

## IN MEMORIAM

François-Joseph Thonnard

1896 - 1974

*Nous avons le pénible devoir de faire part à nos amis du décès du Père Thonnard, survenu le 1<sup>er</sup> mai 1974 en Belgique, son pays natal.*

*Il était entré dans la Congrégation des Augustins de l'Assomption en 1918. Il enseigna longtemps la philosophie et l'histoire de la philosophie et fit bénéficier quantité d'étudiants de son savoir, en publiant le Précis d'histoire de la philosophie (1937), les Extraits des grands philosophes (1946), et le Précis de philosophie (1950), plusieurs fois édités et traduits.*

*Membre de l'Institut des Études Augustiniennes, il a publié les volumes 6 (De magistro, De libero arbitrio, 1941) et 7 (De musica, 1947) de la Bibliothèque Augustinienne, et collaboré à plusieurs autres ouvrages de cette collection, notamment l'édition de la Cité de Dieu et des traités antipélagiens. Il a écrit de nombreux articles sur la philosophie augustinienne et sa postérité, ainsi que sur la théologie augustinienne de la grâce. Il est aussi l'auteur d'un Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin (1959).*

*Il avait deux maîtres, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, et communiait au « sens du mystère qu'ils possèdent l'un et l'autre éminemment », comme il l'écrivait à la fin de son dernier article (La notion de liberté en philosophie augustinienne — Revue des études augustinienne, 16, 1970, p. 270).*

## Raison et mystique chez Plotin

C'est le problème fondamental du plotinisme. Je lui avais consacré une brève étude dans la *Revue philosophique de Louvain* d'Août 1961, sous le titre « Valeur critique de la mystique plotinienne ». Une conférence faite à l'U.E.R. de philosophie de l'Université de Lille III, le 5 décembre 1973, a été l'occasion de remettre l'ouvrage sur le métier. On trouvera ici une rédaction abrégée de cette causerie.

La pire solution serait d'établir un savant dosage qui donnerait à Plotin, par exemple, 49 % de raison et 51 % de mystique, ou inversement. Je voudrais montrer, au contraire, que ces deux fonctions ne sont pas inversement, mais directement proportionnelles, parce qu'elles ne se tiennent pas sur le même plan et donc ne « s'entremêchent » d'aucune façon. En sorte que l'auteur des *Ennéades* peut être intégralement mystique et intégralement critique à la fois. C'est même sans doute parce qu'il est intégralement mystique qu'il conduit si loin la dialectique dans cette interprétation du *Parménide* qui est le cœur de sa pensée comme du néoplatonisme tout entier.

Je suivrai l'édition Henry-Schwyzler des *Ennéades*, maintenant achevée, qui s'écarte parfois de l'édition Bréhier.

### I

En quel sens Plotin est-il mystique ? Ce terme a reçu, en effet, les interprétations les plus diverses. Décrié au XIX<sup>e</sup> siècle, où il stigmatisait le fanatisme irrationnel, exalté au XX<sup>e</sup> pour signifier tout engagement fervent (on a parlé de « mystique de la production » et de « mystique de la terre »), employé dans le grec moderne pour qualifier tout ce qui est secret (comme un vote ou une pochette-surprise).

Dans la perspective plotinienne, nous l'emploierons pour signifier que ni l'intelligible ni la plus pure contemplation ne sont le Bien souverain et

ne doivent arrêter l'essor de l'esprit, mais qu'ils sont suspendus à une présence supérieure à l'ordre noétique et génératrice de cet ordre. C'est l'affirmation non seulement d'un au-delà de la conscience, mais aussi d'un au-delà de l'intuition et de l'être.

Cette interprétation audacieuse de Platon distingue nettement le néoplatonisme du moyen platonisme qui le précédait. Elle ne sera pas comprise par saint Augustin ni par ses disciples, mais elle sera retenue par Érigène. Dans les *Ennéades* elle se présente souvent à travers un refus de la Pensée de la pensée d'Aristote comme terme suprême. Des Péripatéticiens Plotin écrit :

« Ceux-là, n'ayant rien trouvé qui ait plus de valeur (que la pensée) 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, 3-7).

La V<sup>e</sup> et la VI<sup>e</sup> *Ennéade* reprennent maintes fois ce problème qui semble être le centre générateur du plotinisme (par exemple V. 3. 10 et 16 ; V. 5. 13 ; VI. 7. 20, 37, 38, 39, 41 ; VI. 8. 12).

