

Université de Montréal

Raison et mystique dans le néoplatonisme :
antagonisme ou convergence ?

par

Daniel Mazilu

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en philosophie

décembre 2004



© Daniel Mazilu, 2004

B

29

U54

2005

V.006

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

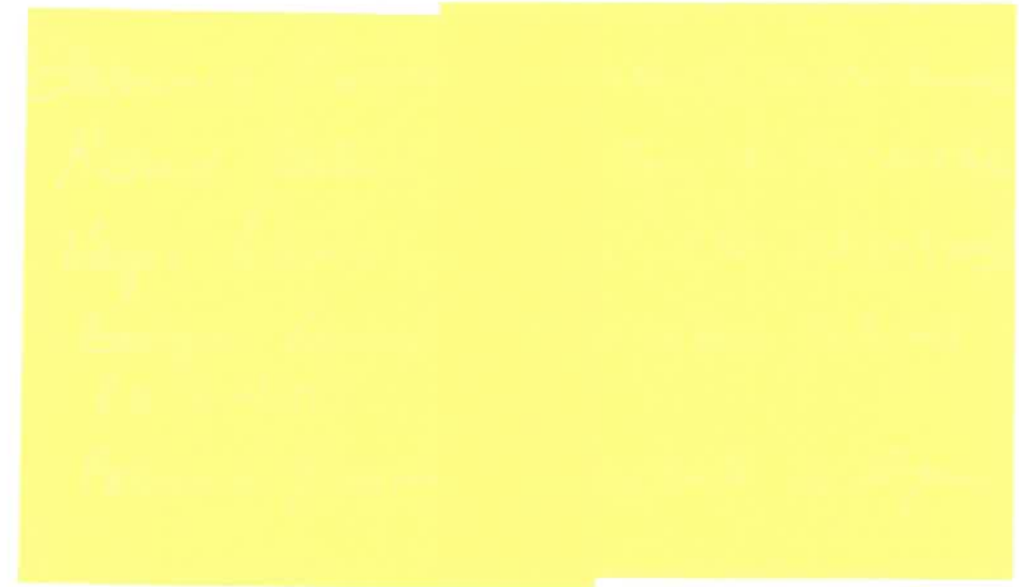
Cette thèse intitulée :

**Raison et mystique dans le néoplatonisme :
antagonisme ou convergence ?**

présentée par :

Daniel Mazilu

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :



Thèse acceptée le : 22 avril 2005

Résumé

Mots-clés : néoplatonisme, raison, mystique, l'un, Bien, pensée, intelligence, extase.

Cette thèse propose une étude d'un aspect du néoplatonisme de l'Antiquité grecque, qui est le rapport existant entre la raison et la mystique. Partant du constat d'une ambiguïté dans la perception moderne de ce problème, la thèse se propose d'analyser la question controversée de la place de la mystique par rapport au rationalisme, telle qu'elle apparaît, notamment dans les *Ennéades* de Plotin, et, à partir de Plotin, chez Porphyre, Jamblique, Proclus et Damascius.

Le **1^{er} chapitre** trace principalement l'histoire du développement du concept « *mystique* » dans les principaux textes du néoplatonisme, pour arriver à une définition susceptible de nous conduire à situer la mystique par rapport à la raison. Plutôt que de hasarder des conceptions modernes ou médiévales, ce chapitre met en évidence que l'emploi du concept acquiert à partir de Jamblique un sens suffisamment précis pour pouvoir le mettre en relation avec la raison, afin de révéler ce qui distingue la mystique de la raison. Le chapitre débute par un tableau des cinq acceptions de la raison (en tant que conscience, discours, pensée, intelligence et ordre cosmique) et s'achève par l'énumération des points en litige perceptibles à partir de ces définitions, entre l'exercice de la raison et l'aspiration mystique.

Le **2^{me} chapitre** montre que, de par son objet, l'expérience mystique échappe au discours, à la pensée et au raisonnement, parce qu'étant simple et sans aucun besoin, l'un, premier principe du monde, n'a pas besoin de pensée. Comme il n'est pas possible de raisonner dans l'éternel, il n'y a pas là-bas d'être raisonnable, mais, le cas échéant, un être plus que raisonnable. Si l'âme arrive à ce niveau, le raisonnement, le discours et la pensée ne s'appliquent plus. Et pourtant, l'expérience mystique n'évacue pas la raison, puisque c'est elle qui élève l'âme jusqu'à la vérité. Si l'un est situé au delà de l'être et de l'intelligence, c'est par sa supériorité par rapport à l'intelligence. L'un primordial se situe donc au delà des êtres qui viennent après lui dans ce sens qu'il est antérieur à l'acte et au delà de l'acte. Il en va ainsi pour la connaissance et la pensée. La connaissance est une espèce de désir et la pensée une quête de savoir. Mais l'un existe avant toute pensée. Sa transcendance ne le place pas en dehors de l'être, mais à sa source. Si l'union mystique rejoint cette source, elle n'implique donc pas une négation de la raison, mais son dépassement en amont, vers l'unité absolue, antérieure à la raison.

Le **3^{me} chapitre** traite de la purification de l'âme exigée par l'expérience mystique. Puisque l'union mystique est conditionnée par le degré de pureté de l'âme, l'attachement à la voie de la vertu est l'illustration d'une vie qui conduit à la vision du Beau et d'une vision qui éclaire en échange la vie elle-même. L'affranchissement de l'âme est la condition pour son réveil à la vision de la source méconnue de son existence. S'il faut « *retrancher toutes choses* », c'est parce qu'aucune n'est le Bien lui-même. Mais le dépouillement de l'âme n'implique pas le déni de raison. Il assure, au contraire, son accomplissement, puisque c'est par ce dépouillement que l'âme accède à la lumière du Bien, principe qui est à la source de la raison.

Le **4^{me} chapitre** expose l'exigence de la conversion de l'âme qui résulte de la nécessité de trouver son principe. Partant de la conviction qu'il n'y a de bonheur pour l'homme qu'eu égard à son âme, trouver le bien de l'âme revient à trouver du même coup la source du bonheur. La conversion consiste à se réveiller du sommeil dans lequel nous sommes plongés, en remontant à l'intelligence par laquelle l'âme trouve en elle-même une raison encore plus belle que celle qu'on voit à l'œuvre dans la nature. Il faut donc éveiller l'âme à l'intelligence qui l'apparente à la nature divine. Si le Bien n'est perçu que dans l'intelligible, il faut que l'âme se rende elle-même intelligible pour y accéder. Mais il se révèle que l'opération par laquelle l'âme se convertit vers le Bien est antithétique à l'acte par lequel l'intelligence émane du Bien. L'âme s'oppose au mouvement par lequel l'intelligence illumine toutes choses, puisqu'elle tend à retrouver intérieurement ce Bien dont l'intelligence n'est que le rayonnement extrinsèque. La conversion ramène l'âme à l'unité et lui fait découvrir sa raison d'être dans l'unité qu'elle tire de l'existence du Bien, par-delà l'intelligence. On arrive alors à un contact ineffable antérieur à l'intelligence ou à une vision intuitive, quand il y a toucher sans pensée, unité sans diversité, identité sans altérité. L'acte et la faculté de voir ne sont donc plus la raison, mais cette sorte de connaissance intuitive, à la fois meilleure que la raison, antérieure et supérieure à elle. L'âme trouve dans l'union mystique ce que l'intelligence fait connaître indirectement au sujet de l'être. La mystique n'est en ce sens qu'une voie d'accès à la vérité de la raison elle-même.

Le **5^{me} chapitre** propose l'étude de la marche ascendante qui va des êtres investis par la beauté à la beauté primordiale, et des âmes vertueuses au principe qui les inspire. Cette ascension conduit jusqu'au Bien dont la présence remplit l'âme et lui apporte le calme. Si l'acmé mystique consiste dans l'intuition du Bien et si l'intelligence ne peut exister sans la lumière du Bien, alors le rationalisme dépend de la mystique dans la mesure où il ne peut rendre compte de l'intuition du Bien autrement que par l'appel à l'expérience mystique de la vision directe du Bien que l'âme est en mesure d'obtenir. Rejoindre le lieu de « *là-bas* », ce n'est pas annuler la raison, mais faire disparaître la distance qui nous sépare du Bien. La raison manifeste donc une absence, alors que la mystique conduit à une présence qui se trouve pourtant au delà de la connaissance rationnelle, du discours et de la pensée.

Le **6^{me} chapitre** expose la place de l'enthousiasme et le sens de l'extase dans l'union mystique. L'enthousiasme est suscité chez Plotin par la contemplation du divin qui est *intérieur* à celui qui contemple, et non par la réminiscence d'une vision *extérieure*. Le dieu ne prive pas l'inspiré de sa raison, mais motive l'état du philosophe qui retrouve la vision du beau en soi. L'enthousiasme résulte de la reconnaissance de cette beauté avec laquelle l'âme éprouve la plus grande affinité. Mais il n'y a plus alors de raison, ni de pensée ; seulement un « *mode de vision tout différent* » qui est le seul par lequel le Bien se laisse voir. Il s'agit de l'œil intérieur de l'âme qui aime ce qu'il voit. S'il n'appartient pas aux yeux du corps, c'est parce qu'il s'agit d'une vision supérieure à la raison qui remplit l'âme de sa présence. Mais, comme l'intelligence qui se voit sans raisonner sur elle-même, ainsi l'âme atteint le Bien par cette vision supérieure à la raison. L'extase conduit l'âme à regarder « *au-dessus de la Beauté elle-même* » et marque l'aboutissement de son ascension vers l'éclat du Bien. Si la raison ne peut en rendre compte, c'est parce que cet éclat ne relève plus de la raison, mais de la vision mystique du Bien, silencieuse et ineffable.

Summary

Key-words : Neo-Platonism, reason, mystique, the One, Good, thought, intelligence, extasy.

This thesis is a study of an ambiguous problem of the Neo-Platonism in Late Antiquity, that is the relation between reason and mysticism, from Plotinus to Damascius, through Porphyry, Iamblichus and Proclus.

The **1st chapter** retraces the developpement of a new concept in the history of ideas, that had no clear meaning before the Neo-Platonism, the concept of « *mystique* ». It is from there on that it became the concept that we still use and understand today by designating a specific kind of relation of the human soul to God, the universal Intelligence or the Good, principle of the world. This chapter points out the context in which a conflict may raise between this privileged relation and the reason, as far as it is not obvious that the reason should establish between the soul and God that kind of mystical connection. Once determined the five meanings of reason (as consciousness, speech, thought, intelligence and order of the universe), one can disclose the conflicts that may arise between one of these meanings of the reason and the mystique.

The **2nd chapter** shows that, given his object, the mystical experience transcend speech, thought and reasoning, because the One doesn't need thought, doesn't use words and is above reasoning. As there is no reasoning in the eternal world, the human soul who succeeds in the mystical union become free from reasoning, thought and speech.

The **3rd chapter** concerns the purification of the soul required by the mystical experience. Because the mystical union is determined by the degree of purity of the soul, it appears that it takes the freeing of all that the One is not to be able to see what the One is in itself. But far from being a denial of reason, this mystical « *catharsis* » rather leads to the source of all reason, to the light of Good that illuminates all things.

The **4th chapter** explains the meaning of the conversion of the soul which is the way to see the One by turning the soul in itself and finding there the source of which its life flows out. Because there is no human happiness other than the one that the soul perceive, one must wake up to the inner life of the soul to find a beauty even greater than the one we see in nature. The fact is that by this inward movement the soul fulfils the opposite motion of the reason. But this inward movement is rather complementary not contrary to the outward motion of the reason, because there is no reason without the intuition of the One, therefore without a conversion of the soul in itself. The mystical conversion gives therefore access to the truth of the reason itself, as far as all reason originates in the One, through the universal Intelligence.

The **5th chapter** traces the ascension of the soul to the light of the One. The relation between the human soul and the One is rather a problem of distance between what we really are and what we ignore in order to succeed to the mystical union. The reason reveals this absence of what might makes us be ourselves, while the mystique leads to the presence of this kind of truth that we all possess without being aware of it. It is not that there is an opposition between reason and mystique, but the truth to which leads the mystical experience is above ordinary knowledge, speech and thought.

The **6th chapter** replaces the notions of enthusiasm and extasy in the context of Platonic tradition. Rather than a result of an external vision, the enthusiasm is by Plotinus the way in which the soul apprehend the divine *inside* itself. It expresses the state of the one who contemplates the beauty in itself. But this kind of contemplation requires no reason or thought, only a « *way of vision quite different* » which is the only one by which the One can be seen : it takes the « *inner eye* » of the loving soul. As well as the Intelligence sees itself without reasoning on herself, the soul reaches the One by a vision superior to reason. The extasy leads the soul to see « *above the Beauty itself* » and marks the end of ascension to the brilliancy of the One. If the reason cannot realize this final end, it is because it depends of the silent vision of what makes reason itself valuable for us : his connection with the principle of all life, intelligence and beauty.

Table des matières

Résumé	p. iii-iv
Summary	p. iv-A-B
Avant-propos	p. vii-x
Introduction	p. 2-17
<p>A) RAISON - MYSTIQUE : une question controversée (2-4). Difficultés historiques (4-5). Rectifications de perspective (6-8). B) MÉSINTERPRÉTATIONS : autour de l'irrationnel (9-13). La théurgie (14-15). La misologie (16-17).</p>	
1. Raison, mystique et intelligence.	p. 18-57
<p>a) ACCEPTIONS DE LA RAISON dans la philosophie grecque (18-24). Ce qui est irrationnel (24). EMPLOIS DU CONCEPT MYSTIQUE : chez Plotin (25), chez Porphyre (26-30), chez Jamblique (30-33), chez Proclus (34-41), chez Damascius (41-45). Résultats synthétiques pour la compréhension du concept mystique (45-48). DÉFINITIONS DU MYSTICISME (49-52). b) Délimitation du rationalisme par rapport au mysticisme (52-53). c) La nature de ce rapport et les conflits éventuels (53-54). Vue d'ensemble et considérations générales (54-57).</p>	
2. Le monde divin.	p. 58 -78
<p>A) PENSÉE HUMAINE ET INTELLIGENCE DIVINE (59-69). B) ÉLAN MYSTIQUE ET RAISON UNIVERSELLE (70-72). C) L'ASCENDANT DIVIN (73-78). Résumé (78).</p>	
3. La catharsis.	p. 79 -147
<p>A) L'ASCÈSE DU CORPS : la purification de l'intelligence (83-99). B) LE DÉPOUILLEMENT DE L'ÂME : la vision du Beau (100-111). C) LA NUDITÉ DE L'ÊTRE : l'éclat du Bien (112-143). Résumé (144-147).</p>	
4. Conversion et recueillement.	p. 148 -204
<p>A) RETOUR SUR SOI : conversion de l'intelligence (151-176). B) RECUEILLEMENT DE L'ÂME : l'accueil du Bien (176-186). C) IDENTITÉ INTELLIGIBLE ET ALTÉRITÉ RATIONNELLE (187-202). Résumé (202-204).</p>	

5. L'approche du principe. p. 205 -246

A) AVEUGLEMENT ET CLAIRVOYANCE (207-223). B) LA THÉURGIE : défaite de la raison ? (224-228).
C) UNE PRÉSENCE INEFFABLE (229-243). Résumé (244-246).

6. L'enthousiasme et l'extase. p. 247 -290

A) LE SAVOIR EXALTANT : délire ou sagesse ? (248-260). B) LE RAVISSEMENT : la vision meilleure que la raison (261-271). C) L'EXTASE (272-288). Résumé (288-290).

Conclusion p. 291-294

Bibliographie p. 295-304

AVANT-PROPOS

On a trop parlé de mystique chez Plotin, trop peu de rationalisme, sans jamais s'apercevoir de l'imprécision dans l'entendement de l'une et de l'autre et de l'absence d'un critère valide susceptible de nous faire juger de leur application respective à telle ou telle doctrine, à tel ou tel enseignement, à telle ou telle conception de l'homme et du monde, antique ou moderne. Comme si tout le monde semblait comprendre d'ores-et-déjà de quoi il était question, quel type de savoir ils impliquaient, quelle expérience ils évoquaient et surtout ce qui les distinguait nettement. Quant à nous, nous avons initié notre recherche en partant d'un aveu d'ignorance, selon la leçon de Socrate, en nous déclarant fortement embarrassé par la sphère d'intelligibilité couverte *autant* par la raison proprement-dite *que* par ce que l'on désigne, abruptement et sans autre procès, par la « *mystique* ». Nous aurions bien aimé nous renseigner à ce sujet auprès de ceux qui semblent en savoir davantage sur la question, mais l'ennui rencontré chez tous les érudits, c'est qu'ils parlent avec une déconcertante assurance d'une chose sur laquelle ils ne se sont jamais penché pour l'interroger. Tout se passe comme si tout un chacun était censé savoir ce que tout le monde ignore. Il en va un peu comme pour le sens de l'existence humaine. Ce n'est donc pas fortuit que nous ayons eu à buter sur le même imperturbable silence devant la question que celui évoqué par Platon à propos de l'écrit en général ¹. Et l'explication d'une telle circonstance tient à la nature même de notre problème : à la difficulté qu'il comporte, compte tenu de sa portée réelle et de ses implications. La raison semble être le fondement de notre civilisation occidentale, depuis la Grèce justement. La mystique, quant à elle, irradie comme le cœur incandescent des formes les plus achevées de la religiosité. Or, ni l'une ni l'autre n'ont jamais bénéficié d'une étude spécifique ou exhaustive portant sur leur champ respectif d'extension et encore moins d'une mise en rapport réciproque susceptible de dégager le caractère propre à chacune et son terrain de compétence. Nous voilà mal partis ! Nous sommes en présence de la somme de toutes les difficultés qu'un érudit pourrait jamais craindre quant à l'objet de sa recherche : une époque lointaine comme l'Antiquité tardive, une langue ancienne comme le grec, une histoire et une société si différentes des nôtres sous tant d'aspects, une doctrine aussi difficile d'accès comme le néoplatonisme et un sujet de thèse de Doctorat qui porte, pour ainsi dire, sur le dualisme le plus convenu, le plus abusivement véhiculé par l'érudition universitaire et en même temps le moins compris de tous. À moins que l'on s'avise, à une approche plus nuancée du problème, que tout concoure en réalité à une solution unique.

¹ « *Ce qu'il y a de terrible, en effet, dans l'écriture, c'est aussi, Phèdre, qu'elle ait tant de ressemblance avec la peinture. Et de fait, les êtres qu'enfante celle-ci font figure d'êtres vivants ; mais, qu'on leur pose quelque question, pleins de dignité ils se taisent ! Il en est de même pour les écrits : on croirait que de la pensée anime ce qu'ils disent ; mais, qu'on leur adresse la parole avec l'intention de s'éclairer sur l'un de leurs dires, c'est une chose unique qu'ils se contentent de signifier, toujours la même !* » (Platon, *Phèdre*, 275 d 4-9, trad. Robin).

Et si c'était la simplicité de cette solution qui nous empêchait de la voir clairement ? Ou plutôt l'évidence d'une source commune attestée dans toute la tradition de la philosophie grecque, mais que l'époque médiévale s'est efforcé d'obscurcir et de rendre méconnaissable pour des raisons politiques ou idéologiques. Notre intention n'est pas d'expliquer un antagonisme chronologiquement postérieur au phénomène qui nous préoccupe, mais d'analyser, au moment où il se manifeste et s'exprime de la manière la plus percutante et instructive, la structure interne d'un dualisme dont les répercussions s'étendent à l'ensemble de la culture humaine et à notre perception du rôle de la philosophie et de la religion dans le développement et l'épanouissement de l'humanité. Or, tant et aussi longtemps que ce rôle de la philosophie n'aura pas été éclairé et déterminé de la manière la plus limpide, il y a tous les risques que nous ne parvenions jamais à saisir sa valeur intrinsèque ¹. En outre, la résolution d'un dualisme tel que celui exposé par nous dans cette thèse aurait l'avantage de *démystifier* bon nombre d'opinions erronées qui ont depuis si longtemps brouillé notre vue des champs respectifs de la philosophie et de la religion. De fait, « *l'antithèse entre mysticisme et rationalisme est vraiment un lieu commun de la culture philosophique moderne, avec la coloration morale de cette antithèse, où le rationnel est le bon et le mystique, le mauvais* » ². L'auteur de ce constat, Giorgio Colli, l'érudit moderne le plus lucide à l'égard de la grécité, a même émis l'avis le plus pertinent au sujet de notre problème, un point de vue qui nous a servi tout au long de notre recherche à la fois de fil d'Ariane et de flèche d'Apollon : « *Du reste* », affirme Colli dans le même texte, « *là où réside la source du rationalisme, le fond mystique ne peut être exorcisé* » ³. Nous n'avons cependant pas pu suivre le savant quant à son interprétation politique de la mystique — en tant qu'« *arme terrible contre l'État* », selon le modèle fourni par Burckhardt ⁴ —, non que cette position soit dépourvue de certaine validité, mais parce qu'elle cadre fort mal avec le courant pris en compte dans notre recherche, le néoplatonisme. Malheureusement, toutes les brillantes analyses de Giorgio Colli se limitent au champ étroit de la Grèce archaïque et classique et ne sauraient, pour cette raison, nous être d'une utilité directe quant à l'énoncé de ses jugements. Elles nous livrent néanmoins une réflexion qui comporte le grand mérite d'offrir un éclairage original sur cette grécité intellectuelle et religieuse dont le néoplatonisme marque le dernier moment historique dans l'Antiquité tardive. S'il nous fallait résumer ces quelques lignes, il nous faudrait dire que nous nous sommes refusé d'entrée de jeu d'opérer un clivage, aussi arbitraire que suspect, entre la philosophie et la religion, la science et la foi, la raison et la mystique. Ce qui ne veut nullement dire qu'il n'y ait aucune différence entre les deux ordres d'instances évoquées, mais seulement que nous avons tenu pour une question de principe de ne recourir à ce genre de découpage qu'après une préalable étude approfondie et en fonction de ses résultats.

¹ « *La communicabilité universelle, comme caractère de la raison, est un préjugé, une illusion* », estime Giorgio Colli. « *Les résultats les plus subtils et les plus profonds de la raison, chez Aristote, n'ont pas encore été saisis après vingt quatre siècles* » (*Philosophie de la distance (Cahiers posthumes I)*, Éditions de l'Éclat, 1999, p. 206).

² « *Où, en passant à la sphère politique, le mysticisme est même réactionnaire et le rationalisme est démocratique. C'est ce vers quoi tend la prédilection moderne pour les coquilles vides de l'abstraction. Mais il est pourtant facile de prouver, par des exemples concrets, que les sommets de la rationalité et du mysticisme sont tous deux également 'éloignés du sentier des hommes'* » (Ibidem).

³ « *C'est surtout évident dans le pythagorisme antique, même si le lien entre l'expérience religieuse (Apollon) et la construction d'un édifice abstrait est resté enfoui dans le secret de la secte* » (Ibidem).

⁴ Ibidem, p. 54.

Dans une formule célèbre, Pascal semble avoir résumé ce qui apparaît de premier abord être l'antagonisme de la raison et de la mystique qui transparaît dans l'énoncé de notre sujet de thèse : « *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point* »¹. Pourtant, même Pascal n'oppose pas explicitement la sensibilité à la raison. Il se contente seulement d'affirmer, dans un premier temps, un champ d'affinité privilégiée du cœur², de réserver, dans un deuxième temps, ce champ à la foi³, et de le rendre, dans un troisième temps, impénétrable à la raison. Rien de plus vrai si l'on se fie aux études de l'histoire des religions et si l'on considère le phénomène religieux dans une perspective strictement chronologique : avant d'être un objet de réflexion pour la raison, le sentiment du sacré et l'expérience de l'existence de Dieu ont été l'un et l'autre des « *vérités du cœur* », n'ayant besoin d'aucune preuve, rationnelle ou expérimentale, pour que la foi soit garantie et inaliénable⁴. En revanche, ce qui devint une pierre d'achoppement pour la raison, depuis l'aube de la philosophie en Occident, ce furent les représentations, les récits, les mythes, les rituels censés rendre compte d'une expérience originaire et proprement ineffable, sous la forme de ce qu'il est convenu d'appeler une religion. Il n'y a pas un seul philosophe dans toute l'Antiquité, à notre connaissance, qui ait clairement contesté l'existence même de Dieu, comme cela s'est produit à l'âge moderne. Épicure lui-même, et Lucrèce à sa suite, ne s'en prend qu'à une certaine forme de crédulité naïve qui contribue à nous asservir et obscurcit notre capacité de comprendre les phénomènes naturels. Au reste, le rationalisme grec, même en l'absence d'une piété explicite, ne porte en rien atteinte à la religiosité, mais se contente de pousser la recherche sur la nature, le langage, la pensée et l'homme aussi loin que nous permettent nos facultés intellectuelles. L'attitude de réserve et de scrupule à l'égard des problèmes religieux, de la part du père de l'histoire, Hérodote, l'hostilité avouée de la part du père de la médecine, Hippocrate, à l'égard des charlatans itinérants déguisés en prêtres et de leurs prétentions à guérir par la magie là où la science médicale semble échouer, le sarcasme de Xénophane à l'égard de l'anthropomorphisme et la sévérité avec laquelle Platon, le père de la philosophie, traite les récits d'Homère au sujet des dieux, toutes ces prises de position qui font honneur à leurs auteurs n'ont jamais pour objet l'existence de la divinité, mais uniquement la manière dont les hommes se sont pris pour la concevoir et communiquer avec elle. Autrement dit, Dieu n'est à aucun moment remis en question, mais toujours l'homme et sa naïveté légendaire. L'apport capital de la philosophie grecque à cet égard a consisté dans l'épuration de la religion d'éléments irrationnels accumulés pendant longtemps dans l'esprit des hommes et l'élaboration d'une vision plus cohérente du divin et surtout plus digne de lui. Dans tous les cas cités, ce ne fut jamais le cœur, pour reprendre les termes pascaliens, qui fut attaqué, et encore moins sa vérité, mais toujours l'imagination qui a enfanté, à partir d'une intuition première véridique, davantage de monstres que de dieux dignes de ce nom. Goya ne s'y est pas trompé : *le sommeil de la raison engendre des monstres*. C'est encore plus vrai dans la religion que dans la morale et dans la politique. C'est à l'encontre de ces monstres que s'est érigée, depuis le début, la grande tradition grecque.

¹ *Pensées*, IV, 277-243, Bookking International, « Classiques français », 1995, p. 106.

² « *Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement selon qu'il s'y adonne* » (Ibidem).

³ « *C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison* » (Ibidem, 278-424, p. 106).

⁴ Schleiermacher, *Discours sur la religion* (1789) ; Rudolf Otto, *Le Sacré* ; William James, *L'expérience religieuse*, Bibliothèque de l'homme, 1999, Chapitre 11, p. 471 ss.

