

1) cf. aussi VI 9 4; VI 7 34; V 1 7. D'ailleurs, c'est une pensée constante chez Plotin que le degré inférieur s'explique par le degré supérieur. Dans cette hiérarchie ascendante, où chaque réalité est un nouveau degré de perfection (VI 7 25), l'ordre supérieur est le bien qui comporte les lois et les règles de l'inférieur. En V 2 2 Plotin dit: «Chaque chose devient identique à son guide, tant qu'elle suit son guide». La transcendance n'est pas une échelle d'extrémité: suivre chaque fois le principe supérieur ne doit pas être compris par rapport à l'espace; on ne suit pas un autre, mais son maître intérieur; on pénètre au plus profond de soi-même (VI 8 18).

2) L'amour intime n'a pas besoin du beau sensible; cette flèche, qui part de l'âme à l'Un, a son point de départ dans le dédain des beautés de l'univers sensible, dans le rejet de tout ce qui est incarné dans le corps, dans l'affranchissement de l'esclavage de l'autre (*ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε* VI 9 11). Le mépris de l'ascète apparaît dans un couplet de termes qui font un jeu de mots; *ὑπεροψία—ὄποψία*; l'ici-bas, on le regarde de haut, on le méprise, ou on le regarde en dessous; les choses sensibles, elles-mêmes, ne sont pas vues. La négativité à l'égard du sensible (cf. I 6 9) impropre et périssable—devient une condamnation sans pitié dans cette considération du corps comme un borborygme qui salit et fait disparaître le beau.

## ΠΕΡΙΛΗΨΙΣ

### Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΑΝΥΨΩΣΙΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΕΙΣ ΤΟ ΕΝ ΠΑΡΑ ΠΛΩΤΙΝΩ

Ἡ μελέτη ἀφορᾷ εἰς τὸν ἕτερον, ἐκτὸς τῆς αἰτιότητος, δυναμισμὸν τῆς Πλωτινείου σκέψεως, τὸν δυναμισμὸν τῆς ἀναγωγῆς τῆς ψυχῆς εἰς τὸ Ἕν. Ἡ συγγραφεὺς ἀφορμᾶται ἐκ τῆς θεμελιώδους, παρὰ Πλωτίνω, ιδέας τῆς συναρτήσεως ἐπιπέδων τοῦ πραγματικοῦ καὶ συνειδησιακῶν καταστάσεων.

Διορίζεται κατ' ἀρχὴν ἡ φύσις τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἐξ ἧς πηγάζει ἡ ὄντολογικὴ καὶ ἠθικὴ ἀναγκαιότης τῆς βαθμιαίας ἀνυψώσεως καὶ ἐπανόδου τῆς ψυχῆς εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς, ἧτοι ἡ σχέσις μεθοδολογίας, μεταφυσικῆς καὶ ψυχολογίας πρὸς τὰς ὄντολογικὰς θεωρίας τοῦ Πλωτίνου.

Ἡ ἐπάνοδος, ὡς οὐσιαστικῶς βαθμιαία ἐσωστρέφεια, πραγματοποιεῖται διὰ τῆς ὑπερβάσεως τῶν ἄλλοτρίων πρὸς τὴν ψυχὴν στοιχείων, αἰσθητοῦ, συνειδήσεως, πράξεως, ἀρετῆς, μνήμης. Ἡ ἀνάλυσις τῶν ἀνωτέρω παραγόντων τῆς ἐξωτερικεύσεως τῆς ψυχῆς ἐπιτρέπει καὶ τὸν καθορισμὸν τοῦ περιχομένου ὀρισμένων ἐννοιῶν, ὡς π.χ., ἁμαρτίας, λήθης, καθάρσεως—ἐνδιπλώσεως, θανάτου.

Ἐξ ἄλλου, ἐν τῇ ἐξετάσει τοῦ νοητικοῦ βίου τῆς ψυχῆς, ὡς βίου τοῦ αὐτεξουσίου αὐτῆς, καθορίζεται καὶ ὁ χαρακτήρ τῆς πλωτινείου θεωρίας τῆς αὐτογνωσίας.

Μετὰ τὴν ἀνάλυσιν τῆς ὄντολογικοῦ χαρακτῆρος ἐπιταγῆς τῆς ὑπερβάσεως τῆς Νοήσεως καθορίζεται ἡ κατὰ Πλωτίνον ἔννοια τοῦ Ἔρωτος. Ἐπισημαίνεται τὸ διττὸν εἶδος τοῦ Ἔρωτος—ὡς ιδέα πρόδρομος τῆς μπερξονικῆς διακρίσεως δύο εἰδῶν ἐρωτικῆς συγκινήσεως—ὁ ἄπειρος, ἐμπρεσσιονιστικὸς, ὄντογενετικὸς χαρακτήρ αὐτοῦ καὶ ἡ σχέσις κατηγορικῆς προστακτικῆς τοῦ συναισθήματος καὶ μεταφυσικῆς αἰσθητικῆς.