« Car la pensée est peut-être un secours accordé à des êtres qui certes sont divins, mais de rang inférieur, et pour ainsi dire un œil donné à des aveugles » (VI. 7. 41, 1-3).

Un traité entier, V. 6., est consacré à ce problème. Porphyre l'a intitulé : « Ce qui est au-delà de l'être ne pense pas ».

Ce qui fait pour Plotin l'imperfection congénitale de la pensée et de l'intelligible (qui sont strictement homogènes et corrélatifs), c'est qu'ils s'écartent nécessairement de l'absolue simplicité. Dès qu'on cherche à agir sur soi-même ou à se penser soi-même, on se divise d'avec soi-même et on fait surgir une altérité ou une distance entre ce qui est vu et ce qui voit.

« Il faut que l'être pensant, dès qu'il pense, consiste en deux termes. Que l'un de ces termes soit extérieur à lui ou qu'ils soient tous les deux dans le même être, la pensée se tiendra toujours nécessairement dans une altérité et une identité » (V. 3. 10, 23-25).

« Le pensant ne peut rester simple, d'autant moins qu'il se pense lui-même, car c'est là se scinder (διχάσει γὰρ αὐτὸ εαυτό), même s'il se recueille dans le silence » (V. 3. 10, 44-45).

J'illustrerais volontiers ces affirmations de Plotin par quelques lignes de Michel Henry, tirées de *L'essence de la manifestation*, I, p. 87.

« L'essence de la présence est l'aliénation. La présence à soi de l'être est une avec sa séparation dans le devenir autre ; elle se constitue dans le dédoublement de l'être, dédoublement dans lequel celui-ci s'apparaît à lui-même et entre ainsi dans la condition phénoménale de la présence. « Toute présence à, dit Sartre, implique dualité, donc séparation ». Et plus loin : « La présence de l'être à soi implique un décollement de

l'être par rapport à soi ». Enfin : « La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation ».

Comme le remarque plus loin Michel Henry, tout cela signifie qu'on ne pense que la relation et dans la relation. La clarté de l'esprit s'achète par une certaine absence. D'où cette oscillation que décrit Plotin dans V. 8. 11, de la coïncidence obscure à la distance consciente. On voudrait cumuler les avantages de l'immédiation et de la lucidité, et on ne peut. Alors on va sans cesse de l'une à l'autre.

Cette coïncidence que Plotin déclare impossible à la pensée et place au-delà de la contemplation, il ne la conçoit nullement comme une pure transcendance. Le transcendant, dit très bien René Arnou, c'est « le dedans du dedans » : (V. 3. 14, 15). L'Un désigne assurément un principe ineffable identique au Bien, mais en même temps un état permanent de l'esprit et de l'âme qui l'enracine immédiatement dans son origine et que Plotin nomme « la source de l'esprit », « la racine de l'âme (VI. 9. 9. 2), « le centre de l'âme » (VI. 9. 8, 10). La transcendance néoplatonicienne n'est jamais extériorité, mais antériorité génératrice, point de départ inépuisable. Si nous aspirons vers l'extase, si c'est « la fin du voyage », c'est parce que nous tendons à refermer le cycle psychique. Il est normal qu'après l'écart de la procession la conversion nous ramène à la « manence » initiale (μονή) de notre propre centre dans le centre universel.

« Il faut qu'un être qui pense saisisse une chose et puis une autre et que ce qui est pensé, puisqu'on le conçoit distinctement, offre de la diversité. Sinon, il n'y a pas pensée, mais un toucher (θίξις) et une sorte de contact ineffable et inintelligible (ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος) antérieur à la pensée (προνοούσα), quand la pensée n'est pas encore née (οὐπω νοῦ γεγονότος) et qu'il y a un toucher sans pensée » (V. 3. 10, 40-44).

Remarquons ces métaphores du toucher que Plotin préfère souvent à celles de la lumière, quand il décrit l'unité prénoétique, et que nous retrouvons dans l'extase finale (VI. 9. 11, 24 ; V. 3. 17, 34). Celle-ci est donc à la fois principe et fin.

« L'âme... engendre des dieux dans le silence par son contact (ἐπαφή) avec l'Un, elle engendre la beauté, elle engendre la justice, elle engendre la vertu. Voilà tout ce que conçoit l'âme fécondée par la divinité (πληρωθεῖσα θεοῦ) et tel est son principe et sa fin (ἀρχὴ καὶ τέλος) » (VI. 9. 9., 18-21).