La question qui surgit dès lors à l'esprit des lecteurs du titre de notre thèse est naturellement de savoir d'où vient alors l'antagonisme signalé. En fait, comme il ressort de notre recherche, cet antagonisme semble être de date postérieure au néoplatonisme, ce qui engagerait certains à se demander pourquoi alors le choisir comme alternative. La raison en est fort simple : c'est la meilleure façon de faire contre-poids à d'autres conceptions prépondérantes dans lesquelles l'antagonisme est de règle et de mettre en même temps en pleine lumière la spécificité du néoplatonisme dans la considération du rapport existant entre la raison et la mystique. Les profits d'une telle étude ne peuvent être sous-estimés : outre le fait de montrer clairement que la raison n'est pas en conflit avec une instance supérieure qui la forcerait à se renier elle-même et à se détruire — comme cela a été tenté à partir du XIX^e siècle, au bénéfice du nihilisme —, outre la réhabilitation de Platon sur le plan de la cohérence théorique ¹, l'un des mérites de notre travail aura été de démontrer que la contradiction *ne mène pas* le monde (mais l'empêche éventuellement de couler naturellement), que la connaissance rationnelle ne porte nullement atteinte à la religion, qu'il n'y a pas nécessairement d'opposition entre foi et savoir et que les conflits échaffaudés de toutes pièces entre la religiosité et la rationalité portent préjudice autant à l'une qu'à l'autre. Pascal ne disait pas autre chose : « *Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur* » ². Ceux qui ont depuis toujours tenté d'ériger un antagonisme forcé entre les deux n'ont probablement eu pour autre intention que de falsifier autant le cœur que la raison, ce qui n'a jamais servi qu'à imposer par la force, une fois disqualifiés l'un et l'autre, le pur arbitraire et l'inhumain. La philosophie grecque n'a pas succombé à cette tentation et n'a jamais fait la moindre concession au fanatisme qui s'ensuit nécessairement d'une perspective aussi pervertie de la réalité. Le cœur et la raison sont du même côté. De l'autre côté se situent l'arbitraire, la violence et la barbarie. À chacun de choisir son camp et d'assumer les risques qu'il implique, mais que le cœur ni la raison ne servent plus à justifier ou à être invoqués pour couvrir ce qui leur est diamétralement opposé ! Les Grecs n'ont jamais tenté de justifier le pire au nom du meilleur, le crime au nom de Dieu — comme l'ont fait et le font encore les Modernes. Une telle leçon n'est pas sans valeur, étant donné les répercussions que son ignorance a pu avoir dans l'histoire. C'est dire l'enjeu du débat. Fondamentalement, il n'y a peut-être rien de nouveau sous le Soleil. Ce qu'il y a toujours de nouveau, c'est la manière dont les hommes savent tirer profit des leçons du passé et apprennent à éviter de tomber sans cesse dans les mêmes erreurs. Si notre thèse aura permis d'éviter à l'avenir de retomber dans l'une de ces erreurs, elle aura suffisamment rempli sa tâche.

¹ Que l'on ouvre n'importe quel volume des dialogues de Platon dans la collection Budé - Belles Lettres, et on trouvera de manière quasi-systématique, dans les nombreuses « Introductions », l'opposition à maintes reprises affirmée entre le rationalisme de Platon et ses conceptions « *mystiques* », sans qu'aucun des traducteurs, spécialistes et érudits qui ont rédigées ces Introductions ne se soient jamais interrogés sur le sens à donner au mot « *mystique* » ! En revanche, tous abondent dans le sens d'une opposition par rapport au rationalisme platonicien, sans qu'aucun ne soit en mesure d'expliquer clairement en quoi consisterait cette opposition prétendument admise par tout un chacun. Or, donner à entendre que Platon se serait contredit lui-même sur un point d'une telle importance (comme peut l'être son rationalisme) serait faire un grand tort à toute la philosophie, et pas seulement grecque. C'est malheureusement sur ce genre de sous-entendus, pris pour des *tartes à la crème*, qu'ont été édifiés les plus grands malentendus de l'histoire des hommes.

² *Pensées*, IV, 282-110, p. 107.

Ἔνθα δὴ ἐάσας τις πᾶν μάθημα καὶ μέχρι τούτου
παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἐστι,
μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ
οἶον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον οἰδήσαντος
ἀρθεὶς εἰσείδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως ...

*“Alors, laissant toute connaissance raisonnée, conduit
jusqu'au beau et résidant en lui, on étend sa pensée jusqu'à lui
en qui on est ; et, emporté par la vague montante de
l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle,
on voit tout à coup, sans savoir comment ...”*

Plotin *

* *Ennéade VI, 7, 36. 15-19* (trad. Bréhier). Cf. Armstrong, (3), p. 196 ; Hadot, (4), p. 26-27.

Introduction

A. RAISON - MYSTIQUE : UNE QUESTION CONTROVERSÉE

« (...) il faut critiquer avec bienveillance et en philosophe l'opinion de ces anciens. (...) Il faut viser au vrai, et ne pas chercher la gloire en blâmant ces hommes dont le mérite est estimé depuis si longtemps par des gens qui ne sont pas sans valeur, et leur dire qu'ils leur sont supérieurs »¹.

Le dualisme entre la raison et la mystique a depuis toujours constitué la principale difficulté dans l'approche du néoplatonisme². La motivation d'une telle difficulté s'explique par le fait que nous nous trouvons d'emblée à l'intérieur d'une philosophie à la fois religieuse et rationnelle³, ce qui ne va guère de soi à une époque qui s'est plu à séparer les deux ordres, pour le meilleur comme pour le pire. À propos du rapport entre la raison et la mystique, Trouillard affirme pourtant qu'*« ici s'inaugure l'orientation de l'école [néoplatonicienne] tout entière »*⁴. La grande controverse entourant la réception du néoplatonisme par la modernité a été due à la perception de l'aspiration ultime qui s'y manifeste, ce qui a valu à Plotin d'être pris pour un exalté pour avoir exprimé le rapport d'assimilation au divin sur le mode d'un dépassement de la pensée par l'extase — terme désignant l'état d'union au divin⁵. Aucun auteur néoplatonicien d'ailleurs n'est épargné par le reproche couramment adressé aux tenants de la doctrine. À propos de Damascius, Copleston estime qu'à défaut d'avoir été *« préparé à abandonner la spéculation, il donna libre cours à la théosophie, au mysticisme et à la superstition »*⁶. Selon certains, l'union mystique n'est pas une conquête de la raison spéculative à son apogée contemplatif, mais le moment où la philosophie elle-même n'a plus sa raison d'être. Selon Krakowski, si Plotin est devenu l'inspirateur de la mystique médiévale, c'est à la faveur d'une *distraction géniale* : *« il a laissé se rompre entre l'intuition et la dialectique cette espèce d'équilibre que ses devanciers et ses successeurs s'appliquèrent à maintenir »*⁷.

¹ Plotin, *Ennéade* II, 9, 6. 46-52.

² *« È necessario sottolineare che la presenza di questi due aspetti costituisce un motivo di difficoltà nella comprensione del pensiero plotiniano e rappresenta per gli studiosi un problema controverso »* (Barbanti, p. 194). Cf. Armstrong, (4), p. 82-84.

³ Barbanti, p. 18-22 ; Gerson, p. 218 ; Rist, p. 199. *« Tous les interprètes s'accordent à reconnaître chez Plotin la coexistence de deux ordres de questions : le problème religieux, celui de la destinée de l'âme, le moyen de la restaurer dans son état primitif ; et le problème philosophique, celui de la structure et de l'explication rationnelle de la réalité »* (Bréhier, (2), p. 23).

⁴ Trouillard, (12), p. 15.

⁵ *« Ceux qui sont convaincus que l'essence absolue dans le penser n'est pas le penser lui-même, ne cessent de répéter que Dieu est un au-delà de la conscience (ein Jenseits des Bewußtseins) et que penser Dieu, c'est en avoir le concept dont l'existence ou réalité effective serait une chose toute différente »* (Hegel, (1), II, p. 443, trad. fr., IV, p. 868).

⁶ Copleston, p. 481.

⁷ Krakowski, p. 153.

Malheureusement, les historiens se sont rarement donné la peine d'expliquer ce qu'ils entendaient par ces étiquettes de théosophie, de superstition et de mysticisme, et encore moins ont-ils précisé en quoi de telles positions contrevenaient ou menaçaient d'une manière ou d'une autre le rationalisme grec hérité de Parménide, de Platon et d'Aristote. Serions-nous en face d'un aveu d'impuissance ou de défaite de la raison ? On l'a affirmé à propos du criticisme kantien, on l'affirme encore de nos jours à propos du néoplatonisme. À tort, dans un cas comme dans l'autre. Poser des limites à la raison, comme Kant l'a fait, ne revient nullement à contester son pouvoir spéculatif légitime et ses prérogatives morales. Reconnaître le sommet de l'intelligence comme une limite infranchissable par la raison n'est pas non plus un acte de désertion du rationalisme ¹. Contrairement à nombre d'historiens, nous avons donc choisi de concentrer notre attention sur ce problème plutôt que l'é luder comme accidentel, insignifiant ou trop problématique pour être résolu. Beaucoup d'érudits oscillent entre un traitement évasif et une approche contradictoire, ne sachant s'il faudrait estimer la mystique comme un phénomène secondaire ou contingent, ou alors symptomatique d'un conflit insoluble dans son rapport à la raison. Bergson accentuait, quant à lui, la composante proprement mystique de la doctrine plotinienne et n'hésitait pas à affirmer que sa philosophie était incontestablement mystique ². D'autres ont estimée exagérée la place de la mystique dans l'ensemble du néoplatonisme. Ainsi, Carbonara considère que la tendance mystique de Plotin ne devrait pas être surévaluée, mais considérée tout de même à part entière ³. Pour nous, sans surévaluer sa place, il y a un intérêt majeur de la mystique ⁴. C'est pourquoi nous en avons fait avec cette thèse notre problème central.

Cette tendance mystique décelée dans le néoplatonisme n'est par ailleurs rien d'autre que le prolongement et le développement conséquent de thèses que l'on n'a aucun mal à identifier comme étant celles de Platon lui-même, comme les nombreux références plotiniennes et la revendication de l'École tout entière suffisent à le montrer ⁵. Quant à savoir par la suite si nos historiens et érudits iront jusqu'à condamner le père de la philosophie occidentale pour « *mysticisme* » ou « *superstition* », cela dépasserait de trop notre propos actuel. Nous nous contenterons, en ce qui nous concerne, de blanchir la réputation de l'école néoplatonicienne d'une faute par ailleurs vide de contenu, en montrant l'absence de tout conflit entre la raison et la mystique telles qu'elles se présentent à la lumière des textes étudiés. Quant à savoir si l'élimination de l'opposition entre la raison et la mystique conduirait à une solution tranchée de la question en faveur de la philosophie ou de la mystique, cela n'est pas notre propos. Une telle question est fort mal posée, puisqu'une telle solution suggérerait la nécessité d'éliminer l'une au profit de l'autre. La question n'est donc pas de savoir s'il y a une alternative obligée, mais de voir si le conflit forgé de toutes pièces est justifié

¹ « ... Nor did the Neoplatonists' recognition of a realm transcending conceptual thought – a view they shared with Plato, Kant and Wittgenstein – involve any slackening [relâchement] of critical rigour within the bounds of reasoning or in determining those bounds » (Wallis, p. 14).

² Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1934, p. 234.

³ Carbonara, p. 302.

⁴ « Pertanto ci pare che il tema della mistica non sia da sottovalutare o da eludere, ma piuttosto da comprendere, tanto nelle sue premesse filosofiche quanto nelle sue implicazioni religiose » (Barbanti, p. 196).

⁵ « À vrai dire les pages « mystiques » dans l'œuvre considérable de Plotin ne sont pas aussi fréquentes que l'on pourrait s'y attendre. Ses écrits se rapportent en effet à tous les problèmes que peut poser la réflexion sur les écrits de Platon. Ce sont en quelque sorte des « questions platoniciennes » » (Hadot, (1), p. 90).

ou pas. Chestov, exagérant dans un premier temps la composante mystique et la qualifiant d'émblée d'irrationnelle, conclut à une rupture par une opposition ouverte, résultat de l'antithétique nette qu'il établit entre la raison et l'extase ¹. Chestov infère même du fait que Plotin ne se relisait jamais à une sorte de désaveu de ses propres recherches antérieures ². Aussi, s'il lui paraît impossible de trouver chez Plotin un système, c'est parce que sa philosophie serait justement irrationnelle et anti-scientifique ³. Barbanti trouve cette thèse insoutenable ⁴. Elle n'est pas moins emblématique d'une certaine tendance des érudits, du XVIII^e et XIX^e siècle notamment, qui a longtemps consisté à qualifier toute position mystique d'exaltation ou de *Schwärmerei*, comme on le disait dans l'Allemagne de la fin du siècle des Lumières.

Or, ce rejet hâtif de la mystique n'éclaire en rien le problème, mais l'élimine tout simplement. Nous avons pour notre part choisi de considérer plutôt l'ensemble du phénomène, en intégrant la démarche mystique dans l'ensemble de la doctrine où elle se manifeste. Le néoplatonisme est la conclusion d'un long parcours réflexif de la culture philosophique grecque où confluent un certain nombre de doctrines, de conceptions et d'attitudes qui remontent fort loin. Les spécialistes du néoplatonisme qui se sont longtemps penché sur ses sources et ses influences, les ont retrouvées dans ce que les textes de Plotin laissent transparaître. Les auteurs néoplatoniciens eux-mêmes revendiquent à maintes reprises cet héritage grec et même oriental, en se réclamant d'une sagesse ancienne ⁵. L'erreur des interprètes a consisté à mettre en parallèle, ne sachant comment les concilier, une tendance grecque et une autre orientale, parallèle souvent tranché en opposition. Or, les deux aspects qui s'enchaînent dans la pensée plotinienne, rationnel d'une part et mystique de l'autre, n'apparaissent à aucun moment antithétiques. L'on peut tout au plus pencher vers le rationnel ou vers le mystique, privilégier l'un au détriment de l'autre. Mais cela tient à un choix herméneutique personnel plutôt qu'à un dualisme antithétique décelable à l'intérieur de la doctrine. De plus, si d'aventure la raison et la mystique ne s'excluaient pas, le rejet de l'une en faveur de l'autre n'aurait plus de sens, et, partant, la factice opposition non plus.

Difficultés historiques

L'une des difficultés majeures dans l'approche du rapport entre la raison et la mystique dans le néoplatonisme la représente le brouillard médiéval. La conception de la religion et de la sainteté est généralement tributaire pour nous, voire indissociable, du christianisme, à l'exclusion, ou presque, de toutes les autres acceptions historiques ou théoriques. Ce n'est que depuis un siècle que l'histoire des religions nous a permis d'ouvrir la perspective vers le phénomène religieux dans son universalité humaine, par-delà le cantonnement géographique, politique ou idéologique qui l'a

¹ Chestov, (2), p. 178-216.

² S'il l'avait fait, estime Chestov, il aurait dû admettre avoir perdu la foi en la raison (Chestov, (2), p. 185). Il n'explique cependant pas en quoi la relecture de ses propres textes aurait-elle été susceptible de faire perdre à Plotin la foi en la raison. Cf. Barbanti, p. 197-198.

³ Chestov, (2), p. 191.

⁴ Barbanti, p. 199.

⁵ Les *palaï logoï* d'Orphée, de Pythagore, de Platon lui-même et des *Oracles chaldaïques*. Le problème de l'éclectisme ou de l'originalité doctrinale du néoplatonisme n'est pas notre problème. Il réside plutôt, et de manière secondaire seulement, dans la capacité de conciliation dialectique des diverses influences ou tendances au sein du courant néoplatonicien.

longtemps limité à une seule époque, une seule institution, une seule tradition, et dont la manifestation était soigneusement circonscrite dans l'espace et dans le temps. Nous avons tenté de dégager le sens de la religiosité grecque néoplatonicienne indépendamment de toute autre tradition ou influence à l'exception de celles dont les auteurs néoplatoniciens eux-mêmes se réclament explicitement, qu'il s'agisse de l'orphisme, du pythagorisme, de nombre d'éléments repris à la religion grecque archaïque et classique ou enfin des *Oracles chaldaïques*.

L'autre difficulté tient à l'esprit grec, si différent du nôtre à maints égards. Il y a ainsi un point de divergence entre la Modernité et l'Antiquité qui se répercute sur notre étude et permet de mesurer toute la distance qui nous sépare des Grecs sur le plan religieux. Pour la plupart des philosophes grecs, à l'exception des épicuriens, il ne peut y avoir de bonheur pour les hommes ni de réussite importante dans la vie sans la collaboration, voire intervention, des dieux. Non que la religion puisse remplacer la morale ¹, mais cette dernière ne peut se concevoir sans la première. D'où il résulte une conception du bonheur strictement soumise à l'ordre divin, sinon quant à ses exigences, du moins quant à son accomplissement. Pour le monde moderne, généralement laïc, l'apport divin est au contraire totalement absent des considérations morales et le bonheur pour l'homme n'est qu'une affaire purement humaine, d'éthique personnelle, de politique au plan de la cité et de quelques règles de conduite susceptibles de conduire à un état de satisfaction matérielle. La faveur des dieux n'entre pas en jeu dans ce que l'homme moderne peut attendre de la vie. Jusque dans le mot qui exprime l'aspiration commune de tout le genre humain ², le *bonheur* reflète cette croyance dans l'aléatoire du bien humain eu égard aux dieux ³. Dans une telle conception, le divin se trouve donc simplement évacué de la conscience commune en ce qui a trait au bien de tout un chacun. Le bonheur n'est qu'une question de chance, donc de hasard. Il suffit, pour le reste, de tout faire pour tirer profit des circonstances qui s'offrent à nous au fur et à mesure et de prendre sa part des biens qui sont distribués ici et là, *au petit bonheur*. Les Grecs s'en faisaient une tout autre idée, comme le mot qu'ils employaient pour le désigner en témoigne. À part les mérites personnels, le bonheur était strictement conditionné par les dieux : l'*eudaimonia*, c'était le lot favorable que l'on recevait d'eux, qu'il s'agît du génie personnel attaché à tout un chacun, comme le *daïmon* de Socrate, ou de la faveur des dieux à notre endroit. Le reste n'était plus qu'une question de conduite morale honorable et de docilité à la volonté des dieux et aux prescriptions religieuses de la cité. C'est dire qu'une opposition très claire se dégage entre le monde grec et celui moderne, aussi marquée que peut l'être celle entre la Providence et le hasard ou entre les vertus, le mérite et la piété d'une part, et l'opportunisme, la ruse et la force d'autre part. Une fois comprise cette spécificité grecque dans la conception du bonheur, le désir qui est à la source de l'expérience mystique deviendra lui-même plus évident aux lecteurs des textes néoplatoniciens : du moment que les dieux détiennent les fils de la destinée humaine, la remontée de l'âme vers le Bien ne sera plus une énigme pour l'esprit moderne. « *L'âme est suspendue à l'intelligence, et l'intelligence au Bien* » ⁴.

¹ L'un des aspects les plus significatifs de la philosophie grecque ayant été précisément de l'en affranchir le plus possible.

² « *La fin capitale* », comme désignait Kant « le bonheur universel » (*Critique de la raison pure*, AK. III, 549, Pléiade p. 1398).

³ *Bonheur*, en français, composé de « bon » et d'« heur » (chance) ; *Gluck* en allemand, lui aussi équivalent textuel de la chance ou du hasard ; *Happiness*, en anglais, c'est-à-dire ce qui arrive (« that happen »), ce qui survient, sans jamais savoir s'il est mérité ou pas et sans qu'il soit considéré comme un lot concédé par les dieux aux hommes, selon une Providence.

⁴ Plotin, *Ennéade VI*, 7, 42. 22.

Rectifications de perspective

Selon Bréhier, dans la pensée de Plotin, la fonction de la raison n'est nullement remise en question par la mystique, mais plutôt confirmée par elle : « *la connaissance mystique n'est rien d'autre que l'expérience claire et vivante qui parvient à satisfaire l'aspiration à l'unité — qui est l'aspiration fondamentale de la raison* »¹. C'est pourquoi le thème de la mystique doit être compris tant quant à ses prémisses philosophiques que dans ses implications religieuses². C'est dans l'articulation de ces deux aspects que réside précisément la difficulté de notre problème. Chez Plotin, la mystique précède la philosophie plus qu'elle ne l'achève, étant, comme l'écrit Trouillard, « *fondamentale avant d'être génératrice de toute vie de l'esprit* »³. La connaissance n'est donc conçue ni comme un point de départ ni comme une fin de l'activité de l'âme, mais comme expression d'un désir préalable de savoir conduisant vers l'union intime à la source de l'être⁴. En ceci, la rationalité demeure dans les limites circonscrites par une médiation entre l'élan normatif qui régit les actions humaines et l'accomplissement mystique qui en donne le sens⁵. La théorie religieuse à l'œuvre à l'arrière-plan du néoplatonisme indique seulement le chemin du retour à l'absolu, un chemin qui culmine dans l'expérience décisive mais rare de la communion avec l'un. Quête d'unité et non séparation, ce chemin passe par le désillusionnement et choisit la lucidité, non l'évasion, la lumière, non l'obscurité⁶. L'ascétisme néoplatonicien n'est pas mortification, mais purification de l'âme, non pas assombrissement de l'intelligence, mais clarté salutaire⁷. La tâche de la philosophie est de voir clairement le monde afin de le comprendre. La tâche de la religion, c'est d'être sauvé. L'une peut bien aller sans l'autre, mais sûrement moins bien qu'elles ne vont réunies⁸. À première vue la différence entre la raison et la mystique n'est qu'apparente, pour autant que les deux visent un même objet, le Bien, dont l'une n'en donne que la vision, tandis que l'autre en promet l'union. Si différence il y a, elle réside dans le rapport du sujet à l'objet de sa quête. La raison semble rester en quelque sorte extérieure à ce qu'elle contemple, alors que l'intuition mystique s'y identifie. La première se contente de regarder de loin, sans s'engager, la seconde aspire à coïncider. Mais le regard peut-il encore suffire si le désir de l'âme n'est plus seulement de comprendre, mais d'être ?

¹ Bréhier, (2), p. 167. Cf. O'Meara, (2), p. 155.

² Barbanti, p. 196.

³ Trouillard, (12), p. 27. « *[Plotin] n'est pas mystique parce que philosophe, mais philosophe parce que mystique. Il a philosophé parce qu'il cherchait un verbe pour dire l'unité ineffable qui l'investissait* » (Ibidem, p. 28).

⁴ *Ennéade* V, 3, 4. 4-5. Cf. V, 3, 7. 1-4.

⁵ « *Dans son effort pour remonter le cours de sa propre genèse, l'esprit se voit prévenu par une communication dont la possession mystique et l'incantation esthétique lui rendent par instants la jouissance* » (Trouillard, (12), p. 107).

⁶ « *The mystic does not crave for absorption or annihilation, but for deliverance from the fetters of separate existence : he longs to know that there is 'nothing between' himself and God* » (Inge, p. x).

⁷ « *The conflict with evil is a journey through darkness to light, rather than a struggle with hostile spiritual powers* » (Ibidem, p. x).

⁸ Qu'il peut y avoir philosophie athée, c'est entendu. Qu'il puisse y avoir religion sans philosophie (et donc sans la moindre idée de la sagesse à laquelle elle conduit), d'aucuns le prétendent. Mais qu'il puisse y avoir humanité sans l'une ni l'autre, c'est une chose que personne n'oserait affirmer. Le risque de la philosophie athée est le cynisme. Celui de la religion dépourvue de philosophie est l'intégrisme. Mais lorsque l'ignorance s'ajoute à l'athéisme, la voie est prête pour toutes les formes de fanatisme dont l'histoire nous a fait témoins.

La complémentarité des deux permettrait de concilier les deux aspects de la pensée de Plotin. Selon Barbanti, confortée par de nombreux érudits récents ¹ dans sa conviction que la philosophie de Plotin ne diverge pas de sa religion ², le mode de conciliation privilégié consisterait à trouver le fondement théorique de la mystique dans la philosophie et à considérer celle-ci comme le moyen d'explication rationnelle de celle-là ³. Si la mystique contredit dans sa finalité le dualisme inhérent à la philosophie, n'est-ce pas à son propre abandon qu'elle engage au bout du compte ⁴ ? Selon Festugière, en effet, c'est bien à une union mystique qu'aboutit la dialectique ascendante du *Banquet* et de la *République* ⁵ : « la doctrine naît ici d'une expérience qui ne peut être rapportée qu'à la mystique » ⁶. Mais là-dessus, l'héritage platonicien est controversé à plusieurs égards. La discussion à laquelle il a donné lieu porte sur la possibilité d'atteindre par la connaissance la réalité suprême, et conséquemment sur le rapport qu'il y aurait à établir entre la raison qui se contente de connaître et la mystique qui aspire à toucher. Il serait peu conforme à l'esprit de l'intellectualisme platonicien, selon Festugière, d'évacuer la possibilité d'atteindre la vue de la réalité primordiale : « si le monde existe, c'est pour être connu, et pour que cette connaissance mène le sage à la vue des Formes pures » ⁷. La pensée occupée par la contemplation des essences ⁸ retire de cette contemplation la vision des objets fixes et immuables, tous sous la loi de l'ordre et de la raison ⁹. D'où surgit le désir d'imiter l'objet de l'admiration : « Car crois-tu », demande Socrate, « qu'il soit possible de ne pas imiter ce dont on s'approche sans cesse avec admiration ? » ¹⁰. Ainsi en va-t-il du philosophe, lequel, « ayant commerce avec ce qui est divin et soumis à l'ordre, devient lui-même ordonné et divin, dans la mesure où cela est possible à l'homme » ¹¹. Ce qui, autant pour Damascius que pour Plotin, revient à prendre l'intelligence pour guide et choisir le Bien comme visée. À défaut de quoi, un risque non-négligeable est encouru par la transgression de l'ordre rationnel : « dépasser l'intelligence, c'est en fait en déchoir » ¹². Il y a là un vœu de rationalisme jamais démenti par les héritiers de Platon.

¹ « Si tratta di vedere (...) se non sia possibile tentare una soluzione di mediazione, nella quale filosofia e mistica vengono a trovarsi in una posizione di complementarietà » (Barbanti, p. 195). Cf. Bousquet, p. 11 & 20 ; Eborowicz, p. 490-491.

² Inge, p. 148-152 ; Bréhier, (2), p. 23-24, 30-33 ; Trouillard, (8), p. 4 ; Heinemann, p. 289-290.

³ Barbanti, p. 195. Cf. Henry (cité par Trouillard, (1), p. 888).

⁴ « Aber ein grundsätzlicher Dualismus steht im Gegensatz zum tiefsten Motiv der Mystik, wofern sie Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott ist » (Hoffmann, p. 244).

⁵ Ce que les dialogues platoniciens apportent de plus neuf serait donc une métaphysique qui est aussi une religion : « Platon savant et Platon religieux ne peuvent se séparer, pas plus qu'on ne sépare, en l'Idée, le suprême connaissable du souverain aimable » (Festugière, (4), p. 104).

⁶ « L'Être suprême qui est plus qu'une Forme, cet Être pur que le νοῦς appréhende quand il s'est purifié lui-même du corps, de l'image sensible, de toute expression intelligible, et qu'ainsi, recueilli en soi, il touche le fond de ce qui est, ce Beau, ce Bien, l'Un du Philèbe, est l'objet de contemplation au sens propre » (Ibidem, p. 6).

⁷ « La plus haute fonction humaine est d'atteindre à une telle vue, et tout le reste des créatures n'a d'autre raison d'être que de concourir à cette fin » (Festugière, (4), p. 98). La même attitude optimiste dans la recherche du premier principe est partagée par Plotin (*Ennéade* V, 1, 1. 34-35). Pour Damascius, les choses sont beaucoup moins simples : l'ineffabilité représente une déception pour la raison, mais il ne faut pas s'arrêter à cette défaite du moment qu'une autre voie reste ouverte à l'âme, celle de l'approche mystique. Dans l'interstice ouvert entre l'échec dialectique et le pressentiment d'une présence intrinsèque au moi, quelque chose peut encore surgir là-même où la raison ne voit plus rien sinon justement la fin ultime de toute recherche rationnelle, la vision de l'un (*De Principiis*, p. 22. 13-33, p. 27. 7-10, p. 73. 4-6 Westerink).

⁸ Platon, *République*, 500 b 8-9.

⁹ Ibidem, 500 c 2-5.

¹⁰ Ibidem, 500 c 6-7.

¹¹ Ibidem, 500 c 9 - d 2.

¹² Τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἔστιν ἔξω νοῦ πεσεῖν (Plotin, *Ennéade* II, 9, 9. 51-52). Cf. ibidem, V, 8, 3. 18-27 ; VI, 7, 9. 2-4.

Pourtant, dans la *VII^e Lettre* Platon affirme à propos de l'objet de son effort durant toute sa vie de philosophe qu'il n'y a eu et qu'il n'y aura jamais d'écrit de lui :

*« De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en aura jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par de mots, comme d'autres connaissances ; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul »*¹.