Si l'extase est un point de départ, on a grand tort d'employer ce mot. Il faudrait dire « enstase », puisqu'il s'agit non d'une sortie de soi, mais d'une réflexion intégrale sur soi, comme l'affirme VI. 9. 11, 38-41. Mais Plotin n'est pas responsable de cette appellation, puisqu'il n'emploie ce terme qu'une seule fois (VI. 9. 11, 23) au milieu de plusieurs autres métaphores, dont ἄπλωσις qu'on pourrait traduire en commentant un peu : retour à la simplicité originelle. « L'âme redevient ce qu'elle était » (VI. 9. 9, 22).

Nous venons de rencontrer (VI. 9. 9, 20) le terme de « fécondation » de l'âme par la divinité. Il se trouve également dans V. 2. 1, 10 et 19. C'est

une allusion à une thèse essentielle de Plotin. Le monde intelligible n'est pas hors de nos âmes : ἐσμέν ἕκαστος κόσμος νοητός (III. 4. 3, 23). Nous savons que Porphyre, arrivant à l'école de Plotin, achoppa sur cette position, la discuta avec Amélios et finit par l'admettre (*Vie de Plotin*, 18). Mais le Maître va plus loin, puisqu'il admet que c'est l'esprit ou l'âme fécondée par l'Un qui engendre son propre monde intelligible et ainsi se fait pensée. L'intelligible n'est donc pas un tableau inerte qui nous serait livré tout fait, mais le déploiement d'une simplicité primitive à l'intérieur de chacun.

Bien plus, cette procession interne de la pensée ne se présente pas seulement comme une dérivation, mais comme une sorte de *déchéance*. Sans doute, la chute proprement dite est le fait de l'âme et même de la seule puissance médiane de l'âme (quand la raison se laisse confisquer par l'égoïsme biologique), tandis que la puissance supérieure demeure infaillible et impeccable dans la contemplation. Mais cette contemplation elle-même n'est pas exempte d'impureté et prépare la chute parce qu'elle regarde l'Un dans le miroir du multiple, c'est-à-dire parce qu'elle s'efforce de le penser.

Plotin emploie le même terme τόλμα (témérité) pour qualifier la disposition de l'âme qui tombe (V. 1. 1, 4) et celle de l'esprit qui se fait tel en se détachant partiellement de l'Un : « Il a eu la témérité de se détourner en quelque façon de l'Un (ἀποστῆναι δὲ πῶς τοῦ ἑνὸς τολμήσας) » (VI. 9. 5, 29)<sup>1</sup>.

Ce détachement de l'Un est plus largement décrit dans III. 8. 8, 31-38 comme une descente dans la multiplicité.

« Quand l'esprit contemple l'Un, ce n'est pas comme Un (ὡς ἓν) qu'il le contemple, sinon l'esprit ne naîtrait pas. Mais partant de l'unité, l'esprit n'est pas demeuré à son point de départ (οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν), mais il est devenu multiple à son insu comme accablé par une charge trop lourde (οἶον βεβαρημένος), 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 donné ainsi le second rang !). S'étant déployé comme un cercle, il est devenu figure, surface, circonférence, centre et rayons... »

En somme, la pensée de l'Un n'est pas une. Et la naissance de la pensée, c'est ce passage de la simplicité pure à la totalité, celui de la 1<sup>re</sup> à la 2<sup>e</sup> hypothèse du *Parménide* (selon l'exégèse néoplatonicienne), quand les négations engendrent les affirmations et quand la théologie négative se renverse dans une ontologie et dans un univers. Or toute totalité est unité d'une pluralité, et même si cette pluralité est surmontée il reste *un abîme entre le tout* (obtenu par synthèse) et *l'un* (dégagé par négation). Quel que soit l'enchantement du monde intelligible où tout est intérieur à tout et que Plotin célèbre souvent avec lyrisme, l'unique nécessaire,

1. Sur cette notion pythagoricienne de τόλμα voir Naguib BALADI, *La pensée de Plotin*, P.U.F. 1970.

l'inconditionné s'y dérobe. L'Un n'est pas saisi comme un, mais à travers les médiations qui le font absent. La conversion n'est pas parfaite.

Pour illustrer cette manière de caractériser la connaissance, évoquons l'apologue que Jacques Paliard a placé à la 1<sup>re</sup> page de son petit ouvrage *Le monde des idoles*<sup>2</sup>.

Trois personnages regardent à leurs pieds les débris d'un objet brisé.  
« En tombant, dit Philonous, notre pensée s'est cassée. Restent ces fragments.

Elle était donc bien haut, demande Simmias ?

Elle est donc bien maladroite, interroge Criton ?

Je ne sais, réplique Philonous... Peut-être n'existe-t-elle qu'en tombant ».

## II

Ce caractère originel de l'union mystique pose quelques problèmes.

On s'est demandé s'il ne cachait pas une forme de panthéisme. Car cette coïncidence pourrait être comprise ou comme une communication ou comme une identité fondamentale.

Il ne suffit pas de répondre ici avec Gilson<sup>3</sup> que ce danger s'évanouit dès qu'on cesse d'interpréter l'hénologie plotinienne selon les principes d'une *ontologie*. Dans une ontologie ou dans une philosophie de l'Être, le principe donne ce qu'il est, l'Être fait des êtres : c'est la création. Dans une hénologie ou dans une philosophie de l'un, le principe donne ce qu'il n'est pas, l'Un ou le Non-Être fait des êtres : c'est la procession-conversion.

« Nous sommes donc, écrit Gilson, à l'exact opposé des ontologies chrétiennes de l'être. Quid enim est nisi quia tu es, demandera bientôt Saint Augustin ? S'il se fût adressé non au Dieu chrétien de l'Exode, mais à l'Un de Plotin, Augustin eût sans doute formulé sa question d'une autre manière ; non plus « Qu'y a-t-il qui soit, sinon parce que tu es ? », mais au contraire « Qu'y a-t-il qui soit, sinon parce que tu n'es pas ? » (p. 42).

Il est vrai, comme Plotin le répète, que l'Un n'est rien de ce qu'il produit tant que ses dérivés sont considérés comme des êtres. Mais si ces êtres sont un avec l'Un par leur racine ou leur centre (émis καθ' ἑνωσιν, dira Proclus)<sup>4</sup>, la difficulté renaît. Tous les dérivés ne vont-ils pas se fondre dans une unité indifférenciée ?

La réponse est symbolisée par un schéma géométrique qui revient plusieurs fois dans les *Ennéades* (par exemple VI. 5. 5 ; VI. 9. 8.). Considé-

2. Volume I, *Fragments*, Alcan 1934.

3. *L'être et l'essence*, Vrin 1948, p. 41-45.

4. *In Platonis Theologiam*, Portus III 1, p. 121.

rons le centre d'une circonférence comme la puissance génératrice des rayons et de la circonférence elle-même. Tous ces rayons ont le même centre, et pourtant chaque rayon a son centre singulier en tant qu'il se réfère à un point s'irradiant selon une orientation déterminée.

« Il s'agit, écrit Émile Bréhier, d'extraire d'une image spatiale ce qu'elle a de dynamique, de considérer les directions sans les grandeurs, les forces sans leurs sujets étendus<sup>5</sup> ».

Les rayons représentent les essences des dérivés, les centres la coïncidence dont ils jaillissent, ces essences distinguent et singularisent l'unité qui est l'origine de leur déploiement. Pourtant elles n'enferment pas les esprits dans leurs limites, puisque celles-ci restent portées par l'indivision de leurs foyers.

N'y a-t-il pas chez Plotin un panthéisme plus subtil qui se manifeste dans la nécessité de la procession ? Cette thèse souvent proclamée ne menace-t-elle pas la transcendance du principe et l'autonomie des dérivés ?

De quelle nécessité s'agit-il ? Certainement pas d'une nécessité pouvant s'exprimer par quelque dialectique descendante. Bréhier remarquait, à propos de la thèse du P. Festugière, que chez Platon lui-même aucune dialectique ne part du Bien, mais des genres du *Sophiste* ou des éléments du *Philèbe* qui sont déjà multiples et dérivés<sup>6</sup>. A plus forte raison, chez les néoplatoniciens pour qui le Bien n'est plus l'idée du Bien, mais l'Ineffable, il ne peut y avoir entre celui-ci et les intelligibles aucune dialectique, mais seulement procession. Et si toute dialectique synthétique peut être regardée comme une procession, il n'est pas vrai que toute procession soit dialectique, surtout quand il s'agit de la genèse même de l'intelligible. Procéder n'est pas nécessairement résulter.