Nombre de pages ont été écrites pour tenter de deviner ce que Platon avait réellement à l'esprit en livrant un tel aveu. Il nous renseigne du moins sur son jugement sur la visée finale de la philosophie, sur l'impossibilité d'exprimer avec précision par les mots où mène la quête de sagesse. C'est bien là l'indice de l'ouverture à une approche d'un autre ordre que celui qui relève de la dialectique, et qui confine la philosophie à des limites qu'elle ne peut franchir ou plutôt qu'elle ne peut franchir qu'en renonçant à exprimer ce qu'elle n'obtient qu'à la condition de dépasser le discours. La philosophie est par là même *« délestée de la tâche impossible de produire l'union mystique. Plotin ne dit jamais que la contemplation ni la dialectique ont ce pouvoir »*². La philosophie peut-elle être conçue dès lors comme un instrument de salut ? D'autant plus que le dépassement de la raison (au sens de λόγος) n'est pas un reniement de l'intelligence (du νοῦς), peut-être même en est-il son accomplissement. La mystique, quant à elle, ne tend-t-elle pas à la saisie introspective de ce même Λόγος au sens d'ordre et de beauté du cosmos, précisément à travers l'intelligence (le νοῦς) qui sert de médiateur de l'âme dans la quête de l'un ? Si le tout reste perpétuellement éparpillé de par sa nature multiple, l'un n'est-il pas la condition de la simplicité retrouvée de l'unité parfaite ? En fait, les deux composantes, philosophique et religieuse, dont relèvent la raison et la mystique en dernière instance, se laissent difficilement séparer dans le néoplatonisme³. Chez Platon lui-même, le meilleur, dans le destin du sage comme dans celui de la cité, *« consiste à s'unir le plus possible à l'Être vrai »*⁴. Que cette union soit souhaitable, il n'y a aucun doute là-dessus. Mais qu'elle soit accessible à n'importe-qui, cela déjà n'est plus qu'une prétention illusoire. L'union mystique est rarement une conquête unilatérale. Elle est souvent une grâce et parfois aussi, à notre insu même, *« la récupération d'un point de départ caché »*⁵.

¹ Platon, *VII^e Lettre*, 341 c 6 - d 2 (trad. par P. Mazon, *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 169). *« ...car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul »* (trad. Luc Brisson). Cf. Plotin, *Ennéade V*, 4, 1. 8-12.

² *« Elles conduisent à l'affirmation de l'un, mais de l'un saisi à travers la multiplicité intelligible. Si de la pensée de l'unité nous passons à l'unité même, c'est que déjà celle-ci nous portait et se donnait la pensée à titre de médiation »* (Trouillard, (12), p. 27). Cf. Dodds, (3), p. 2 ; Heinemann, p. 302.

³ Reale, (1), IV, p. 495 (à propos des interprétations divergentes auxquelles les *Ennéades* de Plotin ont donné lieu, comme s'il s'agissait là de deux tendances contradictoires). *« Rien n'est moins plotinien que de regarder ces deux fonctions comme antithétiques (...). Raison et mystique, dirons-nous, ne sont pas inversement, mais directement proportionnelles, parce qu'elles ne sont pas sur le même plan et qu'elles se nourrissent l'une l'autre à des points de vue différents. En sorte que l'auteur des Ennéades peut être à la fois intégralement mystique et intégralement critique »* (Trouillard, (12), p. 15).

⁴ Festugière, (4), p. 98.

⁵ Trouillard, (12), p. 100-101. *« La dialectique est tout entière portée par une sorte de coïncidence mystique en laquelle elle se résout comme dans son origine »* (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie* de Proclus, p. 30).

B. MÉSINTERPRÉTATIONS : AUTOUR DE L'IRRATIONNEL

« Dépasser l'intelligence, c'est en fait en déchoir ». ¹

La mystique a trop souvent été entendue comme le moment irrationnel d'une exaltation dont on parvenait difficilement à déceler la source ². Bon nombre d'interprétations tendentieuses ont ainsi pendant longtemps porté un réel préjudice au néoplatonisme, rangé lui-même à la même enseigne sans autre procès ni étude préalable. Ainsi Lévinas en vient-il à interpréter le retour à l'unité invoqué par le néoplatonisme comme une hantise de la dissolution : « l'une des voies de la métaphysique grecque consistait à rechercher le retour à l'Unité, la confusion avec elle » ³. C'est sur ce genre de clichés que s'appuient la plupart des malentendus qui ont donné lieu aux vues les plus ahurissantes concernant le courant néoplatonicien. En l'occurrence, comment peut-on vraiment sauter de la conversion à la « confusion », par-dessus la *catharsis*, l'*épistrophè* et l'union mystique ? Ce ne serait, à vrai dire qu'un simple jeu de mots que d'attribuer la soi-disant confusion perçue par Lévinas au sommet de la contemplation néoplatonicienne à sa propre confusion dans la perception de l'une des voies de la métaphysique grecque. Même Jankélévitch ne se prive pas de désigner la négativité ontologique qu'il croit pouvoir déduire de l'innommable du nom de « désespoir agnostique » qui nous conduirait à l'absurde ⁴. C'est selon que l'on interprète l'indicible comme un abîme sans fond dans lequel on se précipite à force d'y penser ou alors comme une présence inaliénable qui contribue à la conscience d'une plénitude existentielle mais qui ne se laisse guère exprimer en mots. Il est dès lors inévitable, si l'on adopte la première perspective, que l'on soit englouti par la vacuité ontologique et écrasé par le désespoir à force de ressentir l'absence comme une faille métaphysique essentielle. L'hypothèse d'un néant originaire conduit inéluctablement à sombrer dans un pessimisme sans remède. Choisir le non-être éloigne de l'être, comme le postulat d'un néant métaphysique débouche sur le désespoir moral. Nous sommes bien loin ici de ce que les textes de la tradition grecque nous ont transmis et de l'idée qu'on peut s'en faire, même superficiellement. Pour contrer de telles dérives interprétatives, « la seule solution serait de pouvoir reconstituer un cheminement qui, partant d'Éléusis, arrive jusqu'à Plotin » ⁵. Considéré dans une telle perspective, comme un aboutissement de la religiosité grecque et non comme un signe de déclin, l'accent mis sur

¹ Plotin, *Ennéade* II, 9, 9. 51-52.

² Hegel note à propos de Plotin : « à en croire une opinion universellement répandue, cette philosophie n'est qu'une vision d'exalté (Schwärmerei) » (Hegel, (1), p. 440 ; trad. fr., IV, p. 861). Cf. Wallis, p. 3 (contre l'irrationalisme).

³ *Totalité et infini*, M. Nijhoff, Biblio / Essais, « Séparation et absolu », p. 105.

⁴ « ...il n'y a plus qu'un horizon inaccessible, et, à l'horizon, une présence opaque à laquelle on se convertit par décision aveugle, non point dans la lumière de l'intuition, mais dans la nuit de la foi (...) : l'inintelligible ne cède sous nos pas que pour aggraver notre enlèvement, ne recule devant nous que pour nous attirer plus profondément au cœur de l'absurde » (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Seuil, 1980, tome 1, p. 56-57).

⁵ Sabbatucci, p. 13.

l'intense concentration de l'âme sur sa quête suprême n'a rien d'étrange ¹. Un état qui succède à toute concentration mentale intense n'est d'ailleurs pas limité à la contemplation religieuse : poètes et musiciens nous ont rapporté des expériences similaires. Irons-nous jusqu'à condamner la musique et la poésie pour avoir donné lieu à de tels états ? Si l'assimilation au dieu franchit la frontière entre l'aliénation extérieure et l'identité intérieure, ce n'est pas le dieu qui envahit l'homme, comme dans les phénomènes de possession, mais c'est l'homme qui entre dans le divin ². L'état extatique est une expérience rare réservée à ceux qui ont atteint le sommet de la sagesse. Par ailleurs, l'importance de l'extase dans le néoplatonisme a souvent été exagérée, comme celle du *nirvana* dans le bouddhisme ³, peut-être parce qu'elle apparaît comme la réussite d'une même aspiration à surmonter les illusions et les apparences par un acte de couronnement de tous les efforts humains : de communion mystique dans un cas, de vacuité libératrice dans l'autre. De là, sans doute, le malentendu sur la *transcendance*, qui a égaré bien des lecteurs naïfs. S'agit-il donc d'un dépassement ? Si tel est le cas, quel en est l'objet ? Ce qui prête à confusion dans l'acceptation de la transcendance, c'est à la fois l'idée d'une transgression de limites jugées factices et la transe (entendue comme *excès*). Si l'on ne s'en tenait qu'aux suggestions sémantiques, il en résulterait l'idée de démesure qui définirait la transcendance en question. Ce qui reviendrait à évoquer comme but religieux ce qui n'est autre que le péché mortel pour les Grecs, l'*hybris*. Une interprétation hâtive ferait donc de la transgression (de lois, de bornes, de limites en général) la condition de l'ascension de l'âme, et de la *transe* un équivalent commode de l'extase. S'il y a dépassement de la condition humaine ordinaire, ce n'est pourtant pas une transgression, mais un accomplissement de l'*homme véritable* : en s'élevant au divin, l'homme se connaît lui-même et touche à son origine. La voie mystique n'est donc rien moins que l'appel à l'abandon de la raison en faveur de l'irrationnel. C'est faire preuve d'une méconnaissance de la culture grecque et d'ignorance de sa religion que de prêter à ses manifestations un sens qu'elles n'ont pas. Si le rationalisme hellène reste empreint d'une profonde religiosité, cela ne le rabaisse en rien, bien au contraire, quelles que soient par ailleurs les formes de cette religiosité, son évolution et son contenu proprement dit.

Aussi est-il fort contestable qu'il y ait jamais eu un passage brusque ou même progressif et irréversible de la mythologie à la rationalité, du *mythos* au *logos*, comme si la raison était totalement absente des récits mythiques des poèmes d'Hésiode et d'Homère et comme si le mythe disparaissait définitivement de la compréhension rationnelle du monde avec l'avènement de la philosophie en Grèce. *Les travaux et les jours* abondent en réflexions d'une indéniable profondeur et d'une troublante maturité intellectuelle, alors que Platon n'a jamais dédaigné de recourir aux mythes, même dans des cas où l'on se serait attendu à des démonstrations plus probantes. L'élément nouveau dans l'enquête que nous menons réside dans la place unique du néoplatonisme dans l'histoire des religions et de la philosophie : c'est la seule religion élaborée et pratiquée par des philosophes. Là aussi est la chance inouïe que nous puissions avoir d'une rencontre exceptionnelle :

¹ Inge, p. 143.

² Encore que même là, des différences subsistent : « *La possession recherchée est bien différente de la possession subie !* » (Sabbatucci, p. 55). Selon une perspective orphique, « *le mystique répond à la nécessité de passer dans le sacré, seule alternative à l'inacceptable existence terrestre* » (Ibidem, p. 63). Cf. Joly, p. 125-132.

³ Inge, p. x.

la plus précieuse conjonction qu'il nous soit donné de trouver dans l'histoire de la philosophie, plus précisément entre la morale et la religion, la sagesse et la sainteté, la raison et la mystique. Qui plus est, nous pouvons enfin étudier le phénomène du sacré de l'intérieur, comme aucune autre religion ne le permet, et ce, par le prisme de la philosophie. Enfin, comme si tout convergeait pour nous persuader de la valeur d'une telle recherche, il se trouve que la religion grecque est la seule des religions connues de nous à avoir traversé toutes les étapes qui conduisent vers un achèvement doctrinal : allant de la contestation de la religion populaire traditionnelle d'Homère par les présocratiques, en passant par l'épuration rationnelle accomplie par Platon et par l'élargissement stoïcien de la sphère du sacré à l'ordre cosmique, en arrivant à la consolidation de l'héritage (ainsi épuré et élargi selon les exigences rationnelles de l'âme humaine) dans le néoplatonisme. Aucune autre religion du monde n'a subi autant de modifications internes, issues des hérauts mêmes de ceux qui revendiquaient la religion grecque comme étant la leur. Le bénéfice d'une telle critique interne est à la mesure de l'effort sincère et ardu qui a motivé la culture grecque à opérer ce genre de réforme évolutive en profondeur et de restructuration doctrinale de son fondement.

Il est vrai que nombre de philosophes ont dû payer cette audace de leur propre vie (Anaxagore, Socrate, Hypatia) ou de l'exil (Pythagore, Aristote, Damascius). Mais ce courage, propre au *credo* philosophique, fut d'un profit immense pour la culture. Il consiste avant tout dans l'éclairage unique du phénomène le plus troublant et fascinant à la fois que nous connaissions : celui du rapport de l'homme au sacré. Si toutes les religions du monde s'appuient sur ce rapport pour justifier leur mandat, aucune n'établit de distinction plus limpide entre les deux ordres qui sont ici impliqués autant que le néoplatonisme. En effet, si le postulat primordial le constitue la *syngénéia* (la parenté divine de l'homme), la spécificité du courant néoplatonicien consiste à établir des limites à cette revendication religieuse¹. Contrairement à d'autres religions, le néoplatonisme a toujours tenu pour un acquis inaliénable le respect de la morale humaine, pour dire qu'aucune religion, aussi augustes que puissent être ses prétentions, ne peut prétendre nier ou transgresser les vertus humaines communes pour imposer une loi *contraire* à l'humanité, voire même à l'humain. Le « *saut mortel* », risqué par Jacobi, au XVIII^e siècle, est l'illustration manifeste du genre d'empiétement intempestif que des religions non-épurées (de leurs éléments irrationnels) ont pu engendrer au cours de l'histoire. Ce fut, par conséquent, à juste titre, qu'il fut répudié par les rationalistes du siècle des Lumières, notamment par Kant, comme relevant de l'exaltation, la *Schwärmerei*, si néfaste pour l'humanisme. Ce que les « *exaltés* » de la fin du XVIII^e siècle entendaient réaliser à travers leurs élucubrations à teinte religieuse, c'était prétendre à un accès direct à la vérité par le procédé le plus suspect et le plus incompatible avec l'itinéraire mystique : en brûlant les étapes du cheminement intellectuel, en court-circuitant l'itinéraire évolutif et en sautant par-dessus les exigences requises pour parvenir au but final de la quête humaine². Or, tant la précipitation que la facilité représentent les erreurs les plus nocives autant dans le progrès de la connaissance philosophique que pour l'accomplissement du parcours mystique vers Dieu. Ce sont pourtant ces fautes qui ont conduit les tenants de telles positions à un cuisant échec.

¹ « Il faut d'abord devenir un homme avant d'aspirer au divin » (Damascius, *Vita Isidori*, 227.3).

² « Des hommes peu sensés se laissent persuader en entendant tout à coup des paroles comme celles-ci : « Tu seras supérieur à tous, aux comme aux dieux ». Grande est la présomption chez les hommes, fussent-ils auparavant humbles, modestes et de simples profanes, dès qu'ils entendent dire : 'Toi, tu es un fils de Dieu' » (Plotin, *Ennéade* II, 9, 9. 52-57).

Il est intéressant de noter, non seulement ce que nous pourrions déceler de proprement rationnel dans le mythe archaïque, mais tout autant ce qui reste de ce dernier dans le développement rationnel de la philosophie. L'emploi que les néoplatoniciens en font dans leur exégèse illustre bien à quel point le récit mythologique peut servir d'argument dans l'élaboration des thèmes philosophiques. Évoquer le mythe n'est pas nécessairement un signe d'impuissance de la raison à soutenir des thèses et à étayer des démonstrations, mais peut contribuer à accroître la charge de persuasion là où la logique demeure inopérante ¹ ou l'exhortation morale aride. Un tel éclairage s'avère également utile pour notre recherche présente, puisqu'il permet d'éviter la mécompréhension du phénomène qui nous préoccupe ici, mécompréhension qui consiste à tomber dans le dualisme arbitraire qui sépare du tout au tout la religion et la philosophie, ce qui représente, à notre avis, une erreur fatale dans le contexte grec.

Si conflit il y a, ce n'est pas entre la religion et la philosophie en général, ou entre la mystique et la raison en particulier, mais éventuellement ou occasionnellement entre le contenu doctrinal, explicite ou implicite, selon les cas, et certains aspects de l'une et de l'autre. C'est précisément tout ce qui fait l'intérêt de notre sujet, puisqu'il nous oblige à préciser les points de tangence et les divergences éventuelles dans les affirmations et les attitudes propres à chacune. En voulant séparer arbitrairement, voire opposer absolument, religion et philosophie ou mystique et raison, comme s'il s'agissait de deux ordres historiquement hétérogènes l'un l'autre, il nous semble que nous périlions la compréhension de toutes deux. Or, l'une des spécificités de la culture grecque est de laisser ouverts les échanges réciproques sans imposer des frontières inconciliables. Il faut donc justifier notre choix en faveur d'un traitement aussi impartial que possible du rapport raison — mystique, ce qui exige le refus méthodologique du parti pris fort suspect d'une coupure nette entre la raison et la mystique et les deux ordres dont elles relèvent, la philosophie et la religion. À défaut d'éviter un tel simplisme, on ne peut guère entrer dans le débat qui nous préoccupe ici, puisque le problème est commun aux deux ordres. S'ils étaient séparés, il n'y aurait même plus de problème.

Si Plotin est un mystique, il ne l'est pas au sens d'un quelconque irrationalisme, mais comme témoin d'une union intime avec la réalité suprême par le dépassement de la faculté intellectuelle ². Qu'au sommet de la contemplation il puisse y avoir le sentiment d'une présence ineffable ³ ne rabaisse en rien le chemin intellectuel qui y conduit. Il s'agit là d'une connaissance qui, pour être mystique, n'a pas moins un fondement rationnel et que Combès estime mystique à force d'être

¹ Dire que l'amour est impuissant à nous combler n'est susceptible d'aucune preuve ou démonstration logique, alors que l'exhortation morale habituelle tend à nous en détourner, ne serait-ce que pour éviter les déceptions amères. En revanche, distinguer entre deux types d'amour, l'amour-démon et l'amour-archétype, en faisant du premier le rejeton du couple Poros-Pénia, fruit de l'union entre l'indigence et la ruse, et du second l'enfant bienheureux du couple Zeus-Aphrodite, union de l'intelligence et de l'âme, n'est pas seulement fort édifiant, mais constitue un apport émotionnel irremplaçable pour l'enseignement moral plotinien (cf. *Ennéade* III, 5, 7-8).

² « *Mystique*, il faut le souligner, n'est utilisé ici dans le sens d' 'irrationnel', 'occulte' ou 'enseignant d'une doctrine ésotérique', mais dans son sens strict de quelqu'un qui estime avoir lui-même expérimentée l'union avec Dieu ou avec la Réalité Ultime ». L'expérience plotinienne de l'union avec l'un correspondrait ainsi à ce qu'on pourrait appeler « l'unité indifférenciée, un état dans lequel l'imagination sensible et la pensée conceptuelle sont transcendées, dans lequel l'esprit devient totalement unifié et les limitations individuelles sont ressenties comme ayant été abolies » (Wallis, p. 3).

³ « Pour contempler au sens précis du mot, pour éprouver le sentiment de la présence de l'Être, ne faut-il pas dépasser l'intellection toute pure, s'élever à un mode de connaissance qui ne soit pas simplement perception d'une idée, mais union à un Être ? » (Festugière, (4), p. 83).

critique¹. Un trait caractéristique de la spiritualité d'un auteur comme le dernier diadoque de l'école d'Athènes, Damascius, réside justement dans le fait que sa radicalité aporétique ne mène ni au scepticisme ni à une forme d'obscure irrationalité, mais illustre une attitude contemplative qui se nourrit d'une profonde conscience des limites de la connaissance humaine². C'est là une attitude qui se situe, par exemple, à l'opposé de la voie gnostique qui prône l'inconnaissance du principe comme condition de salut tributaire de la négativité du monde sensible³. Un déplorable malentendu a fait de l'extase une sorte de frénésie pulsionnelle ou de sommeil de la conscience qui croit trouver dans l'indétermination originelle la dissolution de la pensée dans le non-être. C'est confondre le supra-rationnel avec l'irrationnel, qui n'est qu'un sous-rationnel. C'est prendre le pré-logique pour l'illogique qui en est son contraire. C'est prendre l'élévation pour une ivresse et l'enthousiasme pour de l'exaltation. « *Eh bien ! on représente faussement l'enthousiasme comme un mouvement de la pensée sous l'inspiration démoniaque. Or, (...) l'inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux* »⁴. De fait, il y a une mystique de la concentration et une mystique de la dissolution, une mystique apollinienne de l'extase et une mystique dionysiaque de la transe⁵, la première remontant à l'un, l'autre descendant vers le chaos. De là une différence majeure dans le néoplatonisme qui consiste dans le fait que la mystique est clarté, parce que l'intuition est d'abord et avant tout intellectuelle et que l'union extatique surplombe l'être, donc voit le tout à partir de l'unité absolue dont il émane⁶. Tandis que le mysticisme dionysiaque de type archaïque est obscurité brumeuse et éparpillement sensible, parce que la transe dissout l'individu dans le tout au point de l'anéantir. C'est pour avoir omis une telle distinction fondamentale qu'on a pu gratifié une démarche comme celle de Damascius d'irrationnelle, parmi les plus sobres pourtant dans le néoplatonisme⁷. La noblesse de l'aspiration mystique s'achète-t-elle peut-être à ce prix⁸.

¹ Combès, p. 295.

² « ... les verbes de nos efforts, quand ils osent énoncer l'ineffable, ne désignent que des attitudes spirituelles et des échecs de l'âme », écrit Jankélévitch à propos de Damascius. « *Bréhier a fortement dégagé, chez Damascius, cette spiritualité de la voie négative* » (Jankélévitch, *Philosophie première*, p. 118).

³ Le néoplatonisme ne partage une commune position avec le gnosticisme que dans dans le mode d'approche du principe ineffable : « *God is not the object of knowledge but of mysticism, an experience transcending knowledge* » (Hancock, p. 174).

⁴ « *Ce n'est pas non plus une extase pure et simple ; c'est une montée et un transfert vers le genre supérieur, alors que la frénésie manifeste le renversement vers l'inférieur* » (Jamblique, *De Mysteriis*, III, 7. 6-12 Des Places).

⁵ Que nous préférons désigner, comme le font les Allemands pour bien les distinguer, par le terme de *mysticisme*.

⁶ « ...when spatial and material restrictions are abolished, what we have left, [Plotinus] argues, can only be a form of contemplation, or at least something analogous thereto. It must, however, be stressed that such contemplation need not to be 'conscious', at least in the normal sense of the term ; hence even unconscious Nature has a 'sleeping contemplation', a last vestige of the vision of its priors » (Wallis, p. 62 ; cf. Plotin, *Ennéade* III, 8, 4. 15-29).

⁷ Une fois compris cet aspect, nous serions moins prompts à qualifier la doctrine de Damascius d'*enthousiasme irrationnel*, comme le fait Émile de Strycker dans son *Précis d'histoire de la philosophie ancienne*, Louvain, 1978, p. 203.

⁸ « *Celui qui appelle vision d'exalté (Schwärmerei) toute élévation de l'esprit au suprasensible, toute foi de l'homme en la vertu, en ce qui est noble, divin, éternel, toute conviction religieuse, celui-là pourra certes faire rentrer aussi les Néoplatoniciens sous cette rubrique ; mais ce n'est alors qu'un mot vide, qui ne peut être le fait que de l'entendement aride et de l'incrédulité envers tout ce qui est supérieur. Mais si nous appelons vision d'exalté l'élévation à des vérités spéculatives qui contredisent aux catégories de l'entendement fini, les Alexandrins ne manqueront pas d'encourir eux aussi pareille imputation ; mais en vertu du même droit les philosophies de Platon et d'Aristote seront elles aussi des visions d'exaltés. Car c'est assurément avec enthousiasme que Plotin parle de l'élévation de l'esprit dans la pensée ; ou plutôt c'est l'enthousiasme véritable, platonicien, l'enthousiasme de s'élever dans la sphère du mouvement de la pensée* » (Hegel, (1), p. 442 ; trad. fr., IV, p. 864).

La théurgie

Le problème se complique toutefois lorsqu'on s'aperçoit qu'à l'intérieur même du néoplatonisme, la tension est sensible entre la tendance purement rationnelle et celle théurgique, entre l'école de Plotin et de Porphyre, d'une part, et celle de Jamblique, d'autre part. D'autant plus que l'influence de ce dernier sur Proclus est indéniable¹. Damascius classait ainsi, au sein de l'école, d'un côté les philosophes Plotin et Porphyre et de l'autre les *ιερατικοί*, comme Jamblique, Syrianus et Proclus². Étant donnée la valeur d'une telle classification pour notre étude, nous traduirons le passage en entier :

*« Pour quelques-uns la philosophie a la préséance³, comme c'est le cas pour Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres philosophes ; pour d'autres, c'est la théurgie (ἡ ἱερατική), comme c'est le cas pour Jamblique, Syrianus, Proclus et tous les théurges⁴. Platon néanmoins, ayant reconnu que des arguments solides pouvaient être avancés des deux côtés, a rassemblé les deux dans une unique vérité en appelant le philosophe un 'Bacchus' ; employant comme dénominateur commun des deux l'idée d'un homme qui s'est affranchi de la génération, nous pouvons les identifier l'un avec l'autre. Il demeure cependant évident que Platon voulait honorer ainsi le philosophe par le titre de 'Bacchus', comme nous honorons l'intelligence en l'appelant dieu ou la lumière profane en lui assignant le nom de lumière ineffable⁵ ».*⁶

Par delà l'esprit conciliateur de Damascius, il y a tout de même une différence de taille dans le choix des moyens mis en œuvre pour arriver à un but qui reste commun aux deux tendances rationaliste⁷ et théurgique⁸. Les théurges se servent, en plus de la raison, d'un type de pratiques rituelles qu'ils estiment tout aussi efficaces, voire même davantage que le rationalisme, pour parvenir à l'union mystique, tandis que les rationalistes s'en tiennent au pouvoir de l'intelligence. Les uns et les autres sont donc à la fois rationnels et mystiques, mais Plotin et Porphyre le sont en

¹ *« C'est sur Proclus que l'influence de Jamblique s'est exercée le plus profondément : avec Platon, plus que Plotin et Porphyre, Jamblique est vraiment son maître »* (Des Places, Notice au *De Mysteriis*, p. 23 ; cf. Geffcken, *Ausgang*, 1929, p. 205-206).

² *In Phaetonem*, § 172, p. 104 Westerink.

³ En ce sens qu'elle est primordiale, qu'elle prévaut (*προτιμῶσιν*) sur la théurgie et qu'elle doit donc être privilégiée.

⁴ Les « hiératiques » (*οἱ ἱερατικοί*), que nous traduisons par théurges à défaut d'un équivalent français pour le mot grec et parce que la théurgie convient fort bien à notre avis au sens qui est ici entendu par Damascius, celui que le Larousse définit comme « une pratique occultiste visant à communiquer avec les bons esprits, à utiliser leurs pouvoirs pour atteindre Dieu (du grec *théos*, dieu, et *ergon*, action) ».

⁵ Le dernier segment est traduit par Westerink ainsi : « *as we honor the Intelligence by calling it God, or profane light by giving it the same name as to mystic light* ». Or, Damascius n'utilise guère le terme « mystique » ici, mais celui d'« ineffable » (*τὸν ἀπορητόν*) pour désigner le caractère sacré de la lumière qui éclaire le discours inspiré, comme le divin illumine l'intelligence. Cf. Platon, *Phèdre*, 244 a - 245 c, 247 d 1-5.

⁶ Damascius, *In Phaetonem*, § 172, p. 104-105 Westerink. Cf. Saffrey, (3), p. 33-34.

⁷ Nous distinguons entre *rationnel* et *rationaliste*, selon qu'il s'agit d'une approche rationnelle, moyennant l'intelligence, ou qu'il s'agit d'un parti pris exclusif n'admettant aucun autre moyen de recherche que la raison. Ainsi la théurgie peut être rationnelle dans les moyens qu'elle développe, c'est-à-dire se servir de l'intelligence à différents niveaux de son action et sous différents aspects, mais elle ne peut en aucun cas être dite « rationaliste », de par sa définition même. La théurgie s'oppose donc au rationalisme comme l'occultisme qu'elle implique à la lumière d'une vérité totalement dévoilée.

⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, X, 1, 285. 10 - 286. 12 ; X, 6, 292. 5 - 293. 13, p. 210 & 214 Des Places.

se réclamant d'un rationalisme strict ou universel, tandis que les théurges ne le sont qu'à moitié. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la raison n'est en aucun cas remise en question ou démise de ses fonctions légitimes ¹. Les uns et les autres l'honorent tout autant ². Là où ils divergent, c'est quant à savoir si elle suffit ou non à réaliser le but de la quête ultime de l'âme et si la théurgie peut contribuer à faire que cette quête soit une réussite ³. Plotin, Porphyre et Jamblique répondent par une option exclusive : c'est *l'un ou l'autre*. Mais tandis que Plotin et Porphyre choisissent l'un, le rationalisme universel, Jamblique opte, quant à lui, pour la théurgie. Proclus répond par l'option inclusive : c'est *l'un et l'autre*. Il y a pour le Lycien des échelons initiatiques qui expliquent pourquoi au delà d'un certain seuil il est nécessaire de recourir à un type de pratique rituelle que la raison ne peut plus commander et que l'intelligence commune n'est pas en mesure de comprendre ⁴. Quant à Damascius, il répond par un doute radical : ce n'est *ni l'un ni l'autre*. Alors que chez Jamblique le rationnel et l'abstrus, le clair et l'obscur s'entremêlent, Damascius lui-même opère une nette séparation et ne lui vient pas même à l'esprit de rejeter le rationalisme au profit de la théurgie ⁵, mais sans pour autant donner l'impression de nourrir trop d'illusions quant au rationalisme lui-même concernant son pouvoir d'atteindre le premier principe d'une façon absolue et indubitable. Il faut donc contester catégoriquement que le néoplatonisme impliquerait, d'une manière ou d'une autre, un abandon du rationalisme. La foi en la raison reste inébranlable de Plotin à Damascius ⁶. Ce qui diffère, à l'intérieur même de l'école, c'est le choix ou le refus du recours à la théurgie dans la recherche de l'union mystique commune à tous les néoplatoniciens.

¹ « En ce qui demande l'épreuve de la théurgie pour être exactement pénétré, il faudra nous contenter de discussions ; ce qui est plein de spéculation intellectuelle, un discours raisonné comme le nôtre ne saurait l'élucider, mais il peut en indiquer des signes sérieux qui te permettent, à toi et à ceux qui te ressemblent, de parvenir par l'intellect à l'essence des êtres ; quant à ce qui est connaissable par des raisonnements, nous n'en omettrons rien jusqu'à démonstration complète. Nous te rendrons de tout la raison appropriée et convenable, donnerons aux questions théologiques la réponse du théologien, celle du théurges aux questions de la théurgie, et c'est en philosophes que nous examinerons avec toi les questions philosophiques » (Jamblique, *De Mysteriis*, I, 2, 6.7 - 7.6, p. 41 Des Places).

² Si pour tous les autres, cela est évident, voyons ce qu'écrit Jamblique, pour qui nous attendrions qu'il le soit moins : « Il n'y a donc pour l'âme qu'un honneur : la vie selon la droite raison (ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ζωὴ) ; la perfection de l'âme selon l'intellect (κατὰ νοῦν τελειότης τῆς ψυχῆς) ; se rendre semblable aux modèles les plus parfaits ; que le moins bon suive le meilleur, s'il est susceptible de s'améliorer ; fuir le mal, traquer et saisir ce qui est le meilleur de tout, et quand on l'a saisi vivre en commun le reste de ses jours. Voilà qui n'est rien d'autre que philosopher comme on le doit, de sorte que, de toute façon, la philosophie s'impose à qui veut le bonheur » (Protreptique, 5, p. 61. 3-11 Des Places).

³ Wallis, p. 3-4.

⁴ En opérant une distinction parmi les mythes platoniciens, Proclus précise qu'« il faut poser les uns comme plus philosophiques, les autres comme appropriés aux rites de l'art hiératique, les uns comme convenant à l'audience des jeunes, les autres comme appropriés à ceux qui ont été correctement formés par toutes les autres parties pour ainsi dire de l'éducation et qui aspirent à fixer l'intellect de l'âme, comme une sorte d'organe mystique, dans les enseignements que donnent de tels mythes. / Mais cela même, Socrate le montre suffisamment aux gens capables de comprendre, (...) que le bien secret et caché de la mythologie exige une sorte d'entendement mystique et divinement inspiré. Ce sont les gens du commun qui, faute d'avoir compris les paroles de Socrate, calomnient tout ce genre de mythes parce qu'ils sont restés loin en arrière de la pensée du Philosophe. Que dit donc Socrate à ce sujet ? (...) « La jeunesse, dit-il, est incapable de discerner ce qui est sens caché et ce qui ne l'est pas » » (Proclus, *In Rempublicam*, VI, 79. 13-30, trad. Festugière, I, p. 96).

⁵ « Dort [in Iamblichs *De Mysteriis*] spielten Irrationales und Rationales, Intuition und Spekulation noch widerspruchsvoll ineinander. Damaskios macht hier reinliche Scheidung. Es kommt ihm nicht in den Sinn, die Spekulation zu verwerfen » (Ueberweg-Praechter, p. 633).

⁶ Si la position tranchée en faveur du rationalisme est moins partagée par les successeurs de Plotin, notamment dans l'école syrienne, toutefois, même Jamblique « demande que philosophie et théurgie soient tenues séparées », et Proclus, tout en acceptant l'acquis de la théurgie, entend « démontrer sa vérité sur des bases rationnelles » (Wallis, p. 14).

La misologie

Dans un retentissant article que Chestov consacrait à Plotin, il n'hésitait pas à qualifier le chef de file du néoplatonisme de *misologue*. Il croyait pouvoir tirer la conclusion que la philosophie plotinienne visait à un reniement du *logos* au bout de son parcours et présentait l'entreprise mystique comme un désaveu plus ou moins camouflé à l'égard de la raison discursive¹. Ce point de vue est emblématique de la réception dont a bénéficié Plotin chez bon nombre de lecteurs du passé. Il s'explique tout d'abord par le fait que la saisie de l'unité de l'être sous les auspices d'un principe unique et immuable n'est pas donnée par la science, qui implique le discours, donc la multiplicité. Selon Chestov, le *logos* serait renié parce que la vérité ultime n'est pas atteinte à travers la médiation discursive, mais donnée instantanément, par illumination. Or, une vérité réservée à l'intuition pure et qui serait inaccessible à la raison rabaisserait par là même cette dernière à un statut de relative insignifiance². L'explication de l'abandon du discours au seuil de la rencontre de l'un est cependant tout autre : c'est la dernière étape d'un itinéraire qui débute dans la dialectique et s'achève dans la contemplation³. Que le discours dût s'effacer pour faire place au silence ne signifie guère une remise en question de sa pertinence tout au long du parcours qui conduit au but. Le silence par lequel peut s'achever une philosophie peut fort bien faire partie de la philosophie elle-même, en être l'achèvement naturel ou la conclusion ultime :

*« La dialectique appartient aux genres de l'être, et plus on s'élève dans la considération des hypostases de l'Âme et de l'Intellect, plus on doit se rendre à l'évidence que l'énoncé de la différence doit être abandonné, jusqu'à l'abandon du langage lui-même. Il y a donc une téléologie du silence qui anime le projet du langage philosophique »*⁴.

La mystique n'a donc rien à voir avec la dépréciation du discours et de la raison discursive⁵. Qu'il y ait un moment où le silence est de mise, davantage et mieux que la parole, ne veut pas dire qu'il faille détester la parole parce qu'elle conduit seulement au silence sans être le silence même. Autrement, ce serait comme en vouloir à la philosophie pour n'être pas la sagesse, mais seulement une recherche de sagesse, un chemin, un *élan vers*, non le but mais ce qui conduit au but. Ce n'est pas la faute du discours de ne pouvoir dire l'ineffable. Ce n'est pas la faute du langage de n'en être plus requis. Ce n'est pas non plus la faute de la philosophie si l'on en attend autre chose que ce qu'elle peut offrir. Il y a un temps pour le discours et un temps pour la contemplation.

¹ Chestov, (2), p. 182. Cf. Baladi, (1), p. 28-29.

² Chestov, (2), p. 181.

³ Leroux, p. 26.

⁴ Ibidem. « Comment parler de l'Un ? Chaque avancée est accompagnée d'un retrait, qui s'accomplit dans la position ultime du silence et de la contemplation » (Ibidem, p. 15). Cf. O'Meara, (2), p. 155-156.

⁵ « Craignons de devenir misologues, comme certains deviennent misanthropes. Car il ne peut rien arriver de pire à quelqu'un que de prendre en haine les raisonnements. Or, misologie et misanthropie se produisent dans les mêmes conditions. La misanthropie pénètre en nous quand, après avoir accordé la plus grande confiance à quelqu'un, sans s'y connaître, et admis la franchise, la santé morale, la loyauté de cette personne, on découvre un peu plus tard sa perversité, sa déloyauté — puis on répète cette expérience dans un autre cas ; quand on a subi plusieurs fois cette épreuve, par la faute de ceux-là précisément que l'on pouvait considérer comme ses meilleurs amis et les plus intimes, on finit, à force de déceptions, par haïr tout le monde et par estimer qu'il n'est absolument rien de sain dans aucun homme » (Platon, *Phédon*, 89 d 1 - e 2).

Une interprétation qu'Inge trouve à l'évidence tendancieuse ¹ serait aussi de considérer la voie mystique, d'un point de vue psychanalytique, comme le symptôme d'une frustration de l'homme Plotin qui aurait cherché une fuite salvatrice dans l'intériorité religieuse, déprimé par l'omniprésence du mal dans le monde environnant. Cela reviendrait à réduire la mystique à la compensation subjective d'une inhibition objective², mais surtout à diminuer la valeur intrinsèque de l'expérience vécue par Plotin. Admettons qu'il y eut frustration, amertume, dégoût même de la part de Plotin à l'égard d'un monde hanté par le mal ³. Cette admission ne ternirait en rien la valeur propre de la religiosité plotinienne, elle ne ferait au contraire que rappeler l'ancrage existentiel d'une telle expérience, son point de départ concret et humain ⁴. Ne serait-ce pas plutôt l'une des conditions requises pour avoir accès à la dimension religieuse de l'existence ? Un profond malheur, une grande souffrance ou une grande désillusion ne seraient-ils pas propices à la conversion de l'âme vers la sphère du sacré ? Mais même considérée dans une telle perspective, la mystique ne requiert-elle pas la philosophie, ne serait-ce que pour expliquer la place du mal, individuel autant que collectif, dans l'ordre du monde ? « *Accepter l'ordre universel, c'est accepter des degrés dans le bien, c'est donc accepter indirectement le mal* » ⁵. La prise en compte de l'élément subjectif d'une expérience telle que celle de l'amertume de Plotin garde l'incontestable mérite de rappeler l'une des fonctions primordiales de la philosophie comme désillusionnement, éveil du profond sommeil dans lequel l'âme est maintenue par les fausses évidences. « *La purification délie l'âme* », écrit Trouillard, « *non pour l'immerger dans un abîme mystique où elle s'annule, mais pour rendre à son « jeu sacré » toute son ampleur et sa lucidité* » ⁶. Si le supra-rationnel, et non pas l'irrationnel, est l'authentique conclusion de la métaphysique de Plotin ⁷, c'est parce que la mystique plotinienne conduit, non vers un abîme, mais vers un sommet, concevant la vie dans une perspective plus vaste d'un pèlerinage de l'âme où le mal est privé d'essence et où la mort n'est plus une limite irrévocable, mais simplement l'une des étapes du parcours de l'âme vers sa délivrance finale. « *Toute l'œuvre de Plotin nous permet d'entrevoir, derrière des mots simples, un sens mystique : confondue avec l'âme de l'univers, l'âme de Plotin contempera l'Esprit divin et sa source indicible, le Bien absolument simple* » ⁸. Ce qui peut passer pour une tentative de surmonter la condition humaine ⁹ n'est qu'un moyen de l'accomplir. Par l'union à l'un, au Bien même, c'est l'accès à la liberté que l'âme s'ouvre en se situant au niveau de la source de toutes les déterminations de l'univers, donc de la liberté absolue ¹⁰.

¹ Ou de mauvaise foi : *mischievous* (Inge, p. 142).

² Barbanti, p. 193-194.

³ Encore faut-il laisser la parole à Plotin lui-même dans la considération de l'hypocondrie réelle ou supposée dont on l'a parfois soupçonné : « *À mépriser l'être et la vie, on témoigne contre soi-même et contre ses propres sentiments ; et si l'on se dégoûte de la vie mélangée de mort, c'est ce mélange qui est odieux, et non pas la vie véritable* » (*Ennéade* VI, 7, 29. 30-31).

Cf. *Ibidem*, I, 6, 5. 25-35 ; II, 9, 5-9 ; V, 8, 8. 22-23 ; Porphyre, *Vie de Plotin*, 23. 3-7.

⁴ *Ennéade* IV, 8, 7. 15-17.

⁵ Hadot, (1), p. 176.

⁶ Trouillard, (4), p. 1.

⁷ Salmona, p. 60.

⁸ Hadot, (1), p. 189.

⁹ « *Ce dépassement du noétique, cette transgression peuvent apparaître, il est vrai, comme un acte de transcendance, comme un effort désespéré pour sortir de la condition humaine* » (Breton, (2), p. 112).

¹⁰ Trouillard, (1), p. 896 ; Armstrong, (4), p. 83-84 ; Schaerer, p. 195-196.

1.

RAISON, MYSTIQUE ET INTELLIGENCE

*« C'est pourquoi [Platon] dit que notre âme, si elle est unie à cette âme parfaite, possède, elle aussi, la perfection ; elle voyage dans le ciel et elle gouverne le monde entier ».*¹

Le problème de la connaissance n'est pas un problème parmi d'autres dans la considération du rapport existant entre la raison et la mystique, mais le problème par excellence dont dépend la solution de tous les autres. La question fondamentale qu'il soulève relève de la tradition la plus solidement établie de la philosophie occidentale : celle de la vérité. Qu'est-ce que la vérité ? Dans quelle mesure et jusqu'à quel point l'homme est-il capable de l'atteindre ? Où se situe la non-vérité par rapport à la vérité ? Quelle part de vérité détient l'homme par rapport au devenir et le devenir par rapport à l'être ? Dans quelle mesure la connaissance de la vérité est-elle susceptible d'affecter la vie humaine et avec quelles conséquences ? Quelle signification recèle une vie véridique comparativement à une vie illusoire ou mensongère ? À toutes ces questions et à celles qui leur sont corrélatives, diverses réponses ont été données depuis l'aube de la philosophie en Occident. Or, le plus grand mérite du génie grec a sans doute consisté à cibler la redoutable difficulté d'un sujet en apparence aussi anodin. Rien de plus aisé à départager, à première vue, qu'une affirmation vraie d'une opinion erronée ou d'un mensonge ! Rien de plus facile que d'affirmer être ce qui est et de contester l'existence du non-être² ! Rien de plus inextricable, en réalité, pour utiliser les termes de l'Étranger du *Sophiste*, lorsqu'on s'avise à appliquer cette distinction au devenir et à l'écoulement perpétuel du monde ! Ce qui existait hier n'existe plus aujourd'hui, ce qui est aujourd'hui ne le sera plus demain. Et ce, sans que la vérité elle-même soit le moins du monde ébranlée. *« C'est que nous voilà réellement »,* avoue l'Étranger du *Sophiste*, *« devant une question extrêmement difficile ; car paraître et sembler sans être, dire quelque chose sans pourtant dire vrai, ce sont là formules qui, toutes, sont grosses d'embarras, aujourd'hui comme hier et comme toujours. Quelle formule, en effet, trouver pour dire ou penser que le faux est réel, sans que, à la préférer, on reste enchevêtré dans la contradiction, la question est vraiment, Théétète, d'une difficulté extrême »*³.

¹ Plotin, *Ennéade* IV, 8, 2. 20-22.

² D'autant plus que c'est sur cette assertion révolutionnaire que se fonde le rationalisme occidental : *« Viens, je vais t'indiquer – retiens bien les paroles / Que je vais prononcer – quelles sont donc les seules / Et concevables voies s'offrant à la recherche. / La première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut / Ne pas être, c'est la voie de la persuasion, / Chemin digne de foi qui suit la vérité ; / La seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'il est / Nécessaire au surplus qu'existe le non-être, / C'est là, je te l'assure, un sentier incertain / Et même inexplorable (...) »* (Parménide, DK. 28 B 2) ; *« Car l'être est en effet, mais le néant n'est pas »* (DK. 28 B 6) ; *« On ne pourra jamais par la force prouver / Que le non-être a l'être. Écarte ta pensée / De cette fausse voie qui s'ouvre à ta recherche »* (DK. 28 B 7) ; *« Car rien d'autre jamais n'est et ne sera / À l'exception de l'être »* (DK. 28 B 8 v. 36-37).

³ *Le Sophiste*, 236 d 9 - 237 a 1.

Il se trouve que si l'accès à la vérité est revendiqué autant par le rationalisme que par la mystique, la voie qui y mène n'est pas la même dans les deux cas. Même si, dans la tradition platonicienne, cette vérité relève toujours du monde intelligible, il y a une limite que le rationalisme ne peut franchir, à partir de laquelle la mystique fait son apparition. Il s'agit, pour nous, de fixer cette limite et de montrer s'il y a lieu d'un antagonisme entre la sphère proprement-dite de la rationalité et le champ couvert par la mystique. Mais, pour bien saisir l'enjeu du débat, il nous faudra préalablement clairement préciser les notions dont il est question et leur application au néoplatonisme. **Le but de ce chapitre est donc triple : a) définir la raison et la mystique, b) délimiter le rationalisme par rapport au mysticisme, et c) relever la nature de ce rapport dans la perspective néoplatonicienne.**

a) Pour répondre à la première exigence, il nous faut établir d'abord le schéma des acceptions de la raison dans la pensée grecque. La première acception est morale, les quatre autres sont noétiques. La raison est ainsi entendue en tant que :

1° Conscience (φρόνησις), vertu de l'intelligence orientée vers le bonheur ¹, indissociable de la modération (σωφροσύνη), la vertu grecque par excellence ², selon ses deux acceptions platoniciennes de *santé d'esprit* (opposée au délire et à la folie) ³ et de *tempérance* (vertu cardinale) ⁴.

2° Discours (λογός), au sens large, à la fois coutumier et philosophique, d'expression écrite ou orale d'un récit ou d'un raisonnement.

3° Pensée (διάνοια), au sens platonicien d'un discours que l'âme se tient à elle-même ⁵.

4° Intelligence (ou intellect), faculté maîtresse de l'âme (νοῦς) ⁶.

5° Ordre cosmique, Λογός au sens héraclitéen, stoïcien et néoplatonicien — équivalent au divin répandu à travers toutes choses (loi de l'univers pris dans son ensemble) ⁷.

¹ Platon, *Lois*, I, 630 b 1, 631 c 6, IV, 710 a 6, X, 906 b 3 ; Aristote, *Rhét.*, 1366 b 20-22 ; *E.N.*, I, 13, 1103 a 5 ; Plotin, I, 2, 1. 8 ; I, 2, 6. 12 ; I, 6, 6. 2 ; III, 6, 6. 17 ; IV, 2, 2. 48 ; IV, 4, 13. 2 ; Porphyre, *Sententia*, 32. 10 & 57 ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 30, 168.11, 32, 226.3 ; *Protr.*, 4.15, 9.17, 26.13, 26.13, 27.4, 39.16, 40.1, 43.12, 44.24, 45.12, 52.11, 60.6, 66.26, 67.8 ; Proclus, *In R.*, I, 13.5, I, 26.25, I, 175.11, I, 187.18, I, 214.1, I, 221.4, I, 272.24, II, 81.11, II, 82.15, II, 368.13 ; *In Tim.*, I, 92.4, I, 158.2, I, 162.20, I, 370.2, II, 95.6, III, 60.13 ; Damascius, *Vita Isidori*, 155.2, *In Phaed.*, 33.1, 148.2, 152.3, 159.5, 334.1, 371.5 ; *In Phileb.*, 93.3, 55.7. C'est Aristote qui a exprimé ici, d'une manière concise et précise, l'essentiel : la φρόνησις est « la vertu de l'intelligence qui rend capable de bien conseiller sur les biens et sur les maux (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν) en vue du bonheur (εἰς εὐδαιμονίαν) » (*Rhét.*, 1366 b 20-22). Son contraire est l'imprudence (ἀφροσύνη) : « un vice de la raison, cause de la vie malheureuse, qui consiste à mal juger les choses, mal délibérer, mal s'accommoder et user des biens présents, avoir une fausse opinion sur ce qui est beau et bien pour la vie » (*Vert. et vic.*, I, 3 et 6, 1249 b 30 ss.).

² Aristote, *E.N.*, III, 13-14, 1117 b 23-1119 a 20 ; Plotin, I, 2, 1. 18 ; I, 2, 7. 18 ; I, 6, 4. 11 ; IV, 7, 8. 30 ; V, 8, 10. 14 ; Porphyre, *Sententia*, 32.11, 32.59, 32.68 ; *De abst.*, 2, 27.26, 3, 11.4, 4, 5.3 ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 6, 32.4, 8, 41.1, 9, 48.6, 16, 69.19, 20.95.1, 24, 106.14, 27, 132.10, 31, 187.1, 32, 229.14 ; *Protr.*, 29.8, 65.23, 66.14, 71.14, 87.8, 89.21, 90.9 ; Proclus, *In R.*, I, 2.26, I, 84.17, I, 105.4, I, 129.8, I, 228.14, I, 255.19 ; *Théol. platon.*, I, 7.23, I, 28.25, I, 113.7, IV, 2.25, IV, 44.10 ; *In Tim.*, I, 214.14 ; I, 217.15, III, 251.18, III, 349.2 ; Damascius, *Vita Isidori*, 61.2, 110.2, 222.7, 311.1, *In Phaed.*, 55.1, 112.4, 140.4, 149.9, 159.2, 371.1, *In Phileb.*, 27.2, 29.1.

³ Platon, *Protagoras*, 323 b 5, *Phèdre*, 244 d 4, 256 b 6.

⁴ *République*, II 364 a 2, III, 402 c 2, 491 b 9, VI, 500 d 7, 506 d 4, VII, 536 a 2, *Lois*, IV, 710 a 3, X, 906, b 2, XII, 964 b 6.

⁵ Platon, *Théétète*, 189 e - 190 a, *Sophiste*, 263 d 6, e 5, 264 a 1, a 9.

⁶ Aristote, *E.N.*, VI, 6, 1140 b 30 - 1141 a 8, *De anima*, 407 a, 427 a-b, 429 a - 430 b, 431 b - 433 b.

⁷ « C'est cette raison commune et divine (τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον), par participation à laquelle nous devenons raisonnables (λογικοί), qu'Héraclite déclare être le critère de la vérité (κριτήριον ἀληθείας) ». Aussi : « c'est par participation à la raison divine que nous faisons et connaissons toutes choses (κατὰ μετοχὴν τοῦ θεοῦ λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ

Il reste un sens de la raison qui est présent dans toutes ces acceptions et qui sert d'articulation indispensable à tout discours argumenté : c'est celui de « *pourquoi* », de cause (d'un phénomène, d'un acte etc.), de motivation (d'un comportement, d'une circonstance etc.), de source (d'une réalité), de nature (d'un être, d'une chose). Ce sens est, pour ainsi dire, la pierre d'angle de tout discours rationnel. Tenter d'expliquer quelque chose, de rendre compte d'une réalité, d'argumenter pour ou contre une thèse, cela revient à recourir à la « *raison* » de cette chose, de cette réalité, de cette thèse. Ce recours est incontournable. Il représente le *definiens* du rationalisme, ce sans quoi il n'y aurait ni philosophie, ni science, ni médecine, ni société ¹. Nous appellerons ce moyen définitoire de la raison le **raisonnement** (λογισμὸς). Chercher le « *pourquoi* », chercher la « *raison* », c'est chercher à comprendre moyennant le raisonnement. Or, la connaissance rationnelle, en toutes choses, est le gage le plus sûr des meilleures choses auxquelles les hommes auront jamais accès : la santé, la paix sociale, la sécurité, la richesse, les vertus, le bonheur etc. À l'opposé, l'ignorance ou la raison dévoyée, falsifiée ou distordue sont le présage sûr et certain de la disparition, à plus ou moins long terme, de tous ces biens. C'est sur cette certitude que s'est élevé l'édifice platonicien : sur la conviction que le savoir vaut mieux que l'ignorance, la vertu mieux que le vice, la mesure mieux que l'insolence et l'excès ². Dans tous ces cas, c'est la raison qui tranche — la raison entendue au sens le plus communément admis : de garant du bien, individuel ou collectif. Lorsqu'on demande la raison d'une action ou d'un comportement, c'est qu'il y a un bien escompté quelque part, que ce bien soit réel ou imaginaire, nuisible pour quelqu'un et profitable pour d'autres, ou que la raison elle-même ne soit guère établie de manière convaincante. Si la philosophie a occupé depuis la Grèce la place centrale qu'elle occupe dans la civilisation occidentale, c'est justement parce qu'elle fournit à toutes les sciences le modèle le plus achevé de rigueur, de cohérence et de clarté dans le maniement de la raison. Supprimer l'exigence rationnelle reviendrait tout simplement à supprimer la civilisation. Renoncer à répondre à la question « *pourquoi* », des moindres choses aux plus difficiles, c'est renoncer à la connaissance tout court et à tous les biens qu'elle nous apporte. Refuser de rendre raison de ses actes, c'est s'enfermer dans l'obscurantisme. Que l'on ne puisse répondre à toutes les questions ne signifie pas qu'il faille renoncer à questionner. Que l'on ne puisse pas toujours rendre raison d'une chose ne signifie pas qu'il faille abandonner tout espoir de parvenir un jour à le faire. La raison ne peut tout expliquer, mais sans la raison l'on ne peut rien expliquer. Et le raisonnement est à ce titre le meilleur moyen dont nous disposons pour arriver à une explication satisfaisante de la réalité.

νοούμεν). (...) *En tant que nous communions avec la mémoire de cette raison (διὸ καθ' ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν), nous sommes dans la vérité (ἀληθεύομεν)* » (DK. 22 A 16, Sext. Empir., *Contr. math.*, 131, 132, 133).

¹ Bien entendu, la nature de la raison invoquée peut différer d'une société à une autre, d'une époque à une autre, d'un endroit à un autre. Ainsi, le mythe ou la croyance religieuse peuvent fort bien prendre le dessus en amont d'une explication à demi-rationnelle pour motiver le comportement de telle communauté, dans telle ou telle circonstance : la raison s'arrête alors à des exigences qui se trouvent posséder une autorité plus grande que la sienne dans les sociétés concernées. Le grand apport de la civilisation grecque a été de limiter le plus possible le champ du non-rationnel et de l'irrationnel et de ne recourir aux mythes qu'en tant qu'appuis à un enseignement moral, à titre d'exemples édifiants d'actes et de comportements dignes d'être suivis. La critique des mythes fut, dès l'époque des présocratiques, l'œuvre des philosophes qui n'ont pas hésité à mettre en lumière l'aspect nocif d'une certaine mythologie et d'amender la religion dans un sens plus moral. Cf. Des Places, (1), p. 239 ; Croiset, « Notice » d'*Euthyphron*, Belles Lettres, 1920, p. 178.

² Cette confiance, jamais ébranlée, en le pouvoir bénéfique du rationalisme, est l'un des traits distinctifs de la grécité.