Il est évident que jamais la procession n'est conçue comme une dégradation ou une altération du principe. Cette interprétation consisterait à prendre à la lettre les figures de l'émanation, telles que nous les voyons aujourd'hui. N'oublions pas que pour les néoplatoniciens la diffusion de la lumière ne diminuait en rien la source solaire qui était en quelque sorte immatérielle. De toutes façons l'émanation n'est qu'une image, tout comme la fabrication artisanale qui sert souvent à représenter la création. Et ici toute image est foncièrement inadéquate.

C'est une loi néoplatonicienne qu'un producteur est d'autant plus efficace qu'il demeure indépendant et pur de toute relation dans son activité productive. L'action véritable naît de la plénitude de la contemplation. Bien plus, elle est la contemplation même dans son effusion spontanée. Ce qui aboutit à ce paradoxe qu'on agit d'autant plus qu'on se soucie moins d'agir. Plotin nous le dit dans une formule bien frappée.

« A ces êtres bienheureux il suffit de demeurer en eux-mêmes et d'être ce qu'ils sont... Telle est leur félicité que sans agir (ἐν τῷ μὴ ποιεῖν)

5. *Ennéades* VI, 1<sup>re</sup> partie, Les Belles Lettres, notice p. 172.

6. *Platonisme et néoplatonisme*, dans *Études de philosophie antique*, P.U.F. 1955, p. 56-64.

ils font de grandes choses et qu'en demeurant en eux-mêmes (ἐν τῷ ἑφ' ἑαυτοῦ μένειν) ils accomplissent des œuvres non négligeables » (III. 2. 1, 41-45).

Bien entendu, une telle fécondité exclut toute nécessité d'indigence. Le Bien ne produit pas pour se compléter.

« ... Celui qui est principe de l'essence n'a pas fait l'essence pour lui-même, mais l'ayant faite il l'a laissée hors de lui, parce qu'il n'a nullement besoin de l'être qu'il a fait » (VI. 8. 19, 16-19 — Cf. V. 5. 12, 47).

La nécessité de la procession est donc de pure surabondance, celle qu'on exprimera au Moyen Age par l'adage : « Bonum diffusivum sui ».

« Étant parfait en ce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, l'Un est pour ainsi dire en acte de sureffluence (ὕπερρερρή) et sa surabondance (τὸ ὑπερπλήρες) produit un autre que lui » (V. 2. 1, 7-9)<sup>7</sup>.

Déjà Platon répétait, contre une des tendances de la religion grecque, que la divinité n'est pas jalouse, mais agit par générosité<sup>8</sup>. Et la générosité est une manifestation de spontanéité et de liberté. C'est ce que Plotin, pressé d'objections, finira par dire, en prévenant qu'il parle par figures. Le Bien est pour ainsi dire « cause de soi » (VI. 8. 14, 42) et « pure liberté » (VI. 8. 20, 18).

Proclus insistera sur ce point : Le Bien est générosité effective, car la perfection du bien n'est pas de le posséder, mais de le produire (τὸ ἀγαθοῦργόν)<sup>9</sup>. Ce qui fait surgir une nouvelle objection. Le Bien ne serait pas tel s'il ne se communiquait. Dès lors il dépend de ses dérivés. Il ne serait pas principe s'il n'engendrait, il ne serait pas un s'il n'unifiait. Cela est exact. Mais les néoplatoniciens répondent par leur théologie négative. Ni le Bien, ni l'Un, ni le caractère de principe ne sont des attributs, ce sont des fonctions qui définissent la dépendance des dérivés (Cf. V. 5. 6.). L'Ineffable n'a rien à y gagner ni rien à y perdre.

Toutefois un certain malaise subsiste chez ceux qui sont habitués au langage créationniste, qui est plus artisanal et psychologique. Pourquoi les néoplatoniciens sont-ils si sévères à l'égard de ce langage, comme le sera un jour Spinoza, et rapprochent-ils avec complaisance la procession de ces émanations de nature (diffusion de lumière, chaleur, odeur, courants...) qui semblent inférieures aux productions libres ? Pourquoi surtout préfèrent-ils des schèmes géométriques ou arithmétiques ?

La raison de cette préférence est à la fois historique et doctrinale. Tandis que la pensée judéo-chrétienne s'efforçait de penser la création en sublimant et en purifiant le modèle artisanal, la tradition pythagoricienne et platonicienne développait de son côté une théorie de la procession

7. Cf. Proclus, *Éléments de Théologie* 26 et 27.

8. *Phèdre* 247 a, *Timée*, 29<sup>e</sup>

9. *Él. Th.* 122. Cf. *In Timaeum*, Diehl I, 372, 31-373, 3.



illustrée par un modèle mathématique. On sait l'importance que la théorie des nombres avait pris dans le dernier platonisme. Il semble que les néopythagoriciens aient conçu un peu avant l'ère chrétienne une génération intégrale des nombres, donc de toutes choses, à partir de la monade. Nous en avons un témoignage tardif chez Diogène Laërce dans sa *Vie de Pythagore* (VIII, 1). Les néoplatoniciens ont adopté cette tradition en l'assouplissant, comme on le voit dans le traité plotinien *des Nombres* (VI. 6).

Ils ont préféré le schème mathématique à l'image artisanale sans doute parce que ce schème suggérait une intériorité plus stricte entre les dérivés et le principe; comme entre le nombre et l'unité. Ensuite il éliminait la distinction du possible et du réel, de la finalité et de l'efficience. Enfin ils y voyaient le déroulement d'une intuition qui, partant du plus simple, progresse du tout aux parties, du centre à la périphérie, alors que la démarche artisanale semblait œuvrer par analyse et synthèse discursives.

C'est cet écoulement rythmé qu'ils croyaient retrouver dans les émanations de nature. Les processus naturels qui n'assemblent pas des éléments, mais déploient des germes contenant d'emblée l'organisme tout entier, leur paraissaient plus évocateurs que les réalisations techniques. Il ne faut donc pas voir dans cette préférence une volonté de ramener l'esprit aux automatismes de la nature, mais au contraire un essai de se servir de la nature comme image des meilleures démarches de l'esprit. Le début du traité III. 8. montre que toute vie est une forme de pensée et que toute efficacité, même minérale (car tout est vivant, même la terre, pour Plotin), est une contemplation obscure qui se cherche et s'épanche. En somme, l'esprit n'est référé à la nature que dans la mesure où la nature a été assimilée à l'esprit. Elle devient un miroir dans lequel nous entrevoyons une initiative supérieure au libre arbitre et aux combinaisons du discours.

Soyons maintenant pour un instant plus plotiniens que Plotin. Demandons-nous si, tout compte fait, dans la perspective néoplatonicienne, la nécessité de la procession est plus qu'une métaphore. En réalité, il n'y a pas de nécessité sans normes, l'Un n'en est pas une et les normes dérivent de la procession. La genèse de la nécessité n'est pas nécessaire. La procession serait-elle donc contingente ? Pas davantage, puisque la contingence implique un jeu de possibles dont un seul est réalisé, et qu'il s'agit ici précisément de susciter la possibilité.

Cette conclusion ne doit pas nous surprendre. Nécessité et contingence sont des catégories du constitué et ne peuvent caractériser une constitution aussi radicale. Le schème mathématique a donc une valeur polémique et correctrice contre l'anthropomorphisme technique. Mais lui-même doit être dépassé, comme Spinoza l'a fait dans un autre contexte,

## III

Si telle est la mystique plotinienne, fondamentale avant d'être finale, mais principe de distinction et d'autonomie chez les esprits, quelle est exactement la fonction de la raison et de la philosophie ?

D'abord elle est délestée de la tâche impossible de produire l'extase. Plotin ne dit jamais que la contemplation ni la dialectique produiront en nous l'union mystique. Elles nous conduiront sans doute à l'affirmation de l'Un, mais de l'Un saisi à travers la multiplicité intelligible (et donc nié), comme dans la 2<sup>e</sup> hypothèse du *Parménide*. Si de là nous passons à la véritable unité, c'est que déjà elle nous portait et se donnait la pensée à titre de médiation.

Ainsi tombent quelques faux problèmes, et la mystique plotinienne est délivrée des restrictions que la pensée lui imposerait si elle l'engendrait. On a parlé de « mystique philosophique », de « mystique naturelle », de « mystique mineure », parce qu'on y voyait une conquête de la raison et même de la raison spéculative. Mais on se donne une peine bien inutile pour forger ces notions hybrides, parce qu'on se place dans une perspective inverse de celle de Plotin et on ne rejoint pas les caractères que celui-ci reconnaît à l'union mystique.

« ... Telle est la fin véritable de l'âme, être en contact avec cette lumière (ἐπάψασθαι φωτὸς ἑκείνου), la voir elle-même par elle-même, non par une autre lumière, mais par cette lumière même par laquelle elle voit. Car c'est cette lumière même par laquelle l'âme est illuminée qu'il lui faut voir. Le soleil non plus n'est pas vu dans une autre lumière. Comment y arriver ? Retranche tout (ἄφελε πάντα) » (V. 3. 17, 33-38. Cf. V. 5. 7).