Lalande retient ce sens de la raison, comme « *principe d'explication, au sens théorique* » ou encore « *raison d'être : ce qui rend compte d'un effet (...) en éclairant l'esprit* »¹. Il le rattache à la faculté rationnelle dont la fonction principale est de *comprendre*, c'est-à-dire de saisir le lien causal entre les choses et de l'exprimer à travers un raisonnement². C'est dans ce même sens que Plotin emploie le *διότι*, que l'on traduit en français par « *raison d'être* »³. Mieux encore, Plotin entend par là l'essence même d'une chose, *ἡ οὐσία* : « *Car chaque chose est ce qu'elle est grâce à son essence* »⁴. L'on peut donc arrêter une sixième acception de la raison comme raisonnement tendant, en dernière instance, à saisir l'essence de chaque chose, à comprendre son pourquoi et à expliquer son existence. Il est facile de reconnaître dans cette acception de la raison l'origine étymologique de la *ratio* latine qui exprimait⁵ l'idée d'un agencement, d'un assemblage, en même temps que d'un calcul, d'un compte et d'un art conçu pour bien gérer les comptes. D'où le sens global qu'en donne Lalande : « *Raison, selon qu'on envisage surtout, soit le caractère analytique de ses opérations, soit la clarté certaine de ses assertions, s'applique tantôt à la faculté essentiellement discursive, qui, capable d'organiser des expériences ou des preuves, établit ses démonstrations ; — tantôt à la faculté d'affirmer l'absolu, de connaître et pour ainsi dire de capter l'être tel qu'il est, et de fournir les principes, d'atteindre les vérités nécessaires et suffisantes à la pensée et à la vie* »⁶. Lalande retient donc essentiellement le sens de faculté (A.)⁷, y ajoute le jugement (B.)⁸, un système *a priori* de connaissance (D.)⁹ et la faculté de « *connaître d'une vue directe le réel et l'absolu, par opposition à ce qui est apparent ou accidentel ; et quelquefois (...) cet absolu lui-même* » (E.)¹⁰.

¹ Lalande cite Taine au point II.G de son article sur la « Raison » : « *Soit un couple de données quelconques ; sitôt qu'elles sont effectivement liées il y a une raison, un parce que, un intermédiaire qui explique, démontre et nécessite leur liaison* » (*De l'Intelligence*, II, 437 ; Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1926, p. 882).

² « *Une de ces facultés (par lesquelles l'homme dépasse l'animal) est celle de concevoir la raison des choses* » (Cournot, *Essai*, ch. 2, § 13 ; cité par Lalande, *op.cit.*, p. 882).

³ « *Partant de là, l'on peut comprendre la nature de l'intelligence. (...) Nous admettons en effet qu'elle saisit la chose même, mais non pas la raison de la chose (τὸ διότι), ou, si nous l'admettons, nous croyons qu'elle saisit séparément la chose et sa raison* » (*Ennéade VI*, 7, 2.1-4).

⁴ Ibidem, VI, 7, 2.15-16. « *Qu'est-ce qui donc empêche que, dans les autres cas, chaque être soit une raison d'être, et qu'être une raison d'un être, ce soit là son essence ? Bien plus, c'est une nécessité ; et elle se manifeste à ceux qui tentent de bien comprendre l'essence d'un être. Car chaque chose est ce qu'elle est grâce à son essence. Je veux dire non pas que la forme est, pour chaque être, la cause de son être (cela aussi est exact), mais que, si l'on développe chaque forme dans son rapport avec elle-même, l'on trouvera en elle sa raison d'être* » (Ibidem, VI, 7, 2.12-19).

⁵ Avant son adoption dans la langue philosophique par Lucrèce et Cicéron, lorsqu'elle devint synonyme de la *διάνοια*, de la *νόησις* et du *λόγος* grecs (Lalande, *op.cit.*, p. 877).

⁶ Ibidem, p. 878.

⁷ « *A. Faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions (διάνοια, λόγος)* » (Ibidem, p. 877-8). C'est notre sens 4° de la raison, celui de l'intelligence comme faculté maîtresse de l'âme (*νοῦς*).

⁸ « *B. Faculté « de bien juger » (Descartes, Méthode, I, 1), c'est-à-dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux (ou même le beau et le laid) par un sentiment intérieur, spontané et immédiat* » (Ibidem, p. 879). C'est notre sens 1° de la raison en tant que conscience — ce que Lalande confirme par ailleurs par une citation de Bossuet : « *En tant que l'entendement invente et qu'il pénètre, il s'appelle esprit ; en tant qu'il juge et qu'il dirige au vrai et au bien, il s'appelle raison et jugement... La raison en tant qu'elle détourne du vrai mal de l'homme, qui est le péché, s'appelle la conscience* » (Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 7, 8 ; cité par Lalande, *op.cit.*, p. 879).

⁹ « *D. Système de principes a priori, dont la vérité ne dépend pas de l'expérience, qui peuvent être logiquement formulés, et dont nous avons une connaissance réfléchie* » (Ibidem, p. 880). C'est le sens moderne, kantien, dont nous n'avons pas tenu compte dans l'établissement de notre tableau des acceptions de la raison, puisque notre recherche se limite à l'Antiquité.

¹⁰ « *E. (...) « Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne ... qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. (...) Où est-elle, cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ? »*

Nous avons délibérément omis le point (C.) de Lalande, puisqu'il exige un traitement particulier. Lalande y oppose, en fait, la raison à la foi, ou plutôt la « *connaissance naturelle* » à la « *connaissance révélée, objet de la foi* »¹. Cette opposition pourrait facilement prêter à confusion dans une thèse comme la nôtre. Or, nous considérons qu'elle ne peut s'appliquer à notre sujet, compte tenu du fait que, dans le néoplatonisme : *a)* la raison et la foi ont un seul et même objet, qu'on le désigne par la vérité ou par Dieu ; *b)* il n'y a aucune espèce de révélation² susceptible de contrarier la connaissance rationnelle ; *c)* la raison, au sens d'intelligence, tire sa propre source de la raison universelle qui est en même temps un objet de foi ; *d)* la connaissance n'a qu'un seul objet, puisqu'il n'y a qu'une seule vérité, la même pour la foi et pour la raison. S'accrocher à une telle opposition factice reviendrait à se méprendre du tout au tout sur le véritable enjeu de notre problème ou encore chercher midi à quatorze heures. Là où la source de la vérité est unique, il ne peut y avoir de conflit concernant l'objet de la connaissance. Notre problème, tel qu'il se manifeste dans le néoplatonisme, est celui de la *manière* d'approcher et de connaître cette vérité unique. C'est pourquoi la définition (E.) de Lalande présente un intérêt bien plus réel en ce qu'elle implique à la fois nos quatrième et cinquième acceptions de la raison³, tout en soulevant la difficulté d'une connaissance qui donnerait accès à la raison au sens d'absolu. « *Ce sens, écarté par Kant, qui croit une telle connaissance impossible, a été repris avec quelques modifications par ses successeurs, notamment par Schelling* »⁴. Cette divergence dans l'affirmation d'un accès direct de l'intelligence (de la raison au sens 4°) à l'absolu (à la raison au sens 5°) est l'un des aspects du débat qui nous préoccupe, celui du rapport de la raison à la mystique. Comme nous verrons à la fin de ce chapitre, une fois que nous aurons étayé le champ sémantique du concept *mystique* dans le néoplatonisme, l'enjeu de notre thèse porte sur l'accès de l'âme au divin, ou de l'intelligence à l'absolu⁵ et sur la possibilité humaine de rendre compte rationnellement d'un tel accès⁶.

(Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, I, 57 et 60) » (Lalande, *op.cit.*, p. 880-881). C'est notre sens 5° de la raison, en tant qu'ordre cosmique (Λόγος), « *cette raison commune et divine, par participation à laquelle nous devenons raisonnables, qu'Héraclite déclare être le critère de la vérité* » (DK. 22 A 16). Cf. Platon, *Timée*, 69 b 2 - c 4.

¹ « C. (...) « *L'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire ; ... la raison est l'enchaînement des vérités ; mais particulièrement, lorsqu'elle est comparée avec la foi, de celle où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi* » (Leibniz, *Théodicée*, « Discours de la conformité de la foi avec la raison », § 1) » (Lalande, *op.cit.*, p. 881).

² Ou, si « *révélation* » il y a, c'est au sens de *dévoilement*, de *mise en plein jour* de la vérité, et non au sens d'une apparition extrinsèque ou hétérogène à l'intelligence qui en a la « *révélation* » et qui viendrait bouleverser le savoir rationnel acquis de l'intelligence.

³ « E. (...) « *Où est-elle, cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ? (...) C'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qui est lui-même l'idée que j'ai de lui* » (Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, I, 60 et II, 1) » (Lalande, *op.cit.*, p. 881).

⁴ Ibidem. « *Tous ces philosophes [Platon, Thomas d'Aquin, Kant] semblent bien avoir eu également l'idée d'un réel, d'un absolu de chaque chose, qui est, sous un voile plus ou moins difficile à soulever, l'être véritable, et par suite, le véritable objet de notre connaissance. (...) Mais nul n'a été plus impitoyable que Kant pour notre aspiration à une connaissance purement intellectuelle du fond des choses* » (Ibidem, p. 880, note).

⁵ Autrement dit, sur le lien établi entre l'acception de la raison en tant qu'intelligence (4°) et celle de la raison en tant qu'ordre cosmique (5°), ou plutôt entre l'âme humaine et l'un, en tant que principe suprême de la réalité.

⁶ Il y a là une difficulté que la citation donnée par Lalande, pour illustrer la connaissance directe de l'absolu, ne manque pas de soulever : « *On arrive ainsi à un jugement pur de toute réflexion, à l'intuition immédiate, fille légitime de l'énergie naturelle de la pensée comme l'inspiration du poète et l'instinct du héros ... La réflexion est le théâtre des combats que la raison soutient avec elle-même, avec le doute, le sophisme et l'erreur. Mais au-dessus de la réflexion est une sphère de lumière*

Dans une telle perspective, un antagonisme entre la raison et la mystique serait dépourvu de sens, puisqu'il y aurait une stricte identité, au niveau de la jonction des deux, entre l'âme comme intelligence et le divin comme absolu. Tenons donc pour acquis le fait que la raison est présente à tous les degrés de l'échelle ontologique, jusqu'au point où elle perd dans la matière toute trace de rayonnement divin. Autant donc il y a d'ordre et d'unité, autant il y a de divin. Le véritable problème se situe dans l'accès de l'âme humaine à cette raison suprême, c'est-à-dire au plus haut degré d'unité qui existe, à l'un. Pour éviter toute confusion, rappelons les cinq acceptions de la raison : 1° conscience, 2° discours, 3° pensée, 4° intelligence, 5° ordre cosmique rayonnant de l'un, 6° raisonnement. L'accès dont nous parlons est celui de la conscience à l'ordre cosmique, c'est-à-dire de la raison au sens premier à la raison entendue dans son cinquième sens. La mystique, telle que nous l'entendons et comme nous allons le montrer tout-à-l'heure, suppose une relation directe entre la conscience et l'un. La question qui se pose est celle de savoir quelle place y a-t-il pour le raisonnement (6°), l'intelligence (4°), la pensée (3°) et le discours (2°) dans cette relation directe de l'âme au sommet de l'ordre cosmique, au premier principe, à l'un (5°). Peut-on *rendre compte* de la raison d'être là où l'on atteint à l'ultime raison d'être ? Peut-on *comprendre* par l'intelligence ce qui a lieu dans une telle expérience ? Peut-on *concevoir* par la pensée la manière dont se réalise cette expérience ? Peut-on en *dire* quoi que ce soit moyennant le discours ? C'est là-dessus qu'ont porté les principaux débats entourant le rapport de la raison à la mystique¹. Il est nécessaire de préciser que la solution à ces questions est loin de pouvoir être tranchée en l'absence de toutes ces distinctions concernant les acceptions de la raison². Elles nous permettent, en contre-partie, de spécifier d'ores-et-déjà ce qui est susceptible de s'opposer à la raison, selon ses diverses acceptions. C'est là la condition indispensable à l'affirmation d'un antagonisme éventuel entre la raison et la mystique, tel qu'il transparaît dans le titre de notre thèse.

Au sens large donc, pour qu'un discours ou un comportement puissent être qualifiés de *rationnels* il faut qu'ils obéissent à une certaine cohérence et qu'on puisse leur trouver un sens dans un ensemble plus vaste de significations. À défaut de liens extrinsèques et d'une insertion dans le tissu représentatif de l'entendement ou de la réalité, la *raison* d'un discours ou d'un comportement peut facilement être remise en question. Il se peut aussi que cette raison ne soit pas d'ores-et-déjà perceptible et qu'il faille un effort plus conséquent pour la replacer dans un cadre plus vaste susceptible de révéler un sens autrement sibyllin. Mais, pour qu'elle puisse être qualifiée de raison, il faut toujours qu'elle puisse s'insérer, à différents niveaux, dans l'homogénéité du discours ou du monde³. Lorsqu'on a affaire à un phénomène isolé de son contexte, on est strictement incapable de

et de paix, où la raison aperçoit la vérité sans retour sur soi, par cela seul que la vérité est la vérité, et parce que Dieu a fait la raison pour l'apercevoir comme il a fait l'œil pour voir et l'oreille pour entendre » (Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 3^e leçon, p. 61 ; cité par Lalande, *op.cit.*, p. 881).

¹ Trouillard, (12), p. 29-31 ; Armstrong, (5), p. 54-55, 61-63 ; Bréhier, (2), pp. 110-112, 138, 146-147 ; Inge, p. 48-53 ; Barbanti, p. 174-177 ; Gerson, p. 219-223 ; Bousquet, p. 72-73. « *Puisque l'opération principale de la raison est de se juger soi-même, elle approfondira l'écart entre l'ordre noétique comme tel et l'Inconditionné. Elle fera ressortir la relativité de toute intelligibilité. Chez Plotin, il ne peut y avoir de vérité absolue, car l'absolu n'est pas vérité, mais ce par quoi il y a vérité* » (Trouillard, (12), p. 31).

² C'est pourquoi nous avons jugé pertinent de les apporter, par-delà l'expérience proprement-dite vécue par Plotin et décrite par lui et ses successeurs.

³ Cf. Plotin, *Ennéade V*, 3, 13. 12-14.

trouver son sens. En l'occurrence, sa *raison* exige le contexte dans lequel il a lieu, qui le détermine et l'explique. Un phénomène complètement coupé de toute réalité existante ou connue, une phrase complètement coupée d'une entité linguistique à laquelle elle est supposée appartenir, sont l'un et l'autre qualifiés *d'irrationnels* dans la mesure où ils se refusent d'entrer dans un ensemble où ils bénéficieraient d'une détermination et d'une signification. C'est le sens de la notion *d'absurde*, utilisée par les Grecs pour qualifier de tels segments de discours, de tels représentations dont la place dans un ensemble plus vaste est difficile, voire impossible à établir. Est *ἀτόπος* (absurde) ce qui ne cadre pas aux lois du discours ou à la représentation de la réalité. C'est par où il peut être synonyme *d'irrationnel*, puisqu'il est impossible d'établir sa raison en fonction des lois du discours ou de la réalité. Une hétérogénéité radicale par rapport à l'homogénéité d'ensemble sera qualifiée *d'irrationnelle* par l'incompatibilité insoluble qu'elle manifeste, dans son isolement, avec la réalité globale où tous les phénomènes sont censés y trouver place.

L'on peut s'apercevoir que ces deux sens complémentaires de la raison peuvent facilement découler des acceptions relevées dans le tableau initial. Ainsi, tant le discours (2°) que la pensée (3°) obéissent à l'idée d'enchaînement logique du « *pourquoi* », de l'effet à la cause, du raisonnement. De même, l'idée de cohérence logique, de cohésion ontologique et d'homogénéité de la réalité est impliquée par le sens fort de la raison (celui d'ordre et de cohérence), celui correspondant à l'harmonie du *κόσμος* pythagoricien, c'est-à-dire par l'existence d'un *Λογός*, d'un ordre cosmique au sens (5°). À l'opposé, serait *irrationnel* tout ce qui n'obéirait pas au raisonnement ou qui ne trouverait pas de place dans le *Λογός* cosmique. Pour reprendre le tableau initial, on peut en dresser l'exact contraire pour les acceptions correspondantes de l'irrationnel. Peut ainsi être qualifié de contraire à la raison :

1° l'inconscience, en tant que vice de l'âme tendant au malheur (personnel ou d'autrui), associé à l'excès, à la démesure, à l'*hybris* et symptomatique d'une maladie de l'esprit (comme le délire et la folie) ;

2° un discours incohérent, n'obéissant pas aux lois du raisonnement ¹ ;

3° l'absence de pensée (l'hébétude) ;

4° l'absence d'intelligence à un degré avancé (la bêtise) ² ;

5° le désordre, le chaos.

Comme on peut le constater, nous avons délibérément omis d'opposer un irrationnel au sixième (6°) sens de la raison, celui qui décrit l'opération par laquelle l'intelligence (comme faculté, au sens 4°) cherche par le raisonnement (par la raison, au sens 2°) le *pourquoi*, la *raison d'être*, l'*essence* d'une chose. Cela s'explique par le fait que la difficulté ou l'impossibilité, pour l'intelligence, de trouver la raison d'être ou le pourquoi d'une chose, ne peut relever directement de l'irrationnel ou être qualifié sans autre procès de contraire à la raison ³.

¹ « Quant au prétendu raisonnement faux, c'est en réalité une image qui n'attend pas le jugement de la réflexion » (Plotin, *Ennéade* I, 1, 9. 4-5).

² Cf. *ibidem*, VI, 7, 9. 2-4.

³ Nous verrons au cinquième chapitre l'intérêt d'une telle précaution, eu égard au statut du premier principe qui, bien que sans cause, étant lui-même la cause première de toutes choses, ne peut en aucune façon être qualifié d'irrationnel, à moins d'annuler du même coup l'ensemble des raisons du monde et toute forme de rationalisme, c'est-à-dire en introduisant, à la place de l'un, le désordre, le chaos, l'absurde.

Pour répondre à la deuxième exigence du point a) de ce chapitre, il reste le plus difficile : définir la mystique. Nous serions les premiers à avouer la complexité d'une telle tâche. Nous utiliserons à cette fin les résultats de notre examen de synthèse ¹, avant de procéder à un résumé conclusif susceptible de nous conduire à une acception aussi claire que possible de la mystique. Nous relèverons, dans un premier temps, l'emploi qu'en font nos auteurs néoplatoniciens du concept de *mystique* ², pour ensuite tenter de circonscrire d'aussi près que possible son objet et les conceptions qui en relèvent, même en dehors des contextes où le concept est utilisé.

Le seul emploi du concept dans toute l'œuvre de Plotin ³ se trouve sous la forme adverbiale, *μυστικῶς*, pour qualifier la manière dont les anciens sages (οἱ πάλα σοφοί) se sont exprimé pour renvoyer, à travers une image, à un sens plus profond ⁴, révélateur de l'existence de la raison intelligible génératrice des choses sensibles et de la fécondité de la forme (εἶδος) seule capable de donner vie à la matière (ύλη) qui resterait autrement stérile (ἄγονος) ⁵. Nous retrouvons ici l'idée de raison répandue à travers toutes choses, soit du divin qui anime le monde sensible par sa simple présence. Ce qui importe pour notre propos, c'est que la mystique dévoile en l'occurrence la présence du divin par le déchiffrement d'une image autrement inintelligible. De plus, le caractère hermétique du symbole choisi exige une interprétation qui n'est pas d'ores-et-déjà évidente. Le recours aux sages et le renvoi aux Mystères ⁶ contribuent à conférer à la mystique la qualité d'un enseignement auquel seuls des initiés ont accès et qui demeure par conséquent obscur pour les profanes. En bref, le savoir des sages réussit à décrypter le divin derrière l'image du monde.

¹ L'examen a été soutenu en février 2002 au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Le texte a été réduit le plus possible, afin de ne retenir que les éléments saillants de la recherche et d'éviter d'alourdir ce chapitre.

² Adverbe ou adjectif (tronqué en *μυστικ*, pour avoir les deux), le substantif étant absent de l'Antiquité grecque.

³ *Ennéade*, III, 6, 19. 26.

⁴ Le texte grec dit : Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλα σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς ἀνιπτόμενοι... Bréhier traduit : « ce que les sages d'autrefois veulent dire en énigmes dans leurs mystères » (p. 122). Armstrong, à son tour : « the ancient sages, speaking in riddles (énigmes) secretly and in the mystery rites » (p. 287). Beutler-Theiler enfin : « die alten Weisen, in der Rätselsprache der Mysterien geheimen Sinn » (p. 163). Le point commun qui se dégage des trois traductions, c'est le secret qui entoure la signification de l'image illustrée par les sages d'antan. Il est important de noter ici le caractère exégétique de ce passage : Plotin interprète lui-même (οἶμαι, « je crois », dit-il) le symbole de la fécondité d'Hermès et cherche à comprendre ce qui se cache derrière l'image en question selon son propre système doctrinal. Les trois traducteurs s'accordent sur ce sens de secret contenu dans *μυστικῶς* (Bréhier : *en énigmes* ; Armstrong : *riddles secretly* ; Beutler-Theiler : *in der Rätselsprache*). Pour reprendre les termes de Beutler-Theiler, il s'agit d'un discours énigmatique ayant un sens caché (*geheimer Sinn*) ; ensuite, il exige une *interprétation* pour être compris : il demande à être *décrypté* (pour utiliser le mot dérivé du grec *kryptos*, secret) ; troisièmement, ce sont *des sages* qui se sont exprimé de la sorte.

⁵ *Ennéade*, III, 6, 19. 19-25.

⁶ ἐν τελεταῖς. Ce sens de secret est, en effet, indissociable des rites d'initiation propres aux Mystères — désignées couramment en grec par : τελεστικός : propre à accomplir, qui initie, mystérieux ; τελετή : mystère, initiation, achèvement — tous deux étant dérivés de τέλος qui compte, parmi ses nombreux sens, ceux de : dépense, impôt, tribut ; cérémonie de culte, sacrifice ; issue, dénouement ; but, fin, terme. Cet emprunt aux Mystères révèle son importance à partir du moment où le néoplatonisme lui-même se fait le dépositaire du sens caché de la doctrine de Platon et revendique pour son propre compte une valeur similaire à celle qui était autrefois réservée au culte d'Éléusis. La seule différence consiste dans la transmission d'un tel enseignement : ce qui avait lieu au cours des cérémonies rituelles et collectives se passe désormais dans le cercle restreint des disciples fervents de Platon, par l'enseignement de ses doctrines.

1° **Porphyre**¹ qualifie de « *mystique* » la manière dont il sut traiter un poème sur le *Mariage sacré* lors de la fête célébrée à l'occasion de l'anniversaire de Platon². Ce passage rapproche la mystique de l'enthousiasme³ : à la lecture d'un poème ayant pour sujet le divin, Porphyre affirme s'être trouvé dans son état d'*inspiré*. Nous retrouvons également le sens de *caché* (ἐπικεκρυμμένως) rattaché à la mystique et qui était déjà présent chez Plotin. Dans ce même ordre d'idées, nous avons affaire à deux classes d'hommes, comme dans le contexte des Mystères, à savoir les initiés et les profanes⁴. Et, comme chez Plotin, la raison se trouve être ici plutôt du côté de la mystique pour autant qu'elle révèle un sens qui demeure obscur pour les profanes qui ignorent, eux, la valeur cryptée de l'inspiration porphyrienne. Elle représente même le critère par lequel le profane se distingue par son ignorance de l'initié. Ce dernier est en possession d'un savoir dont l'expression paraît une pure folie aux yeux des profanes.

2° La deuxième occurrence porphyrienne du concept « *mystique* » traite des enseignements que Pythagore donnait « *d'une manière mystérieuse sous forme de symboles* » (μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς)⁵. C'est la première fois que nous pouvons cerner d'un peu plus près le sens du concept mystique, par l'impasse même à laquelle nous sommes confrontés. Cette résistance du concept à toute altération nous paraît être la preuve que nous tenons là un élément essentiel de notre objet. Concrètement, l'enseignement dont il est question est plus que mystérieux. Il est bien mystique. Et le mystique n'est plus ici seulement un équivalent de *secret*, de *caché* ou d'*obscur*, bien que tout cela lui reste attaché, mais il se dégage comme le qualificatif d'une doctrine affirmant que « *le son produit par un coup sur le bronze [serait] la voix de quelque démon prisonnière de ce bronze* »⁶. C'est

¹ Porphyre, lecteur averti des *Ennéades* I, 6 (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ) et III, 5 (ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ), renvoie d'ores-et-déjà à l'inspiration évoquée par Platon dans le *Phèdre* (244 a) et le *Banquet* (202 d-e).

² Cette première occurrence se trouve, ici encore, sous sa forme adverbiale de μυστικῶς (*Vita Plotini*, 15. 2). Il écrit qu'il le fit « *en inspiré, selon son sens mystique et caché* » (διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως). Il ajoute que cette manière de le faire lui valut de la part de l'audience d'être traité de « *fou* » (μαίνεσθαι — en français on rendrait mieux par « *Il est devenu fou, ce Porphyre !* » : μαίνεσθαι τὸν Πορφύριον). Le plus intéressant dans cette circonstance, c'est l'assentiment et l'éloge que reçut le disciple qu'il était de la part du Maître, Plotin, qui lui dit « *de manière à être entendu par tous* » (εἰς ἐπήκοον ἔφη πάντων) : « *Tu as montré que tu étais à la fois poète, philosophe et hiérophante* » (15. 4-6).

³ L'aspect le plus intéressant, c'est que nous sommes d'emblée mis en présence d'un dualisme qui ne concerne pas tant le sujet du poème récité à l'occasion, que celui des deux réactions suscitées par l'enthousiasme de Porphyre. En effet, il y a, d'une part, l'audience qui qualifie Porphyre de « *fou* », et, d'autre part, Plotin qui non seulement approuve mais même accrédite publiquement la manière inspirée et proprement mystique de faire de Porphyre. L'enthousiasme devient, en effet, un indice de l'expérience mystique à partir de Porphyre (5 occurrences). Jamblique l'emploie 13 fois et Proclus 6 (ou mieux : 22, si l'on ajoute le verbe, absent chez les autres auteurs). Damascius, comme Plotin, ne l'emploie qu'une fois.

⁴ D'un côté nous avons Plotin, le savant, connaisseur du sens caché de l'enthousiasme de Porphyre, d'un autre côté il y a ceux qui ignorent ce sens et ne voient que folie dans l'inspiration du disciple (ici au stade de l'*épopte*). Cf. Euripide : τὸ σοφὸν οὐ σοφία (*Bacchantes*, 395). Platon, *Parménide* (133 b 4 - 135 c 6) ; *Phèdre*, 244 d 3-4 : « *autant le délire (μανία) est par sa beauté, les Anciens en témoignent, supérieur à la sagesse (σωφροσύνη), le délire qui vient du dieu (ἐκ θεοῦ), à la sagesse dont les hommes sont les auteurs* » (trad. Robin).

⁵ Porphyre, *Vita pythagorae*, 41.7 (p. 55. 5 Des Places). Les exemples cités par Porphyre, et consignés ici par Aristote, nous permettent de prendre le sens *mystique* comme synonyme de *métaphorique* (ainsi en va-t-il de la désignation de la mer par « *pleurs [de Cronos ?]* »). Mais d'un autre côté, par l'exemple d'enseignement donné, Porphyre nous force à reconnaître l'impossibilité où nous nous trouvons de trouver un autre équivalent à l'adverbe μυστικῶς.

⁶ Porphyre, *Vita pythagorae*, 14.12 (p. 55. 9-11 Des Places). La suite des « *symboles* » est en fait une série de préceptes d'ordre moral, bien qu'imprints d'un côté mystique (dans un sens qui sera celui, notamment, de Proclus) — mais qu'il n'y a pas lieu de traiter ici.

une affirmation typique et représentative du dualisme entre raison et mystique. La raison, devant une telle affirmation, se trouve tout simplement désemparée, et ce parce qu'elle ne peut ni réfuter ni approuver complètement la thèse en question. Elle peut tout au plus demander des preuves. La difficulté, c'est que ce dont traite l'enseignement de Pythagore ici échappe à la juridiction de la raison : que peut bien dire la raison du *démon*, que peut-elle en savoir, et comment ? Et, pour sa part, quelles preuves la doctrine *mystique* pourrait-elle apporter en faveur de son assertion de l'existence d'un démon dans le bronze ? Une telle assertion se prête-t-elle à des preuves ? Voilà une impasse qui, bien qu'elle ne nous fasse pas beaucoup avancer dans le discernement de notre problème, permet une notable démarcation. Pourtant, peut-on réellement parler d'antagonisme sur ce point ? En germe, oui, pour autant qu'on puisse se figurer ce qu'une élaboration de l'enseignement respectif pourrait devenir : un jeu de fantômes, un délire se complaisant dans des chimères et conversant avec des ombres, une extravagance de l'esprit — toutes choses qui seraient à juste titre répudiées par un esprit sain comme symptômes de quelque maladie, relevant du sens que nous accordons volontiers à l'irrationnel ¹.