Notons ce « retranche tout » qui pourrait bien définir le rôle de la raison. Il ne conseille pas du tout l'évasion vers une sorte de nirvana où l'on abandonnerait toute pensée distincte. Plotin a enseigné et discuté toute sa vie. Faire le vide dans sa tête, à supposer que ce soit possible, c'est encore rester prisonnier de ses évidences. Retrancher tout, c'est plutôt entreprendre une critique radicale.

Le même thème est évoqué par plusieurs autres figures cathartiques, et particulièrement par l'image du dépouillement que Proclus reprendra dans son *Commentaire de l'Alcibiade*<sup>10</sup>. L'initié qui monte de degré en degré vers le dieu doit abandonner un à un ses vêtements pour se présenter nu devant lui.

« ... Jusqu'à ce que, ayant abandonné dans cette ascension tout ce qui est étranger au dieu, il le voie lui seul par lui seul (αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνῳ ἴδῃ), isolé, simple et pur... » (I. 6. 7. 8-10).

Et voici une nouvelle précision :

10. Westerink, 179, 11-180, 3.

« ... Le sage... saura qu'on ne voit le principe que par le principe (ἀρχῆ ἄρχῆν ὀρᾷ)... L'âme n'entrera pas dans un autre, mais en elle-même, et n'étant pas dans un autre, elle n'est pas dans le néant, mais en elle-même. Et du fait qu'elle est en elle seule et non dans l'être ; elle est en lui (l'Un) (τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ) » (VI. 9. 11, 31-41).

Être en l'Un et être en soi, c'est même chose. Mais être en l'Un, c'est beaucoup plus que le « contact tangentiel » dont parlait Jacques Paliard. Nous avons trois formules convergentes : voir la lumière par la lumière — le dieu seul par lui seul — le principe par le principe. Ce qui signifie une métamorphose non seulement de l'objet vu, mais aussi du regard, « une autre manière de voir (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν) » (VI. 9. 11, 21).

« ... Fermant les yeux, il faut échanger cette forme de vision (ὄψιν) contre une autre, et éveiller celle-ci que tous possèdent, mais dont peu font usage » (I. 6. 8, 25-27).

Bien entendu, ce langage est métaphorique, puisqu'il n'y a dans ce retour à l'Un ni sujet ni objet ni vision. Mais il est difficile de trouver des expressions plus fortes. Et la théologie chrétienne a souvent emprunté sur ce point la problématique néoplatonicienne.

Dès lors il ne faut pas lire trop vite la célèbre formule qui termine l'édition porphyrienne des *Ennéades* : « fuir seul vers le seul ». Ces mots ne recommandent pas une fuite au désert ou une vie érémitique que Plotin n'a pas pratiquée, sauf peut-être quand la maladie l'a contraint de se retirer à Minturno. Ils signifient une simplification, une concentration de vie qui réfère purement à l'Un tous les niveaux de notre être.

Car *il faut que tous les ordres de notre moi fonctionnent*. Malgré une austérité qui semble plus caractéristique que doctrinale, Plotin ne conseille nullement un suicide psychologique. D'abord parce qu'il croit que tous les degrés de la procession, même la nature qu'il défend contre les gnostiques, ont quelque chose de divin et d'éternel, en tant que chacun est une manifestation irréductible de l'Un. Ensuite parce qu'il sait que nous ne pouvons nous fixer dans le meilleur de nous-mêmes sans médiations. Nous ne rejoignons pas ce que nous sommes sans déployer le circuit expressif intégral. Notre âme est toutes choses, elle récapitule tous les degrés de la procession. Et ceux-ci ne sont pas en elle des étapes passagères, mais des étages permanents qui contribuent à former sa structure, même quand ils sont inconscients.

Tous sont donc nécessaires, puisque chacun a son mode original d'expression. La pensée se donne des normes et des intuitions, la raison des notions et des discours, l'imagination des figures et des mythes. Les sens externes eux-mêmes ont besoin de stimulants. Et c'est là peut-être un point que le pessimisme de Plotin sur la matière n'a pas suffisamment reconnu. Ce qui provoquera par réaction à partir de Jamblique l'intégration de la théurgie à la doctrine néoplatonicienne.

Mais chaque fonction peut confisquer à son profit l'énergie du moi et refouler les autres ordres dans l'inconscience.

« Chacun est l'homme selon lequel il agit (ἕστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ) » (VI. 7. 6, 17).

Il faut donc qu'il y ait un *organe de jugement et de régulation* qui redresse les expressions et les empêche de devenir écrans. Tout comme les séductions du sensible peuvent masquer l'intelligible au lieu de le révéler, la clarté de l'intelligible peut détourner de ce que l'Un offre de nocturne à la conscience et à la pensée. (Cf. V. 5. 6, 15-21). Il faut évidemment que cette fonction qui juge les autres se juge et se critique elle-même, sinon nous serions renvoyés à l'infini. Telle est la raison, terme qui enveloppe à la fois la νόησις intuitive et la διάνοια raisonnante. Et l'exercice intégral de la raison, selon Plotin, c'est la philosophie.

Dans ces conditions, le rôle principal de la philosophie ne sera pas de nous donner une vision du monde ni de construire un système savamment articulé. Cela, c'est la pensée spontanée qui l'accomplit, puisque notre centre engendre spontanément sa sphère intelligible par un acte qui est l'autoconstitution de l'esprit. La philosophie s'efforcera plutôt de retrouver, par dessous les déformations discursives et passionnelles, la genèse de la pensée dans sa transparence et sa naïveté originelle.

D'ailleurs, comme le soulignait Bréhier, tandis que Platon découvre les idées à l'état isolé, puis les articule comme des relations et les suspend à un inconditionné comme ses conditions, Plotin qui part de l'état final du platonisme se donne l'intelligible comme un acte total qui développe à l'intérieur de lui-même ses différences. C'est ainsi que les catégories du *Sophiste* (mouvement, repos, être, même et autre) apparaissent comme les conditions de la pensée. Il faut, en effet, que l'esprit procède en demeurant en lui-même, qu'il s'identifie à son objet et s'en distingue, qu'il le diversifie et le ramène à l'unité d'un système de relations (V. 1. 4). Plotin n'est pas avant tout un dialecticien ni un architecte, quelle que soit sa puissance d'invention, qu'il ne maîtrise pas toujours parfaitement. Il préfère analyser des actes et des totalités.

La fonction primordiale de la philosophie sera donc moins constructive que critique, en termes néoplatoniciens plus converseive que processive. On discute de nos jours pour savoir si la philosophie a un objet et on croit la dissoudre en lui déniaut tout objet propre. Plotin répondrait sans doute que la chose importe peu, car si la philosophie a un objet, sa tâche consiste à le dépasser. La philosophie doit détacher l'esprit de son paysage, l'amener à traverser tout contenu, mettre à distance nos meilleures évidences.

Puisque l'acte principal de la raison est de se juger soi-même, il approfondira l'écart entre l'ordre noétique comme tel et l'inconditionné. Il fera ressortir la relativité de toute intelligibilité. Chez Plotin, il n'y a pas de vérité absolue, car l'absolu n'est pas vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Plus précisément, s'il y a un entendement divin qui est le νοῦς total, ce n'est qu'un absolu ordinal, puisque l'ordre de l'esprit n'est pas l'absolu pur et simple. A l'inverse de la démarche spinoziste, la liberté n'est pas fondée dans les *Ennéades* sur la vérité de l'essence, mais la

vérité dérive de la liberté de l'Un, à laquelle les esprits sont associés par leurs centres.

« Nous étant élevé vers lui, devenus lui seul et ayant retranché tout le reste, que dirons-nous de cet état sinon que nous sommes plus que libres et plus qu'indépendants (πλέον ἢ ἐλεύθεροι καὶ πλέον ἢ αὐτεξούσιοι) ? » (VI. 8. 15, 21-23).

Il n'est pas étonnant, dans un tel contexte, que la philosophie soit présentée comme une *purification* ou une libération. Sa fonction est de nous délivrer des formes mentales dans lesquelles nous risquons toujours de nous emprisonner, et de rendre possible une réflexion intégrale. De ce point de vue apparaît l'inanité d'une conversion vers le passé ou vers l'avenir qui nous projetterait dans nos propres créations. La véritable conversion est verticale. Et son meilleur exercice est cette dialectique du *Parménide* selon laquelle l'antinomie du principe devient celle de l'âme elle-même et découvre dans l'ἐξοίφνης son point neutre et originel.

En un mot, l'antériorité de la mystique chez Plotin se manifeste par la primauté de la liberté, qui s'exprime elle-même par ce qu'Alain nommait « le doute qui est au-dessus de l'entendement. »

Jean TROUILLARD