Comme nous ne disposons pas d'une définition plausible de la superstition, nous ne sommes pas en mesure de qualifier l'enseignement pythagoricien en question comme étant superstitieux, ou de réfuter, conformément à une définition préalable, ce qualificatif. Nous sommes donc obligés d'opérer une suspension de jugement quant à la clarification d'un tel phénomène. La pseudo-solution qui consisterait dans un verdict tranchant entre rationnel et irrationnel nous semble d'autant plus contestable qu'elle relègue d'emblée la croyance dans les démons dans un champ non-philosophique, ce qui conduit à éliminer arbitrairement un aspect pourtant bien réel de la philosophie grecque ². Rappelons, pour cause, la présence de la croyance aux démons chez le premier philosophe de la Grèce, Thalès ³, chez Parménide ⁴, Pythagore ⁵, Socrate ⁶ et enfin Platon ⁷. Le problème nous paraît d'autant plus pertinent qu'un traité entier de Plotin lui est aussi consacré, plus précisément, dans la lignée socratique, à l'élément divin correspondant à une âme individuelle, au *démon qui nous a reçus en partage* ⁸.

¹ Cf. Héraclite, DK. 22 B 5 (Aristocrite, *Théosophie*, cité par Origène, *Contre Celse*, VII, 62).

² Qu'il soit problématique, c'est ce qui rend pertinente notre thèse. Mais qu'il faille l'éliminer pour la raison qu'il est problématique, ce serait une simple erreur méthodologique qui ne peut mener qu'à un nocif aveuglement sur la réalité de la philosophie ancienne. C'est peut-être une solution de facilité ou de paresse intellectuelle. Or, cette attitude est strictement contraire à l'esprit philosophique qui exige à la fois le courage (d'affronter même les problèmes les plus ardu) et l'effort soutenu dans la poursuite pour l'acquisition de la vérité. Nous faisons ces remarques pour éviter le reproche d'inopportunité dont pourrait être entaché notre recherche sur ce point.

³ ... τὸν κόσμον ἐμψυχὸν καὶ δαμόνων πλήρη (DK. 11 A 1, Diog. Laërt. 27), τὸ πᾶν ἐμψυχὸν ἅμα καὶ δαμόνων πλήρες (DK. 11 A 23, Aétius, *Opinions*, I, VII, 11).

⁴ DK. 28 B 1 v. 2-3.

⁵ Cf. supra.

⁶ Platon, *Phèdre*, 240 a 10, 246 e 7, 274 e 7, *Banquet*, 202 d 9, *Phédon*, 107 d 7, *République*, III, 392 a 5, V, 469 a 8, VII, 540 c 2. Apulée (II^e s. n.è.), comme on le sait, a consacré un livre entier à cette question (*De Deo Socratis*). On remarquera la transition du *daïmon* au *théos*, perceptible déjà chez Platon mais qui emploie alternativement l'un et l'autre, mais rendue évidente chez Aristote qui, évoquant la même thèse de Thalès (DK. 11 A 1, 11 A 23) remplace δαμόνων par θεῶν : πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (DK. 11 A 22 ; Aristote, *De l'âme*, I, V, 411 a 7).

⁷ *Lois*, VII, 799 a 7, VIII, 828 b 2, IX, 877 a 3, X, 906 a 7, 910 a 1.

⁸ *Ennéade* III, 4 : ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΛΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ. C'est un traité d'autant plus pertinent pour notre thèse que c'est parmi ceux qui confrontent la raison à une entité supérieure à elle : « si nous vivons d'une vie conforme à la

3° La troisième occurrence du concept *mystique* chez Porphyre ¹ est employée dans un texte qui est un plaidoyer en faveur du végétarisme. Notre auteur fait état dans ce passage de l'attitude d'autres peuples à l'égard des animaux. « *C'est par glotonnerie que les hommes refusent la raison aux animaux* », écrit, en effet, Porphyre ², étant entendu que s'ils leur accordaient la raison ils devraient implicitement leur concéder aussi un respect qui leur interdirait dès lors de s'en servir comme du bétail pour en faire leur repas. Porphyre oppose donc aux hommes gloutons les dieux et les hommes divins (θεοίς δὲ καὶ θείοις ἀνδράσιν) qui respectent les animaux autant que les suppliants et se refusent à les traiter comme du bétail. Il apporte à ce propos le témoignage des Égyptiens qui en ont fait des dieux et ont représentés ces derniers avec des attributs d'animaux. Il offre en guise d'explication de ce zoomorphisme divin deux explications, l'une étant l'interdit implicite qui serait ainsi compris à l'égard de la chair des animaux, l'autre, celle qui nous intéresse ici, étant renvoyée à une raison d'un autre ordre : δι' ἄλλας αἰτίας μυστικωτέρας ³. Le sens qui se dégage du texte semble bien être un interdit d'ordre religieux. *Mystique* indique donc l'objet d'une interdiction établie en fonction de critères religieux.

4° Avec les deux prochaines occurrences du concept *mystique* ⁴, Porphyre se propose d'interpréter le sens allégorique d'un bref passage de l'*Odyssée* d'Homère ⁵ et tente d'en dévoiler pleinement le sens (ἀνιχνεύσαι), tâche qui, de l'aveu des Anciens, était déjà difficile et qui le reste encore pour lui, Porphyre. C'est ici qu'il introduit notre concept. Il écrit qu'Homère a placé *mystiquement* (μυστικῶς) un olivier près de l'autre consacré aux nymphes. Quelques lignes plus bas, en parlant des Anciens antérieurs à Homère, Porphyre affirme que les temples étaient toujours accompagnés de *symboles mystiques* (συμβόλων μυστικῶν), et que même si l'on admettait qu'Homère ait tout inventé de son cru dans la description de l'autre des nymphes, il est fort probable qu'il y eût chez lui une intention, puisque « *Homère ne raconte jamais rien au hasard* ». Nous relèverons cinq aspects du sens *mystique* de ce texte de Porphyre. Le premier, le moins insolite, est celui de l'énigme qui appelle le décryptage, de l'image qui exige l'interprétation pour être comprise. C'est, comme nous l'avons vu, le sens de Plotin dans l'*Ennéade* III, 6, 19. 26. Même l'une des cinq significations trouvées par Porphyre dans son interprétation de l'allégorie est identique à celle que Plotin avait donné pour la représentation de la fécondité d'Hermès : « *c'est à cause de la matière que le monde est obscur et ténébreux ; mais la forme s'y adjoint et l'ordonne (c'est pourquoi d'ailleurs on l'appelle cosmos) et par là il devient beau et agréable* » ⁶. L'étonnement principal de Porphyre à l'égard de la description de l'autre réside pourtant dans la jonction, étrange à ses yeux,

raison (κατὰ τὸ λογικόν), *notre démon est un principe supérieur à la faculté de la raison* (ὁ δαίμων τὸ ὑπὲρ τοῦτο) » (Ibidem, III, 4, 3. 6-8). Cf. Héraclite, DK. 22 B 119. Cet aspect du néoplatonisme et ses implications pour le problème du rapport entre raison et mystique seront discutés dans le deuxième chapitre de cette thèse.

¹ *De Abstinencia*, III, 16.11.

² Ibidem, III, 16.1-2.

³ Ibidem, III, 16.11-12. Bouffartigues-Patillon traduisent : « *ou pour tout autre raison mystérieuse* » (II, p. 170). Par la note qu'ils rédigent (p. 242), ils interprètent ce segment comme l'indice d'une intention tendancieuse à l'égard de la zoolâtrie égyptienne, bien qu'ils ajoutent la probabilité selon laquelle Porphyre aurait réellement fait référence à des réalités d'un ordre supérieur, des réalités mystérieuses, peut-être religieuses. Leur remarque ne va pas plus loin.

⁴ *De Antro nympharum*, 4.4 et 4.21.

⁵ Homère, *Odyssée*, XIII, 102-112.

⁶ *De Antro nympharum*, 6.1-3.

de deux épithètes rarement réunies pour caractériser un seul et même objet, une seule et même réalité. Le poète qualifie, en effet, la grotte des nymphes de *sombre* et *aimable* à la fois (ἡρωειδὲς ἐπήρατον). Or, s'interroge Porphyre, « *que signifie cet antre avec sa double entrée, dont on dit qu'il est consacré aux nymphes, et qu'il est à la fois aimable et ténébreux, bien que les ténèbres ne soient pas aimables, mais plutôt terribles (ἀλλὰ μᾶλλον φοβεροῦ)* »¹. C'est pour répondre à ce dilemme que Porphyre propose quelques interprétations qui intéressent notre recherche. D'abord, il y voit une expression allégorique d'un endroit propre au rituel initiatique : « *De même les Perses donnent le nom de caverne à l'endroit où ils introduisent un initié (τὸν μύστην) pour lui révéler mystiquement (μυσταγωγούντες τελοῦσι) le chemin de la descente des âmes et celui de leur retour* »². Cette référence est importante puisqu'elle connecte à nouveau, comme chez Plotin, la mystique aux Mystères, bien qu'il s'agisse ici, non plus des mystères grecs d'Éléusis, mais des rites perses d'initiation. Nous avons, en tout cas, un complément de poids dans le discernement du champ couvert par la mystique : elle peut concerner un type d'initiation d'ordre religieux.

Mais les trois significations les plus intéressantes, à part celle d'énigme à décrypter et même celle relative à un rituel initiatique, sont les suivantes : la première a trait aux profondeurs de l'esprit qui sont reconnues par Porphyre comme étant sombres, la seconde évoque le mythe de la caverne de la *République* de Platon. Voici donc éclairée la double épithète homérique : « *On peut à juste titre comparer le monde à un antre agréable à celui qui se tient sur le seuil à cause de sa participation aux formes, mais obscur pour quiconque en imagine les fondations et y pénètre en esprit (εἰς αὐτὴν εἰσιόντι τῷ νῶ).* C'est au point que l'extérieur et les premiers abords en sont agréables et que l'intérieur et ses profondeurs sont ténébreux »³. Retenons de cet aspect du sens *mystique* octroyé par Porphyre à la description homérique de l'antre *l'obscurité des profondeurs*, quitte à risquer une confrontation ultérieure avec la luminosité plotinienne de l'esprit⁴. Mais cette obscurité des profondeurs impose à Porphyre une réévaluation de l'obscurité qui semblait, tout d'abord, porter le signe négatif de la matière. Cette obscurité acquiert même une certaine valeur digne d'estime, compte tenu d'une signification qui l'apparente au monde invisible. En évoquant peut-être Platon⁵, Porphyre écrit, en effet, qu'« *on ne regardait pas seulement l'antre comme un symbole du monde (κόσμου σύμβολον), en tant qu'entité générée et sensible, mais on prenait aussi l'antre comme le symbole de toutes les puissances cachées (πασῶν τῶν ἀοράτων δυνάμεων), parce que les antres sont obscurs et que l'essence de ces puissances est invisible (ἀφανὲς τὸ τῶν δυνάμεων οὐσιῶδες)* »⁶. Nous retrouvons ici la thèse d'un monde invisible qui confirme donc le sens plotinien de la mystique.

La suite de l'exégèse porphyrienne rapproche l'antre homérique des nymphes de la caverne de Platon (σπήλαιον)⁷. Cette référence est capitale. En elle se trouve peut-être l'une des clés majeures de la doctrine platonicienne qui explique probablement la puissance de la fascination dont

¹ *De Antro nympharum*, 3.4-7, φοβερός : effrayant, épouvantable.

² *Ibidem*, 6.8-10.

³ *Ibidem*, 6.4-8.

⁴ De l'un qui illumine l'intelligence et la rend belle d'autant plus et mieux que l'intelligence pénètre, justement, *davantage* dans le sanctuaire de l'un.

⁵ *Timée*, 52 a 5.

⁶ *De Antro nympharum*, 7.1-4.

⁷ *République*, VII, 514 a - 517 c.

elle a si longtemps bénéficié, et dont elle jouit encore. Nous nous contenterons pour le moment de compléter le champ couvert par la mystique en lui ajoutant ce genre de mythe que nous désignerons par *allégorie véridique* — en ce sens que bien qu'il s'agisse d'un simple récit inventé de toutes pièces par Platon lui-même, ce qu'il décrit, et surtout ce qu'il révèle métaphoriquement à travers ce récit, est frappant d'une véracité inavouée ou inavouable (ce qui peut expliquer aussi la nécessité qui a poussé Platon à se servir d'un mythe). Ce dernier sens du caractère *mystique* — celui d'un récit qui emprunte un détour pour exprimer ce qui ne peut être dit d'une manière directe ¹ — nous paraît même, à ce point, le plus apte de tous ceux que nous avons catalogués jusqu'ici à rendre compte du mécanisme intrinsèque de la mystique en général ².

Rappelons donc les significations trouvées pour la mystique chez Porphyre :

1° quelque chose susceptible d'inspirer la ferveur de quelqu'un ³ au point de provoquer en lui une bouffée d'enthousiasme — cette ferveur étant passible d'être jugée par ceux qui en ignorent la source comme relevant du délire, voire même de la folie ;

2° un enseignement concernant l'existence d'un monde de présences invisibles (celui des démons), donné sous formes de symboles ;

3° un interdit d'ordre religieux ;

4° a) le sens caché d'une énigme à déchiffrer, b) un rituel d'initiation, c) l'obscurité des profondeurs de l'esprit (apparentées à un monde de démons), d) l'allégorie véridique (chez Platon), e) quelque chose doté d'une vertu cathartique, f) le symbole d'une volupté séductrice et fatale.

C'est pourtant **Jamblique** qui déterminera le sens de la *mystique* qui sera celui employé de prédilection par Proclus et qui est encore aujourd'hui celui que nous concevons, même indépendamment de toute tradition religieuse.

1° Dans le *De Mysteriis* ⁴, Jamblique dit du théurge qu'il peut « *commander et gouverner mystiquement* » le pneuma qui descend dans le médium lors d'une cérémonie. Le sens nous semble être celui d'une efficacité réelle mais dont le théurge est le seul à en connaître la technique. Son

¹ Qu'il s'agisse d'un renversement de perspective comme celui opéré par Héraclite, cité un peu plus loin dans le texte de Porphyre, qui, en parlant des âmes qui descendent dans la génération, affirme qu'elles « *vivent de notre mort et meurent de notre vie* » (DK. 22 b 62), ou encore de la signification pessimiste du miel décelée par Porphyre dans la jonction de l'agréable et du ténébreux : « *Le miel est aussi pris comme symbole de mort (d'où les libations de miel offertes aux dieux souterrains) et le fiel comme symbole de la vie ; soit que l'on veuille signifier que la volupté fait périr l'âme tandis que l'amertume la rappelle à la vie (de là vient qu'on offrait aux dieux du fiel), soit que l'on veuille dire que la mort délivre des peines tandis que la vie de ce monde est pénible et amère* » (*De Antro nympharum*, 18.11-14).

² Signalons enfin, pour sa valeur symbolique, l'arrêt de Porphyre sur l'ambivalence du miel, dont il est encore question dans le passage homérique, au sujet des abeilles. D'une part, Porphyre rappelle la vertu cathartique du miel qui nettoie, conserve et « *purifie la langue de toute erreur* » (16.1). Mais, d'autre part, il apparaît aux yeux de Porphyre comme le paradigme du pouvoir subversif des séductions du monde sensible qui, par l'attrait du plaisir qu'il procure, prépare subrepticement la chute (9-19). Il n'est probablement pas un hasard qu'il soit question d'abeilles et de miel. Même si Porphyre n'envisage pas cet aspect, il est intéressant de remarquer qu'il s'agit là d'un produit naturel fabriqué exclusivement par un travail personnel dont le résultat est bénéfique à la fois pour les productrices du miel (les abeilles) et pour tout le monde (les hommes, et même les dieux, renchérit Porphyre). Nous faisons cette remarque pour anticiper sur la valeur de la mystique plotinienne définie par ces deux côtés : *effort* personnel ardu et fruits *bénéfiques* pour soi autant que pour les autres hommes qui en ont l'accès (disciples, tradition, culture humaine).

³ Dans le cas de Porphyre, un poème portant sur le *Mariage sacré*.

⁴ *De Mysteriis*, III.6.3 (112.12 Des Places).

pouvoir s'exerce donc sans que les spectateurs ni même le médium en question puissent comprendre comment. Il y a donc bien un savoir, une technique ou un art qui sont appliqués dans la circonstance par un maître, mais, quelle que soit la nature de ce savoir ou technique, ils sont ignorés par les autres. Il se dégage une distinction entre quelqu'un qui *connaît* et applique son savoir d'une manière *efficace* (puisqu'il commande et gouverne le pneuma, selon les dires de Jamblique) et les spectateurs qui ignorent ce savoir et le mécanisme de l'efficacité théurgique. Ensuite, puisque le pneuma n'est pas une réalité d'ordre visible, l'affirmation de Jamblique suppose que le théurge soit en mesure d'exercer son pouvoir sur une réalité sur-humaine — ce qui implique un pouvoir de l'homme sur une entité par ailleurs supérieure à lui, ou du moins qui lui est hétérogène ne serait-ce que dans son mode d'existence et d'expression (non-corporelle).

2° Pourtant, ce n'est pas ce sens qui prévaut dans la fixation de la terminologie par Jamblique. C'est en VII.4.24 que nous avons, cernée pour la première fois, l'idée comprenant à la fois un rapport intime de l'âme au divin et la conjonction de l'*ineffable* à la *mystique*. Jamblique écrit : « nous gardons tout entière dans notre âme une copie mystique et indicible des dieux (τὴν μυστικὴν ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν), et c'est par des noms que nous élevons notre âme vers les dieux, qu'une fois élevée nous l'unissons à eux autant que possible »¹. Le sens de cette phrase peut induire néanmoins en erreur, puisqu'elle est sortie de son contexte. Ce que Jamblique veut dire, ce n'est pas que les noms que nous pourrions proférer seraient susceptibles de nous élever aux dieux, mais que c'est là la pratique ordinaire en fonction du savoir que nous avons reçu à propos de l'essence, la puissance et l'ordre des dieux. La position de Jamblique est même hostile à cette médiation par les noms. Pour saisir le sens de la copie *mystique et indicible* des dieux dans l'âme, il nous faut citer le texte qui précède et qui souligne le mieux l'écart entre la démarche sémantique et même scientifique (médiatisée) et la démarche intellectuelle et mystique (directe). Jamblique divise la valeur des mots en deux : celle commune aux hommes, purement indicative et procédant de l'imagination (διὰ τῶν φαντασιῶν) et celle « suivant un mode uni aux dieux par l'intellect, soit d'une façon intellectuelle [selon l'intellect humain qui est lui-même divin], soit plutôt d'une manière indicible, meilleure et plus simple »². Dans un cas comme celui-ci, il serait très difficile de placer la raison du côté de l'imagination pour mieux l'opposer à la mystique puisque cette dernière se déploie d'une façon intellectuelle, selon l'option de Jamblique, c'est-à-dire, en fait, à travers la faculté maîtresse de l'âme — celle que nous désignons comme étant justement la raison (λόγος = νοῦς). Cette difficulté serait enlevée si nous définissons la raison comme produit de l'imagination et source intarrissable de bavardage pour mieux l'opposer à la mystique conçue comme le champ propre de l'union silencieuse de l'intellect au divin. Nous avons là, en effet, l'idée qu'on se fait, sans autre procès ou étude préalables, de la différence qui pourrait exister entre raison et mystique dans des oppositions telles que : éparpillement et recueillement, discours et silence, science et sagesse. Jamblique marque une nette préférence pour la seconde alternative, en défaveur de la première : « il faut donc supprimer des noms divins toutes les conceptions et démarches logiques (...). C'est le caractère symbolique intellectuel et divin de la ressemblance divine qu'il faut supposer dans les noms. Et

¹ Ibidem, VII.4.24 (255.17 - 256.1).

² Ibidem, VII.4.8-13 (255.1-6).

même, s'il nous est inconnu, c'est là précisément ce qu'il y a en lui de plus auguste : il est trop excellent pour tomber sous la connaissance »¹. La mystique désigne donc ici l'empreinte directe des dieux dans l'âme, une empreinte qui ne relève plus de la sémantique, mais caractérise l'union simple, directe et indicible de l'intellect au divin.

3° Un second emploi du concept *mystique* dans ce même sens² renforce cette acception. En parlant des théologiens égyptiens, Jamblique dit qu'ils « *imitent la nature universelle* (τὴν φύσιν τοῦ παντὸς) *et la création divine* (τὴν δημιουργίαν τῶν θεῶν) *quand ils produisent des copies symboliques des intellections mystiques* (τῶν μυστικῶν νοήσεων), *cachées et invisibles* (ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν) »³. Nous retrouvons donc la copie⁴ indicible du divin, que nous avons déjà vu auparavant. Nous avons d'abord donné l'occurrence VII.4.24, bien qu'elle soit postérieure, parce qu'autrement le sens du texte risquait de nous échapper. En effet, comme nous pouvons le voir, il n'est pas encore question d'âme ici. Il est d'autant plus difficile de comprendre ce que Jamblique veut dire par « *intellections mystiques* » qu'en plus d'omettre le lieu de ces intellections⁵, il manque d'indiquer comment les Égyptiens dont il parle « *produisent* » (ἐκφαίνουσιν) les images (εἰκόνας) en question. Qu'ils « *imitent* » (μιμούμενοι) la création divine et la nature universelle ne nous éclaire pas beaucoup sur leur production effective. Un secours nous est offert par la suite du texte qui compare ce mode énigmatique à la façon dont la nature exprime « *d'une certaine manière symbolique les raisons invisibles par les formes apparentes, et que la création divine esquisse la vérité des Idées par les copies visibles* »⁶. La référence aux Idées comporte le double avantage de ranger la doctrine de Platon dans la sphère mystique et de nous ramener au sens plotinien et porphyrien de cette conception d'un monde visible et matériel dont les Idées seraient les ordonnatrices⁷. En plus, le mérite de Jamblique est de mettre l'accent sur le dualisme qu'il perçoit entre la vérité des Idées et les apparences de la nature qui ne sont que les *images visibles* (φανερὰ εἰκόνα) des *raisons invisibles* (ἀφανεῖς λόγους). Nous pouvons par là mieux comprendre pourquoi les intellections étaient qualifiées auparavant de *cachées et invisibles* : c'est que leur objet est, lui, invisible. Voilà donc le sens fort du concept *mystique*, tel que suggéré par Jamblique : il désigne la manière dont l'intellect saisit les raisons invisibles qui produisent les images de la nature, ces dernières n'étant que les formes apparentes d'un monde divin⁸.

¹ Ibidem, VII.4.13-18 (255.6-11).

² Ibidem, VII.1.5 (250.1).

³ Ibidem, VII.1.3-7 (249.13 - 250.3).

⁴ Admettons même la traduction d'εἰκόνας (images) par « *copies* », alors que le texte dit plutôt qu'ils produisent « *à travers des symboles* (διὰ συμβόλων) *certaines images des intellections mystiques, cachées et invisibles* » (188.15-17). Pourtant, la copie, en évoquant l'idée d'une duplication, fait entendre quelque chose comme un artefact, alors que Plotin pensait plutôt à une empreinte indélébile dans l'âme : « *si l'on se souvient après coup de cette union avec lui, on aura en soi-même une image* (εἰκόνα) *de cet état* » (Ennéade VI, 9, 11. 5-7).

⁵ Lieu qui était l'âme en VII.4.24.

⁶ *De Mysteriis*, VII.1.7-11 (250.3-7).

⁷ Rappelons-nous que c'est ce que Plotin voyait à travers l'interprétation de la fécondité d'Hermès et Porphyre dans l'évocation homérique de la caverne. Voilà donc jusqu'ici trois néoplatoniciens qui désignent par *mystique* la doctrine platonicienne des Idées et leur rôle dans la structure du monde sensible (matériel).

⁸ ... ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν ἰδεῶν διὰ φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράφατο (189. 1-3 Des Places).

4° & 5° Enfin, la dernière occurrence ¹ comporte un double intérêt. Le premier, c'est qu'elle agence les deux éléments qui nous préoccupent ici : la raison et la mystique. Jamblique s'interroge sur le choix qui se porte, dans l'appellation des dieux, de préférence sur les noms barbares plutôt que sur les noms propres à chaque langue. Or, l'explication introduite par Jamblique pour rendre compte de ce phénomène est qualifiée elle-même de *mystique* : ἔστι τούτου μυστικὸς ὁ λόγος. C'est, pour nous, l'occasion de comprendre pourquoi une explication peut être dite *mystique*. Tout d'abord, bien que cela semble échapper à Jamblique ², c'est parce qu'il attribue la-dite raison, qu'il va donner par ailleurs, aux dieux : Διότι... οἱ θεοὶ... κατέδειξαν ³. Quant à l'explication proprement-dite, celle par laquelle Jamblique veut justifier le maintien de noms barbares pour l'appellation des dieux, elle est beaucoup plus faible. La raison qu'il donne, c'est : 1° qu'il y a des peuples sacrés ; 2° que leur langue leur est connaturelle. La conclusion qui s'impose, une fois admises ces deux affirmations, c'est que leur langue est nécessairement plus apte aux rites sacrés. C'est donc de cette adoption étrangère que dépend l'efficacité des rites. Jamblique se fait même le héraut d'une tradition qu'il veut intangible, « car si chose au monde convient aux dieux, c'est évidemment le perpétuel et l'immuable qui leur sont connaturels » ⁴. Le sens qui se dégage pour le concept *mystique* est celui d'une affinité d'ordre religieux qui explique l'efficacité d'un rite sacré.

Nous retiendrons donc les cinq acceptions du concept *mystique* chez Jamblique comme :

1° une forme d'efficacité portant sur une entité non-corporelle et dont le mécanisme reste invisible ou imperceptible à d'autres qu'à ceux qui l'appliquent ;

2° l'image (ou l'empreinte) des dieux (ou du divin) dans l'âme, susceptible d'orienter vers l'union à eux (ou à lui), union directe mais indicible ;

3° la doctrine platonicienne des Idées (un monde vrai mais invisible produisant un monde visible mais apparent) ;

4° un enseignement attribué aux dieux (provenant d'eux) ;

5° la croyance : a) qu'il y a des langues sacrées, et b) que l'emploi de ces langues est plus apte pour la réussite des rites sacrés.

Quelques remarques s'imposent à cette étape de notre recensement, non pour tenter un résumé du concept mystique chez Plotin, Porphyre et Jamblique — l'absence de Proclus serait une lacune trop importante —, mais pour souligner un point commun et une évolution. Le point commun que nous pouvons constater chez les trois auteurs consiste dans le recours à l'allégorie. L'énigme de l'image hermétique chez Plotin, la forme symbolique de l'enseignement pythagoricien tel qu'il nous le rapporte Porphyre, les symboles homériques qualifiés par ce dernier de *mystiques* relèvent du même type de transmission que les images des intellections cachées et invisibles chez Jamblique : les uns et les autres renvoient au symbolisme. Or, ce que l'on peut dire du caractère

¹ *De Mysteriis*, VII.4.29 (256.5-6).

² L'explication qu'il donnera (le respect d'une tradition *réputée sacrée*) est beaucoup moins significative que l'*attribution* de cet enseignement aux dieux. Si nous estimons que cela a échappé à Jamblique, c'est parce qu'il semble introduire l'enseignement des dieux d'une manière tout aussi naturelle que s'il parlait des leçons qu'il aurait reçues de Porphyre.

³ *De Mysteriis*, VII.4.29-31 (256. 6-8).

⁴ *Ibidem*, VII.4.37-40 (256.14-17).

symbolique, c'est qu'il consiste dans un genre de représentation — orale, écrite ou imagée — dont le sens renvoie à autre chose qu'elle-même. Elle appelle donc une interprétation, un effort de compréhension qui va au-delà de l'évidence immédiate. Ainsi en va-t-il de la fécondité d'Hermès, de la caverne des nymphes, des manifestations extérieures de la nature. À ce stade, on peut dire que le caractère mystique peut facilement être assimilé à la philosophie, donc nullement divergent de la raison. Le décryptage des symboles opéré par la mystique à travers un enseignement qui lui est propre n'est pas loin de la connaissance rationnelle qui permet d'opérer à travers l'entendement la saisie d'un sens et d'un ordre derrière la réalité empirique. De même, pour autant que les représentations de l'évidence immédiate ne disent jamais le *pourquoi*, ni même le *comment*, mais font uniquement *voir* ce qui est, la tâche mystique s'identifie ici à celle de la raison en ce qu'elles dévoilent l'une et l'autre un *sens*, souvent obscur à première vue, qui manque dans la perception ¹ !

Pour ce qui est de l'évolution du concept de *mystique*, elle nous semble marquée chez Jamblique par sa jonction inédite à l'intellect. Ce n'est plus, comme c'était le cas chez Plotin et Porphyre, une manière d'interpréter une image, la description d'un paysage ou un enseignement, qui est désignée de la sorte, mais l'intellect lui-même, ou plutôt une certaine fonction de l'intellect. Le renseignement le plus précieux que nous avons ici, c'est que cette fonction relève d'une empreinte divine ² et qu'elle permet de voir la réalité sous un aspect insolite — à tout le moins insolite d'un point de vue empirique ³. Dans le même ordre d'idées est introduite l'intuition comme fonction centrale de l'intellect dans l'établissement d'un lien entre l'âme et le divin. Tandis que chez Plotin et Porphyre, *mystique* désignait uniquement un enseignement ésotérique censé rendre compte de ce qui resterait autrement obscur à l'entendement, chez Jamblique il qualifie d'ores-et-déjà une capacité propre à l'âme d'établir un lien au divin en raison d'une certaine affinité avec lui.

1° La première occurrence du concept dans l'œuvre-maîtresse de **Proclus** ⁴ emploie *mystique* comme un adjectif de la vérité : τῆς περὶ τῶν θεῶν μυστικῆς ἀληθείας. C'est donc la vérité qui est ici qualifiée de mystique. Mais, avant de tenter de comprendre en quoi la vérité des principes divins peut être mystique, rappelons brièvement le contenu du passage. Proclus dresse ici, au tout début de la *Théologie*, une histoire du néoplatonisme où il présente ses prédécesseurs ⁵ comme les bienheureux dépositaires d'une doctrine dont son œuvre se veut l'exposé magistral. Cette doctrine

¹ Voir plus loin (p. 17) notre aperçu de l'évolution du sens de l'ineffable, propre à l'expérience mystique, d'Éléusis à Plotin.

² *De Mysteriis*, VII.4.24. Nous retrouvons ce même sens chez Proclus (*Théologie platonicienne*, I.29.5), cf. infra p. 38.

³ Ibidem, VII.1.5.

⁴ *Théologie platonicienne*, I. 7.7. En abordant Proclus, l'examen de la question devient à la fois plus facile et plus ardu. Il est plus facile parce que nous avons affaire à un ensemble beaucoup plus cohérent qu'auparavant. La cohésion de l'œuvre de Proclus nous permet d'avoir une vision plus compacte du *mystique* et nous épargne par là-même des digressions fastidieuses pour la mise en contexte des occurrences. Mais il est d'autant plus difficile compte tenu de la performance, unique dans l'école néoplatonicienne, qu'il marque à ce chapitre : *Théologie platonicienne* (36 occurrences), *Commentaire à la République* (25), *Commentaire au Timée* (11), *Commentaire au Parménide* (15), *Commentaire au Cratyle* (2), *Commentaire au premier livre des Éléments d'Euclide* (1). Étant donné l'ampleur de cette performance, nous avons choisi de nous limiter aux trois premières œuvres citées, que nous considérons toutefois comme étant représentatives pour la compréhension que nous pouvons acquérir du sens du concept de *mystique* chez Proclus. Nous ajouterons également la seule occurrence existante dans le *De Providentia et fato* (19.15). Nous rangerons dans chaque éclaircissement les occurrences qui n'élargissent pas le champ du concept et qui sont facilement assimilables au sens discuté à l'occasion.

⁵ Plotin, Porphyre, Jamblique entre autres.

est bien évidemment celle que Platon nous a léguée. Il n'est pas besoin d'entrer ici dans les détails de cette présentation. Il est opportun toutefois de signaler l'appropriation faite par Proclus du vocabulaire propre aux Mystères (égypte, cortège divin, élévation dionysiaque ¹) au profit de la doctrine platonicienne. C'est l'accès à la doctrine de Platon qui devient dans ce contexte l'équivalent proposé par Proclus à l'initiation aux Mystères d'Éléusis. Mais que peut-on tirer pour notre but de l'emploi par Proclus du *μυστικῆς* ? En quoi la vérité des principes divins est-elle mystique ? Si l'on en juge d'après ce qui précède ², c'est l'idée de sainteté qui est impliquée ³. La célébration religieuse comporte comme signe distinctif le sens du sacré qui se traduit à la fois par le secret d'un enseignement, la vénération pour les dieux ou des êtres divins et un désir d'accéder à la sphère du divin pour participer à une vie *bienheureuse* — celle que seul l'accès au sacré peut permettre, dans l'optique de la religion. C'est le sens que l'on peut assigner ici au concept *mystique* : parce que la vérité que Proclus se propose d'exposer relève du divin, elle est à la fois secrète, non-évidente, non accessible aux profanes ⁴ et bénéfique pour les *initiés* qui en ont l'accès ⁵.

2° La prochaine occurrence ⁶ qualifie le développement de la philosophie de Platon de *mystique* (τὴν μυστικὴν ταύτης τῆς θεωρίας ἀνέλιξιν) ⁷. Nous avons ici un supplément de sens qui s'ajoute aux

¹ ἀνεβάχευσαν, que Saffrey-Westerink traduisent ici malencontreusement par *extase* — or, comme nous aurons l'opportunité de le montrer à une autre occasion (exemples à l'appui), Proclus autant que Damascius ont une opinion de l'extase plutôt incompatible avec le contenu proprement dit de la ἔνωσις. Même chez Plotin, l'emploi du mot, dans un contexte par ailleurs relativement confus d'un point de vue conceptuel (VI, 9, 11. 23), ne se prête, à nos yeux, qu'à une unique extension sémantique : celle de l'impression éprouvée dans l'union par le sujet de se séparer de son propre corps (de *s'élever* justement *au-dessus* du corps — ce que la préposition ἀνε du ἀνεβάχευσαν nous semble suggérer ici). *Sortie*, oui, si l'on y tient, mais non pas *de soi* comme le traduit Bréhier — puisqu'on serait alors confronté à la question de savoir *qui* sort de soi (si ce n'est seulement l'âme du corps ; cf. la dernière ligne écrite par Plotin : ἀλλ' ἤδη χωρίζουσιν ἑαυτήν, I, 7, 3.21-22) !). Si l'on réplique par le détour convenu de l'identité accomplie dans l'union, entre le moi et l'un (VI, 9, 11. 8-9), cela ne fait qu'é luder la question. Si l'homme est d'abord et avant tout *l'âme* (IV, 7, 1. 24-25) et si, d'après la traduction de Bréhier, ce *moi* sort réellement de soi, il y a bien lieu de donner au οὐδ' ὄλωσ ἀυτός (VI, 9, 11. 11-12) le sens d'un anéantissement de soi qui nous paraît fort problématique — et ce, non seulement parce que nous serions en présence d'une aliénation à la lettre (ce qui serait contraire à l'intention de Plotin), mais parce que l'identification du moi à l'un risque de se répercuter sur le propre statut de l'un : si le moi n'est plus (puisqu'il est *sorti* de soi) et s'il est en même temps identique à l'un après en être *sorti*, il résulte ou bien que l'un n'est rien, ou bien que l'âme devient elle-même *tout* (comme conscience universelle) — ce qui implique qu'elle ne sort pas *d'elle-même*, qu'elle ne s'aliène pas de soi, mais devient plus qu'elle ne l'est, *âme du monde*. Or, l'altérité radicale qu'introduit le concept d'*extase* comporte plus de dangers que de bénéfices dans la clarification de l'état mystique: 1° altération (de la personnalité), 2° aliénation (de soi), 3° anéantissement.

² *Théologie platonicienne*, I.6.3-15.

³ Emplois similaires en *Théologie platonicienne* I.33.23 (sainteté), I.59.17, IV.18.24, IV.30.19 (initiation religieuse).

⁴ «... cachée au plus profond du sanctuaire » (*Théologie platonicienne*, I.6.9).

⁵ Une dernière remarque qu'il faut ajouter pour compléter l'acception du concept concerne davantage la forme que le contenu du passage. En effet, le style employé par Proclus au tout début de sa *Théologie* nous rappelle un aspect déjà signalé lors de l'examen de la *Vie de Plotin* (15.2). Il nous semble pouvoir être facilement rapproché de l'exaltation qui transparaît ici dans le texte de Proclus. Nous retrouverons ultérieurement une référence explicite, non seulement au *Phèdre* de Platon (*Théologie platonicienne*, I.17.25) auquel pouvait se rapporter l'enthousiasme porphyrien, mais même aux nymphes dont il est question dans le même dialogue et dans le texte de Porphyre. Nous renvoyons à la page suivante où Proclus affirme de Platon lui-même qu'une partie de sa doctrine est divinement inspirée (ἐνθεαστικῶς). Nous tenterons de voir pourquoi le diadoque émet ce jugement (Ibidem, I.17.17) à l'égard de la doctrine platonicienne.

⁶ *Théologie platonicienne*, I.10.9.

⁷ Il est à signaler que le *μυστικὴν* est traduit par Saffrey-Westerink par *mystérieux*. Ce n'est pas la seule fois qu'ils le feront par la suite. Le défaut d'une telle traduction nous semble être qu'elle limite considérablement la portée réelle du concept, en le confinant à l'une seulement de ses acceptions. Or, comme nous venons de le voir à l'instant, c'est bien davantage que *secret* ou *caché* que Proclus compte désigner par cet emploi.

acceptions antérieures. Comme c'est le *développement* de la théorie platonicienne qui est qualifié de *mystique*¹, ce n'est donc plus seulement son contenu qui apparaît aux yeux de Proclus comme relevant du même caractère sacré que les Mystères, mais son apparition même et son existence tout autant. Le sens qui nous semble se dégager de cet emploi est celui d'un enseignement ayant une source divine — telle une inspiration venant des Muses ou des dieux — et dont le contenu est digne de la plus haute estime du fait de cette origine². Cette estime nous semble traduire autant l'attitude d'admiration de Proclus à l'égard de Platon que la vénération ressentie devant une réalité relevant à ses yeux du sublime³.

3° Cet aspect sublime ressortit aussi de l'emploi suivant où Proclus qualifie d'admirative (θεωμένη) la disposition dans laquelle doit se placer celui qui considère l'existence des dieux⁴. Le caractère bénéfique de la doctrine pour l'homme est lui aussi confirmé par ce passage parce qu'il est dit de cette « *bienheureuse opération* » qu'elle « *apporte avec elle tous les biens à la fois* »⁵. Proclus qualifie de mystiques les *notions* (νοήματα) concernant les principes divins et les rapporte à l'activité intellectuelle suprême, « *divinement inspirée* » (ἐνθεαστικῶς)⁶. Ici encore, ce sont les dieux qui sont l'objet d'un tel enseignement (τὰ μυστικὰ περὶ τῶν θεῶν). Aussi, sur l'échelle dressée par Proclus, pour juger de la valeur des pensées qui en font le contenu, place la manière divinement inspirée avant les manières symbolique⁷ et dialectique. Cette échelle accorde nettement la priorité à l'inspiration divine sur la dialectique⁸, privilégiant le mystique sur le rationnel.

4° En l'occurrence suivante⁹, nous sommes confrontés au dilemme classique de l'explication du caractère secret des traditions religieuses anciennes¹⁰. À ce sujet, l'on peut constater que Plotin lui-même s'est enlisé dans ce dilemme, ne sachant comment s'expliquer véritablement l'ordre (ἐπιταγμα) donné dans les Mystères de ne rien révéler aux non-initiés du contenu de la cérémonie rituelle¹¹. Il donne, pour sa part, sa propre version des faits qui consiste à dire que le divin ne peut être montré à qui ne l'a déjà vu. Mais l'enlissement est manifeste du moment où les Mystères perdent par là toute leur valeur. En effet, si la révélation du divin précède l'*initiation*, que peut encore apporter celle-ci ? Et si la *vision* n'avait et ne pouvait avoir lieu qu'au cours de la cérémonie religieuse des Mystères, comment pouvait s'opérer la sélection des futurs initiés autrement qu'en transgressant justement l'interdit de divulgation du secret ? Une clé de ce dilemme nous est fournie

¹ Retenons aussi que c'est bien l'émergence d'une θεωρία (que l'étymologie rattache au θεός) qui est ainsi qualifiée.

² Emplois similaires en *Théologie platonicienne* I.29.10 (approche du *mystique* (τὸ μυστικὸν) avec respect religieux), I.33.23.

³ Sublime au sens à la fois de divine et de bénéfique pour les hommes.

⁴ *Théologie platonicienne*, I.17.17.

⁵ Ibidem, I.17.14. Emplois similaires en I.121.13, III.30.8 (mystère final de l'union, τοῦ μυστικοῦ τέλους) et IV.30.13.

⁶ Ibidem, I.17.20.

⁷ Qui se trouve ainsi relégué au second plan, du premier qu'elle occupait chez Jamblique (2°, p. 21).

⁸ « *Ainsi dans le Phèdre, étant saisi par l'inspiration des Nymphes (νυμφόληπτος), et ayant échangé l'activité de l'intelligence humaine contre un délire divin, de sa bouche divinement inspirée (ἐνθέῳ στόματι) il énonce de bout en bout un grand nombre de doctrines secrètes au sujet des dieux...* » (*Théologie platonicienne*, I.17.25 - 18.3).

⁹ Ibidem, I.25.25.

¹⁰ « *Ensuite, il faut montrer que chacune de ces doctrines est en accord avec les principes premiers de Platon et avec les traditions secrètes des théologiens (ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν) ; car toute la théologie est fille de la mystagogie d'Orphée* » (Ibidem, I.25.24-27).

¹¹ *Ennéade* VI, 9, 11. 1-2.

par l'hésitation de Plotin qui commence par dire, selon la coutume, que le contenu du rite religieux ne *devait* pas être divulgué aux non-initiés et qui enchaîne en ajoutant qu'en fait il ne *pouvait* pas l'être étant donnée sa nature. La clé du dilemme réside dans le double sens de l'ineffable, selon qu'il concerne l'*Époptéia* éléusinienne ou la *ἔνωσις* plotinienne. Nous croyons être ici en présence d'une évolution de l'expérience religieuse, qu'elle soit le fait de Plotin lui-même ou d'un prédécesseur comme peut l'être Numénios ou Philon d'Alexandrie. Mais, comme notre étude ne concerne que les représentants de l'École néoplatonicienne à partir de Plotin, nous nous contenterons d'assigner à celui-ci le mérite de ce progrès, tout en laissant ouverte la question de savoir s'il en est l'auteur ou si d'autres avant lui ont réalisé ce progrès. Le fait est qu'une notable différence est à signaler entre l'expérience de l'*Époptéia* et la *ἔνωσις*. La première consistait à *voir* — qu'il s'agît seulement des dromènes ou de certaines représentations d'un récit mythique —, tandis que la seconde nous semble consister plutôt à *comprendre* (sinon à *être*) une réalité d'un ordre supérieur. Bien que le point commun des deux expériences reste, comme dans tout rite religieux, celui qui implique l'entrée dans une sphère divine, le point de divergence entre les deux est que les initiés des Mystères restaient des simples *spectateurs* de la réalité révélée, tandis que dans le cas de Plotin nous sommes d'ores-et-déjà au niveau d'une *participation* à la sphère divine ¹. C'est par là que s'éclaire le double sens de l'ineffable, que nous signalions à l'instant : l'expérience éléusinienne consistait à *voir* sans comprendre, tandis que l'expérience plotinienne consiste à *comprendre* sans pouvoir exprimer. Il y a certes une similarité entre les deux par leur impossibilité commune de rendre compte du résultat, mais l'ineffabilité n'a plus le même arrière-fond ; quelque chose s'est ajouté à l'état plotinien : une sorte d'intelligence qui n'est plus de l'ordre du simple *voir* mais implique une participation directe. Plotin confronte même les initiés à leur propre limite : si le candidat à l'initiation n'a pas encore eu « le bonheur de le voir lui-même » ², que sera-il vraiment capable de comprendre du rituel religieux auquel il assistera ? Autrement dit, comment faire voir la lumière à des aveugles ? Cette brève digression souhaite, d'une part, signaler une évolution dans le contenu de l'événement mystique (du simple spectacle à une compréhension, sinon une participation) et, d'autre part, montrer la difficulté de l'interprétation d'un secret lié à une tradition ancienne — qu'elle soit orphique, éléusinienne ou pythagoricienne. Le fait est que la mystique, dans son sens le plus vague et le plus généralement sous-entendu, comporte cette caractéristique problématique de renvoyer à une tradition, une attitude ou un contenu qu'il est impératif de garder cachés. Pour faciliter le repérage ultérieur, nous désignerons toutefois cette acception de la *mystique* par le titre de *circonspection à l'égard des profanes*. Retenons donc ici, d'un côté, cette *circonspection* attestée par la tradition et, de l'autre côté, la double acception de l'ineffable — en tant que : *voir* sans comprendre (Éléusis) et *comprendre* sans pouvoir exprimer ou en rendre compte (Plotin).

5° Dans le passage suivant ³, nous trouvons l'écho de Jamblique. L'intérêt de cette occurrence est en fait triple : d'abord parce qu'elle fait appel à la sympathie que l'âme ressent pour un certain ordre de réalités, comme c'était déjà le cas chez Jamblique ; ensuite parce qu'elle accorde au mythe

¹ Plotin, *Ennéade* V, 8, 10. 36-45.

² ὅτι μὴ αὐτῷ ἰδεῖν εὐτύχηται (Ibidem, VI, 9, 11. 4).

³ *Théologie platonicienne*, I.29.5.

un sens plus profond que celui du discours rationnel¹ ; et enfin parce qu'elle établit pour la première fois une relation étroite entre la sphère du mythe et l'intimité de l'âme. Proclus décrit la manière dont Platon a élaborée sa doctrine, en combinant mythes et discours argumentés, et l'interprète selon une intention qu'il suppose avoir été la sienne en procédant de la sorte. Il estime que la dialectique proprement dite est destinée à l'exercice de la « *partie intellectuelle de l'âme* » (τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς), tandis que le récit mythique s'adresse à la « *partie divine de notre âme* » (τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς)². Si les deux ont bien pour objet la connaissance des êtres³, la première méthode, en revanche, reste de l'ordre de l'exercice et du combat moyennant les *logoi*⁴, tandis que la seconde méthode relève de l'ordre d'une *sympathie* (συμπαθεία) pour « *les réalités les plus mystérieuses* »⁵. Or, Proclus estime ce type de savoir par sympathie comme « *plus parfait* » (τελειότερον)⁶. Pourquoi le fait-il ? Voici son explication : « *Les discours autres que les mythes nous rendent semblables à des gens contraints de recevoir la vérité, tandis que les mythes nous émeuvent (πάσχομεν) d'une manière indicible, et ainsi nous mettons au jour les notions droites de la théologie en nous approchant avec un religieux respect⁷ du mystère (μυστικὸν) qui est en eux* »⁸. Il poursuit en se réclamant du *Timée* pour faire valoir la supériorité des mythes dont les auteurs seraient « *les enfants des dieux* ». Bien qu'il reconnaisse par ailleurs la faiblesse des mythes en ce qu'ils ne comportent pas de démonstration (οὐ ἀποδεικτικὸν), il leur accorde néanmoins sa faveur pour deux motifs : le premier étant celui, déjà avancé, de la source divine qui leur est attribuée (ἐνθεαστικόν), le second, le plus intéressant pour nous, étant l'aménité qui les caractérise dans l'impression qu'ils produisent dans l'âme. Alors que les discours réduisent par force qui les écoute, les mythes convainquent par la persuasion⁹. Alors que les premiers visent à produire un savoir, les seconds conduisent à une sympathie avec la réalité divine¹⁰.

Quels sont les résultats que l'on peut tirer de l'emploi du mot *mystique* dans ce passage ? Tout d'abord, la référence aux mythes introduits par Platon : quelque chose dans ces récits est conçu par Proclus comme ayant trait à une connaissance directe que l'âme aurait des dieux. En second lieu, il se révèle qu'il y a une sympathie, non-médiatisée par le discours dialectique, à l'égard des choses dont il est question dans ces mythes (πρὸς τὰ μυστικώτερα). En troisième lieu enfin, l'évaluation des mythes platoniciens est significative à un double titre : d'une part comme inspirés par les dieux, d'autre part comme supérieurs au discours argumenté. La référence à la sphère du mythe platonicien confirme le sens porphyrien (4^d) de l'*allégorie véridique*, alors que la sympathie

¹ Dans une optique similaire à celle de Porphyre considérant le mythe de la caverne dans la *République* de Platon.

² *Théologie platonicienne*, I.29.3-5.

³ τῆς τῶν ὄντων γνώσεως (Ibidem, I.29.6).

⁴ διὰ τῶν ἀγωνιστικῶν λόγων γυμνάζωμεν (Ibidem, I.29.4).

⁵ τῇ πρὸς τὰ μυστικώτερα συμπαθεία (Ibidem, I.29.5). Ici encore, « *mystérieuses* » est la traduction de Saffrey-Weserink pour τὰ μυστικώτερα.

⁶ Il est significatif de retrouver ici le même champ lexical auquel nous étions conduits chez Plotin (cf. notre p. 25 : τέλος).

⁷ σέβοντες (I.29.10 ; cf. le sens 2°, p. 16, déjà signalé en I.10.9).

⁸ *Théologie platonicienne*, I.29.7-10.

⁹ οὐδὲ ἀνάγκης ἀλλὰ πειθοῦς (Ibidem, I.29.15).

¹⁰ Emplois similaires en *Théologie platonicienne*, I.121.13 (pour le mode d'exposition non plus intellectuel, mais mystique, plus approprié à la célébration du caractère inengendré (ἀγέννητον) des dieux) ; II.56.23 (pour la marque ineffable contenue dans chaque âme, à quoi s'ajoute le mention du désir de dépouillement et d'union au divin) ; IV.54.14 (pour l'abandon de notre nature corporelle et l'éveil à la vérité divine par la partie la plus élevée de notre âme) ; V.130.13

appuie l'acception de Jamblique (2°) d'un lien direct de l'âme au divin. La valeur des mythes enfin corrobore deux des sens trouvés encore chez Jamblique : la désignation d'un type de réalité supérieure à la connaissance ordinaire et au discours (2°) et un enseignement attribué aux dieux (4°). Par ailleurs, dans cette même affinité avec Jamblique, Proclus réintroduit l'indicible (ἀρρήτως) pour qualifier la manière dont les mythes nous émeuvent ¹. Deux éclaircissements additionnels nous apprennent que la partie divine de l'âme éprouve de la *sympathie* pour les μυστικώτερα ² et que nous ne sommes pas ici en présence d'un savoir (μαθήσις), mais bien d'une sympathie et d'un πασχεῖν qui affecte cette partie divine de l'âme qui l'éprouve ³.

6° Ce sont ensuite les pensées contenues dans le *Parménide* de Platon qui sont qualifiées de mystiques (τὰ μυστικά νοήματα) ⁴. Proclus prend bien la précaution de dire que cela n'apparaîtra ainsi qu'à ceux qui sont de la même famille spirituelle que la sienne, c'est-à-dire à ceux qui se réclament du néoplatonisme ⁵. L'avantage de cette nouvelle occurrence réside dans l'explication que donne Proclus de l'emploi du concept mystique pour caractériser ce dialogue ⁶. Deux traits sont à relever de l'énumération qu'il en donne, l'une ayant trait à la forme et à la composition de l'œuvre, l'autre à son contenu. Ainsi, son caractère mystique semble d'une part dû à la cohérence et à la clarté de l'exposé fait par Platon dans son dialogue de la procession des causes et à la parfaite continuité de ces dernières telles qu'elles sont présentées. D'autre part, le caractère mystique relève aux yeux de Proclus du statut de ce qui en fait l'objet, autrement dit, de l'un primordial, « cause ineffable et inconnaissable de l'univers, des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit », dont l'existence est « unitaire, simple et secrète » ⁷. Étant donnée la difficulté du dialogue de Platon — même si Proclus y voyait au contraire beaucoup de clarté —, nous pouvons ajouter aux acceptions du concept *mystique* celle relative à la difficulté d'accès d'un texte, d'un sujet ou d'un phénomène pour les non-initiés, tous, le texte, le sujet ou le phénomène comportant par ailleurs une valeur intrinsèque qui mériterait la peine qu'on se donnerait pour surmonter la difficulté d'accès, mais dont les moyens ne sont pas donnés à n'importe-qui. Cet aspect de la mystique complète, à nos yeux, les deux sens trouvés précédemment (1°- 3°) qui avaient trait au sublime de la réalité ainsi désignée et à son caractère bénéfique pour les initiés. Il vient aussi confirmer l'acception 1° et 4°a) du concept mystique de Porphyre, ayant trait à la capacité de saisir la valeur ésotérique d'une œuvre et le sens caché d'une énigme à déchiffrer ⁸.

¹ *Théologie platonicienne*, I.29.8-9. « Chaque être, en rentrant dans ce qu'il y a d'ineffable dans sa propre nature (εἰς τὸ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἄρρητον), découvre le symbole du Père de tout l'univers ; tous les êtres par nature le vénèrent et, par le moyen de la marque mystique (τοῦ μυστικοῦ συνθήματος) qui appartient à chacun, s'unissent à lui, en dépouillant leur propre nature et en mettant tout leur cœur à ne plus être que la marque de dieu et ne plus participer que de dieu, à cause du désir qu'ils ont de cette nature inconnaissable et de la Source du Bien... » (I.56.20-27). Cf. Plotin, I, 6, 9. 7.

² Ibidem, I.29.5.

³ Ibidem, I.29.9. Aussi : μὴ τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς..., ἀλλὰ τὸ θεῖον (Ibidem, I.29.3-5).

⁴ Ibidem, I.31.13.

⁵ C'est un signe distinctif du néoplatonisme que de considérer le *Parménide* comme un dialogue théologique (I.31.6-10).

⁶ Après avoir ainsi qualifié le dialogue, Proclus introduit la suite par « en effet » (γὰρ), donnant à entendre qu'il expliquera justement ce qui nous intéresse ici, à savoir ce qu'il entend par « pensées mystiques ».

⁷ τὸ ἐνιαῖον καὶ ἀπλοῦν καὶ κρύφιον (*Théologie platonicienne*, I.31.25-27 & 16-18). Emplois identiques en *Théologie platonicienne*, II.61.15 (où ce sont les pensées relatives à la première hypothèse du *Parménide* qui sont qualifiées de pleines de mystère, ἀναφώνωμεν τὰ μυστικά) ; III.50.17 ; IV.36.15 ; IV.37.8.

⁸ Chez Porphyre, c'était l'allégorie homérique, alors que Proclus renvoie au *Parménide* de Platon. L'un et l'autre utilisent le même terme, *mystique*, pour qualifier le caractère du passage (dans le cas de Porphyre) ou de l'œuvre (dans le cas de Proclus au sujet du dialogue platonicien) dont ils traitent.

7° Nous sommes arrivés au sens que nous accordons en priorité à la mystique. Cette acception comporte un triple intérêt. Le premier, le plus important, consiste dans la qualification de la *ἔνωσις* comme étant elle-même mystique ¹ ; le deuxième intérêt consiste dans le fait qu'elle désigne clairement, et pour la première fois, l'objet de l'union : ce sont les causes intelligibles et primordiales (*πρὸς τὰς νοητὰς καὶ πρωτογενεῖς αἰτίας*) ; troisièmement, la description que Proclus en donne nous permet d'élever la propre expérience de Plotin, même s'il ne l'a pas fait lui-même, au titre de *mystique*. Étant donné cet intérêt multiple, nous donnons l'extrait du texte au complet :

« ... nous nous éveillons à ce qui est beau avec des transports pleins d'émotions. Car, l'éclat et l'efficacité de la beauté traversent promptement toute notre âme et la convertissent tout entière lorsqu'elle contemple le Beau en tant qu'il est de tous les êtres le plus semblable au Bien ; et comme elle voit ce mystère ineffable pour ainsi dire révélé, elle se réjouit, elle admire ce qui lui apparaît et se laisse fasciner par lui. Et de même que, dans les plus saints des mystères, les visions mystiques ² sont précédées de visions stupéfiantes pour ceux qui vont être initiés, de même aussi dans le monde intelligible : avant la participation au Bien se manifeste d'abord la beauté qui stupéfie les spectateurs, qui convertit leur âme et qui, installée dans le vestibule, montre quelle est la nature du Bien qui reste caché à l'intérieur du sanctuaire » ³.

Au tout premier abord, l'emploi qui est fait ici du concept *mystique* semble se superposer sur deux des acceptions de notre recensement : la promotion de l'expérience de l'union à celle du rite religieux des Mystères d'Éléusis (1°) et l'épreuve du sublime ressenti devant une réalité divine (3°). Ce qui limite néanmoins la profondeur de la description, c'est qu'elle relève d'abord de l'évocation d'un spectacle et qu'elle est à peine plus percutante que le compte rendu d'une ivresse de l'âme. L'aspect le plus important pour notre étude le représente l'image de la manifestation du Bien par la beauté ⁴. Comme nous le verrons dans les chapitres centraux de notre thèse, cet aspect correspond parfaitement à l'idée que Plotin lui-même se faisait de l'expérience mystique ⁵.

Nous pouvons arrêter ici le recensement des emplois du concept *mystique* pour obtenir une définition approximative de l'idée que s'en faisait Proclus de ce qui était ou relevait d'un caractère mystique, soit :

- 1° un enseignement concernant une sphère sacrée, secrète et non-accessible aux profanes ⁶ ;
- 2° le respect, l'admiration, voire même la vénération dus à une doctrine relevant de la sphère sublime et bénéfique du sacré ⁷ ;
- 3° un enseignement attribué aux dieux et que l'âme reçoit à travers une inspiration divine (*ἐνθεαστικῶς*) ⁸ ;

¹ *Théologie platonicienne*, IV.29.1.

² τῶν μυστικῶν θεαμάτων (Ibidem, III.64.7).

³ Ibidem, III.64.1-12.

⁴ Il faut souligner toutefois que dans cette manifestation, le Bien reste « caché à l'intérieur du sanctuaire ».

⁵ Emplois similaires en *Théologie platonicienne*, IV.30.16 et *In Rempublicam*, I.81.10 (pour l'union mystique avec le divin).

⁶ Autres occurrences que celles déjà signalées : *Théologie platonicienne*, V.17.13, V.131.26, V.132.10 ; *In Timaeum*, I.7.29, I.21.1, III.83.13, III.99.19 ; *In Rempublicam*, I.78.22, I.81.21, I.174.20, I.274.3, II.204.27.

⁷ *Théologie platonicienne*, IV.77.3.

⁸ Ibidem, V.21.11. Emplois similaires dans d'autres œuvres : *In Timaeum*, I.49.13, III.168.10 ; *In Rempublicam*, I.79.17, I.79.22, I.82.8, I.84.29, I.182.8, I.185.20, I.192.10 ; *De Providentia et fato*, 19.15 (au sens 3° & 7°).

4° une doctrine ou une tradition dont la transmission aux profanes est interdite par circonspection ;

5° la sympathie éprouvée par l'âme pour des mythes (notamment ceux racontés par Platon) dont le récit correspond à la connaissance intime qu'elle aurait elle-même de la réalité des êtres ¹ ;

6° des pensées concernant le caractère ineffable de la cause de l'univers, la cohésion et la cohérence du développement des êtres à partir de cette cause (pensées ardues mais gratifiantes) ² ;

7° l'expérience éprouvée devant une beauté stupéfiante, manifestant le Bien caché derrière elle ³ et l'union (la ἔνωσις) aux causes intelligibles et primordiales de l'univers ⁴.

1° La seule occurrence présente dans l'œuvre maîtresse de **Damascius** ⁵ qualifie l'hypothèse formulée par les *Oracles chaldaïques* comme étant « la plus mystique de toutes » (τὴν πασῶν μυστικωτατην). L'introduction de cette hypothèse, attribuée aux théologiens anciens (τῶν παλαιῶν θεολόγων) est placée après l'exposé fait des hypothèses philosophiques. Damascius explique ce qualificatif par l'opposition qu'elles marquent par rapport à « nos propres conjectures », c'est-à-dire à celles de la philosophie. Or, cette opposition s'explique par l'intention *mystique* de réaliser l'union parfaite et définitive de tout l'intelligible. Selon le sens qui transparaît du texte de Damascius, la mystique, dans sa finalité ultime, tendrait donc à une union complète, contrevenant aux enseignements et à la pratique de la philosophie qui admet la coexistence simultanée de l'un et du multiple et n'aspire pas à la suppression du second au profit du premier — comme il semble découler de la volonté d'une réalisation d'une union parfaite dans un monde qui reste multiple.

2° Les quatre prochaines occurrences du concept mystique présentent un très grand intérêt. La première, au tout début du *Commentaire sur le Phédon*, distingue l'interprétation philosophique de l'interprétation mystique ⁶. Damascius qualifie le discours philosophique de Socrate comme étant exotérique et son discours mystique comme étant ésotérique ⁷, profond et difficile à saisir. Nous retrouvons donc à nouveau le premier sens plotinien de l'énigme qui exige des compétences particulières pour être comprise. En même temps, Damascius confirme le sens qu'il avait déjà donné au concept mystique dans son *De Principiis*, en précisant la distinction entre le discours philosophique et celui d'ordre mystique : « ainsi, alors que le compte-rendu philosophique procède à partir de la multitude des dieux, l'autre doit avoir une monade unique à son point d'origine » ⁸. À nouveau donc, la perspective philosophique implique, aux yeux de Damascius, l'existence d'une multiplicité (ici, une multitude de dieux), tandis que l'optique mystique exige l'unicité à l'origine. Il est non moins significatif que Damascius confère une plus grande révérence à cette dernière. La

¹ *Théologie platonicienne*, V.18.15, V.33.24, V.127.13, V.130.13. Dans d'autres œuvres : *In Timaeum*, I.108.1 ; *In Rempublicam*, I.73.2, I.73.17, I.89.26, I.171.12, II.99.22 (lapsus significatif de Proclus entre *mythique* et *mystique*).

² *Théologie platonicienne*, V.4.25, V.105.1, V.117.19, V.123.17 ; *In Timaeum*, I.196.21, I.423.28, III.12.29 ; *In Rempublicam*, I.87.5 (pensées secrètes sur les dieux, invisibles ou incompréhensibles au vulgaire), I.182.13, II.64.9, II.211.25.

³ *Théologie platonicienne*, III.64.7.

⁴ *Ibidem*, IV.29.1. Emplois similaires dans d'autres œuvres : *In Timaeum*, I.14.1 ; *In Rempublicam*, I.80.12, I.80.30, I.81.10 ; *De Providentia et fato*, 19.15 (dans le double sens : 3° & 7°).

⁵ *De Principiis*, I.285.2 (tome III, p. 108.20 Westerink).

⁶ *In Phaetonem*, § 1 (II, p. 27.5 Westerink).

⁷ Ou encore « ineffable » (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λόγος, 27.3). Westerink traduit à deux reprises ἐν ἀπορρήτοις par « ésotérique ».

⁸ *In Phaetonem*, § 1 (II, p. 27.6-7 Westerink).

deuxième occurrence dans le *Commentaire sur le Phédon* ne diffère en rien de la première et ne fait que confirmer le sens initial. La distinction entre le discours philosophique et le discours mystique revient, elle aussi, de même que la caractérisation respective des deux en fonction de la multiplicité des dieux impliquée par la philosophie et de l'unicité d'un seul dieu exigée par la mystique ¹.

3° L'intérêt de la prochaine occurrence réside dans le fait qu'il recoupe, lui aussi, un sens déjà rencontré précédemment, chez Plotin et Proclus ². Damascius se demande, dans un premier temps, comment un exposé ésotérique peut encore rester tel dès lors qu'il reçoit une explication exotérique. Prenant l'exemple de l'illégitimité du suicide selon Platon, Damascius tente de préciser le caractère ésotérique de l'interdit en question : « *si, dans un cas, Platon discute en termes philosophiques l'illégitimité du suicide et la raison pour laquelle il est interdit, dans l'autre cas, il nous informe du symbole par lequel ce commandement est formulé, sans expliquer sa nature (pour autant qu'il ne lui était pas permis de le faire), affirmant seulement qu'il était donné sous une forme mystique (ἀλλ' ὅτι παρήγγεται μυστικῶς)* » ³. Le sens qui se dégage de l'emploi du concept mystique confirme l'existence d'un enseignement réservé à des initiés dont l'expression se contente des symboles afin de sauvegarder cet enseignement ou à raison d'un interdit religieux défendant qu'il soit divulgué à des profanes. Mais Damascius ajoute une mise au point très précieuse pour notre débat, en contestant la pertinence d'une opposition censée découler de là entre raison et mystique : « *Ceux qui considèrent cela contraire à la raison ignorent la nature de l'expression symbolique ; si elle est décrite comme 'profonde' et 'difficile à saisir', c'est parce qu'elle est difficile à saisir pour les profanes et parmi les profanes, mais profonde parce qu'elle ⁴ n'est pas une cause, mais la source de toute causalité* » ⁵. Cette mise au point révèle la conscience qu'avait, dès son époque, Damascius, d'une tendance à opposer rationalisme et mystique, voire même philosophie et religion, alors qu'il n'y avait, à ses yeux, qu'une différence de degré de compréhension d'une seule et unique réalité. La différence, sinon l'opposition, ne se situe donc pas au niveau de l'approche de l'objet, rationnelle *ou* mystique, philosophique *ou* religieuse, exotérique *ou* ésotérique, mais bel et bien au niveau de l'auditoire à qui un tel enseignement est donné, soit à des profanes, soit à des initiés. Si l'on résume donc ce propos, l'on peut dire que la philosophie explicite en termes plus clairs ce que la mystique enseigne sous une forme obscure pour les profanes, ou encore que la raison transpose de manière exotérique l'enseignement ésotérique de la mystique.

4° Dans un sous-chapitre du même texte, intitulé par Westerink « *La philosophie comme initiation* », Damascius apporte davantage encore de clarté sur le sens du concept mystique ⁶, en le mettant en relation avec la pensée dialectique (proprement philosophique) et en le rattachant aux

¹ « *Selon l'interprétation mystique, le principe gouverneur est la monade du jeune dieu, alors que dans la démonstration philosophique, pour autant que cette dernière explicite le discours ésotérique, c'est à la multitude des dieux que Platon donne les noms correspondants aux jeunes dieux* » (In *Phaedonem*, § 14, p. 35.14-16 Westerink).

² C'est le sens (4°) de Proclus, que nous avons désigné par la *circonspection à l'égard des profanes* en ce qui a trait à la transmission des traditions religieuses anciennes.

³ In *Phaedonem*, § 15 (p. 37.4-7 Westerink).

⁴ Elle, c'est-à-dire la monade dont il était question au début du paragraphe. La monade, comme l'interdit du suicide, relève du même enseignement ésotérique « *difficile à saisir* » pour les profanes, et pourtant profond quant à son sens.

⁵ In *Phaedonem*, § 15 (p. 37.7-14 Westerink).

⁶ Ibidem, § 166.1 (p. 99.22 Westerink).

cycles cosmiques des métamorphoses de l'âme. De plus, Damascius considère la mystique comme à la fois source et aboutissement de l'approche dialectique, ce qui représente la seule indication que nous avons dans le néoplatonisme quant au statut de la mystique par rapport au discours rationnel. Étant donné la valeur du passage, nous le donnerons en entier : « *La pensée dialectique devrait soit partir des énigmes divines, développant la mystérieuse vérité qui s'y trouve, soit demeurer en elles et dériver son ultime confirmation de leurs indices symboliques, soit encore combiner les deux, comme le fait Socrate ici* ¹. *Toute la discussion consistant en deux problèmes, la prohibition du suicide et, en dépit de cela, la nécessité de se détacher de son propre corps, il fait de l'ineffable le point de départ du premier et l'aboutissement du second* » ². Autrement dit, autant la prohibition du suicide s'arrête en amont à un interdit qui confine à une sphère religieuse et ineffable, autant l'affranchissement du corps prôné par le *Phédon* aboutit en aval à une condition elle aussi ineffable, relevant de la mystique. Si Damascius n'utilise pas clairement le concept « *mystique* » ³, il le fait tout-de-suite après, pour enlever tout doute quant au sens qu'il entendait donner aux « *énigmes divines* » et à l'« *ineffable* » dans le passage cité : « *En cela, il [Socrate] imite le cycle mystique et cosmique des âmes* » ⁴. L'interprétation mythologique de ce cycle consiste à dire des âmes qu'« *ayant fui la vie dionysiaque indivise et s'étant établi dans leur existence présente au niveau d'une vie confinée de Titans, elles sont enchaînées et emprisonnées* » ⁵ ; mais que, lorsqu'elles auront subi leur châtiment et pris soin d'elles-mêmes, s'étant purifiées des tares de leur vie de Titans et réunies ensemble, elles deviendront Bacchus, c'est-à-dire à nouveau intègres, comme Dionysos qui demeure là-haut est intègre » ⁶. Ce que ce nouveau contexte apporte de plus, c'est l'introduction d'une doctrine ayant trait aux épreuves endurées par l'âme à travers une série de transmigrations, qu'on l'appelle métempsychose ou autrement. Nous dirons donc, sans aller aussi loin, que le concept mystique implique l'idée d'une destinée de l'âme comprenant des épreuves, un châtiment, une purification des fautes passées, un affranchissement et, dans le meilleur des cas, une élévation dans les hauteurs d'une vie divine intègre.

5° Dans son *Commentaire du Parménide*, Damascius se réfère aux « *pratiques mystiques* » ⁷ à propos du pouvoir exorbitant que l'on concède aux nombres dans certaines traditions ésotériques. Cette occurrence peut nous faire remonter à Jamblique (1°) qui qualifiait lui-même par le même adjectif l'efficacité du théurge dans son rapport au pneuma. Le trait commun entre les deux emplois concerne la capacité d'agir sur la réalité ou sur des objets par des moyens inhabituels mais non moins efficaces ⁸. Dans les deux cas, nous avons affaire à la fois à quelque chose de *caché*, de *non-perceptible* et requérant un savoir qui se rapporte à un monde différent de celui de la vie

¹ Platon, *Phédon*, 69 c 3 - d 2.

² *In Phaedonem*, § 165.1-7 (p. 99.15-21 Westerink).

³ Damascius parle d'abord d'« *énigmes divines* » (τῶν θεῶν αἰνιγμάτων, 165.1-2), par où l'on retrouve l'idée plotinienne d'énigme à déchiffrer (*Ennéade* III, 6, 19.26). Il utilise ensuite à deux reprises « *ineffable* » (τὸ ἀπόρητον, 165.2, 165.6), que Westerink traduit d'abord par « *vérité mystérieuse* » et ensuite par « *mystères divins* » (auxquels nous avons préféré garder l'original, τῶν ἀπορήτων, tout en le mettant au singulier pour sauvegarder son sens).

⁴ Ὅτι τὸν μυστικὸν τε καὶ κοσμικὸν τῶν ψυχῶν ἐμπίησατο κύκλον (*In Phaedonem*, § 166.1 ; p. 99.22 Westerink).

⁵ *Phédon*, 62 b 4.

⁶ *In Phaedonem*, § 166.1-6 ; p. 99.22-27 Westerink.

⁷ *In Parmenidem*, 93.7 (II, 43.15 Westerink).

⁸ L'art théurgique chez Jamblique, les nombres dans les traditions auxquelles Damascius fait référence.

ordinaire — qu'il s'agisse de la théurgie, des mathématiques ou du monde intelligible — et accessible uniquement par l'intellect ou moyennant une certaine capacité de celui-ci.

6° Nous trouvons ensuite la description de l'état d'union tel qu'hérité de Plotin ¹. Nous sommes là devant la synthèse de l'acception de la mystique, constituée peu à peu, à partir de l'expérience vécue par Plotin, mais non encore désignée comme telle par lui, jusqu'à Proclus qui en a fixé l'étendue de son champ sémantique. Damascius en rend compte à son tour : « *pour qui remonte d'en bas vers l'unité, la pointe de l'intellection culmine dans cet ordre, et l'œil intellectif se ferme, tandis que s'éveille l'œil divin, unitaire et mystique (ἐνιαῖον καὶ μυστικόν) ; car c'est à partir de là que nous entrons en contact avec l'intelligible, selon le regard circulaire, coagré et uniforme de l'intellect, étant initiés aux mystères par ce regard, c'est-à-dire coagrés, et en état de vision époptique à l'égard de l'intelligible* ² ». Nous retrouvons à nouveau l'appropriation de l'expérience des Mystères au cheminement philosophique du néoplatonisme et le recours à une faculté de l'âme qui n'est plus sa partie intellectuelle, mais divine (*l'œil divin*). Ce sens est donc confirmé pour la troisième fois, par Damascius cette fois, après Jamblique (2° & 3°) et Proclus (7°).

7° Dans la *Vie d'Isidore* ³, Damascius qualifie de *mystique* la doctrine de la théocrasie (celle qui conçoit tous les dieux à travers un seul). Nous pouvons tout juste conjecturer de la justification d'un tel qualificatif, en considérant la première occurrence trouvée plus haut, dans le *De Principiis*. Ainsi, peut être désignée comme relevant de la *mystique* : toute doctrine ou toute attitude dont la tendance prépondérante consiste à réaliser une synthèse du tout dans l'un (du sensible dans l'intelligible, de tous les dieux en un seul, de toutes les âmes en Dieu etc.) et ce, sans réellement prendre en compte la réalité de la multiplicité et ses droits ou la nécessité qu'elle aurait à rester et demeurer telle quelle (multiple).

8° Enfin, dans un autre endroit du même texte ⁴, ce sont quelques manifestations étranges qui sont caractérisées par notre concept, des manifestations relevant plutôt de la superstition ou, à tout le moins, de phénomènes énigmatiques et inexplicables ⁵.

Résumons donc les cinq acceptions du concept *mystique* chez Damascius :

- 1° l'aspiration religieuse à une unification définitive de toutes choses ;
- 2° a) un discours ésotérique, profond et en même temps difficile à saisir ;
b) l'unité indissoluble d'une monade divine à la source de l'univers ;
- 3° la forme à la fois profonde, difficile à saisir et furtive que prend un interdit religieux dont la raison (quant à son fond) est gardée secrète par circonspection à l'égard des profanes ;
- 4° a) le point de départ de la pensée dialectique et son aboutissement ;
b) la destinée de l'âme, impliquant une série d'épreuves et une libération finale ;
- 5° une efficacité cachée exigeant un savoir ésotérique ;
- 6° la vision époptique de l'intelligible par l'œil divin de l'âme ;

¹ In *Parmenidem*, 94.27 (II, p. 46.12 Westerink).

² « ... comme il est dit dans le Phèdre », ajoute Damascius (Ibidem, II, 46.9-16 Westerink). Cf. *Phèdre*, 250 c 1-4.

³ *Vita Isidori*, 106.2.

⁴ Ibidem, 107.9.

⁵ C'est probablement par extension du sens plotinien de *secret*, d'*obscur* et du sens proclusien de *mystérieux* (en l'absence de toute connotation quant à la valeur — appréciative ou péjorative — de l'objet mystérieux en question).

7° la théocrasie ;

8° une manifestation étrange et inexplicable dans l'ordre des phénomènes naturels.

Reprenons maintenant les résultats de notre recherche, de manière à pouvoir trouver un dénominateur commun au concept mystique, selon l'emploi qui en est fait dans les textes étudiés. Selon les différents contextes, il ressort que le concept mystique désigne plusieurs choses :

Chez Plotin :

1° un enseignement hermétique réservé à des initiés ;

2° une manière de révéler l'existence de la raison intelligible génératrice des choses sensibles ;

3° un savoir susceptible de décrypter la présence du divin derrière l'image du monde.

Chez Porphyre :

1° quelque chose susceptible d'inspirer la ferveur de quelqu'un au point de provoquer en lui une bouffée d'enthousiasme — cette ferveur étant passible d'être jugée par ceux qui en ignorent la source comme relevant du délire, voire même de la folie ;

2° un enseignement concernant l'existence d'un monde de présences invisibles (celui des démons), donné sous formes de symboles ;

3° un interdit d'ordre religieux ;

4° a) le sens caché d'une énigme à déchiffrer, b) un rituel d'initiation, c) l'obscurité des profondeurs de l'esprit (apparentées à un monde de démons), d) l'allégorie véridique (chez Platon), e) quelque chose doté d'une vertu cathartique, f) le symbole d'une volupté séductrice et fatale.

Chez Jamblique :

1° une forme d'efficacité portant sur une entité non-corporelle et dont le mécanisme reste invisible ou imperceptible à d'autres qu'à ceux qui l'appliquent ;

2° l'image (ou l'empreinte) des dieux (ou du divin) dans l'âme, susceptible d'orienter vers l'union à eux (ou à lui), union directe mais indicible ;

3° la doctrine platonicienne des Idées (un monde vrai mais invisible produisant un monde visible mais apparent) ;

4° un enseignement attribué aux dieux (provenant d'eux) ;

5° la croyance : a) qu'il y a des langues sacrées, et b) que l'emploi de ces langues est plus apte pour la réussite des rites sacrés.

Chez Proclus :

1° un enseignement concernant la sphère sacrée, secrète et non-accessible aux profanes ;

2° le respect, l'admiration, voire même la vénération dus à une doctrine relevant de la sphère sublime et bénéfique du sacré ;

3° un enseignement attribué aux dieux et que l'âme reçoit à travers une inspiration divine (ἐνθεαστικῶς) ;

4° une doctrine ou une tradition dont la transmission aux profanes est interdite par circonspection ;

5° la sympathie éprouvée par l'âme pour des mythes (notamment ceux racontés par Platon) dont le récit correspond à la connaissance intime qu'elle aurait elle-même de la réalité des êtres ;

6° des pensées concernant le caractère ineffable de la cause de l'univers, la cohésion et la cohérence du développement des êtres à partir de cette cause (pensées ardues mais gratifiantes);

7° l'expérience éprouvée devant une beauté stupéfiante, manifestant le Bien caché derrière elle et l'union (la ἔνωσις) aux causes intelligibles et primordiales de l'univers.

Chez **Damascius** :

1° l'aspiration religieuse à une unification définitive de toutes choses ;

2° a) un discours ésotérique, profond et en même temps difficile à saisir ;

b) l'unité indissoluble d'une monade divine à la source de l'univers ;

3° la forme à la fois profonde, difficile à saisir et furtive que prend un interdit religieux dont la raison (quant à son fond) est gardée secrète par circonspection à l'égard des profanes ;

4° a) le point de départ de la pensée dialectique et son aboutissement ;

b) la destinée de l'âme, impliquant une série d'épreuves et une libération finale ;

5° une efficacité cachée exigeant un savoir ésotérique ;

6° la vision époptique de l'intelligible par l'œil divin de l'âme ;

7° la théocrasie ;

8° une manifestation étrange et inexplicable dans l'ordre des phénomènes naturels.

L'élément commun du concept mystique reste donc un rapport au divin, qu'il soit sous le mode métaphorique, par le détour d'un mythe dont le contenu révèle à l'âme ce que le discours argumenté ne peut pas dire, qu'il s'agisse de l'empreinte ineffable des dieux sur la partie de l'âme qui relève du divin ou encore qu'il soit question de l'union contemplative et l'élévation de l'âme à la sphère du divin. Ce qu'il y a de plus difficile à saisir dans notre problème n'est donc pas dû uniquement aux différentes facettes qui le reflètent à travers les différents textes, mais surtout à la conception du divin qui est impliquée par l'aspiration mystique. Nous consacrerons le prochain chapitre à cette conception et à ses implications sur la mystique néoplatonicienne. Mais, afin de pouvoir définir le rationalisme par rapport au mysticisme, qui constitue le deuxième propos de ce chapitre, encore faut-il bénéficier d'une définition préalable du mysticisme en fonction des acceptions du concept mystique tel que nous l'avons trouvé dans notre recherche. Si l'on rassemblait nos résultats et si l'on tentait une classification par rubriques, nous aurions ceci comme champ d'extension du concept mystique :

A) Une manifestation étrange et inexplicable dans l'ordre des phénomènes naturels ¹, le sens caché d'une énigme à déchiffrer ² ou un discours ésotérique, profond et difficile à saisir ³. L'on pourrait résumer en donnant au concept **mystique** le sens d'une chose qui révèle un caractère **énigmatique**, d'un discours **ésotérique** ou d'un phénomène apparemment **inexplicable**.

B) Un enseignement hermétique réservé à des initiés ⁴, concernant une sphère sacrée, secrète et non-accessible aux profanes ⁵, une doctrine ou une tradition dont la transmission est

¹ Damascius : l'acception 8° du concept mystique.

² Porphyre : mystique au sens 4° a).

³ Damascius : l'acception 2° a).

⁴ Plotin : l'acception 1°.

⁵ Proclus : l'acception 1° ; Damascius : la moitié de l'acception 3°.

interdite aux profanes, par circonspection ¹, ou encore un interdit d'ordre religieux ² et la forme difficile à saisir, furtive et profonde à la fois qu'il prend par la même circonspection ³. Relevant du même esprit, la croyance qu'il y a des langues sacrées et que l'emploi de ces langues est plus apte pour la réussite des rites sacrés ⁴. Pour résumer, est considéré mystique **un enseignement hermétique** ⁵ ayant pour objet le sacré ⁶.

C) Le symbole d'une volupté séductrice et fatale ⁷ et en même temps son antidote, quelque chose doté d'une vertu cathartique ⁸, voire même un rituel d'initiation ⁹. La destinée de l'âme, impliquant une série d'épreuves et une libération finale ¹⁰. Si l'on combine les trois acceptions porphyriennes de la première phrase à l'acception de Damascius de la seconde, on obtient **un rituel d'initiation et de purification**, ayant pour enjeu le désensorcellement de l'âme et son affranchissement par une série d'épreuves.

D) Une forme d'efficacité spirituelle ¹¹ et occulte ¹², exigeant un savoir ésotérique ¹³ et impliquant l'obscurité des profondeurs de l'esprit (éventuellement un monde de démons ¹⁴) ¹⁵. Nous désignerons ce sens du concept mystique par **l'occultisme**.

E) Une source de ferveur intense s'apparentant au délire aux yeux de ceux qui en ignorent le mobile ou la cause ¹⁶, un enseignement attribué aux dieux ¹⁷ et l'admiration ou la vénération à l'égard d'une doctrine qui relève de la sphère sublime du sacré ¹⁸. Pour résumer, il s'agit d'un **enseignement sacré et l'enthousiasme qu'il provoque** chez ceux qui en ont compris le sens.

F) L'enseignement concernant un monde invisible, donné sous formes de symboles ¹⁹, l'allégorie véridique chez Platon ²⁰, un savoir susceptible de révéler la présence du divin derrière l'image du monde ²¹ et l'existence d'une raison intelligible génératrice des choses sensibles ; enfin, la doctrine platonicienne des Idées ²². En résumé, le concept mystique s'applique à l'enseignement platonicien en ce qui a trait à l'usage que Platon fait de l'allégorie, au monde intelligible et à ses

¹ Proclus : l'acception 4°.

² Porphyre : l'acception 3°.

³ Damascius : l'acception 3°.

⁴ Jamblique : l'acception 5° a) et b).

⁵ Nous condons dans le sens d'« *hermétique* » à la fois l'idée de secret et de non accessible aux profanes.

⁶ Ce qui implique des interdits d'ordre religieux et la croyance dans l'affinité de certaines langues à la sphère du sacré.

⁷ Porphyre : l'acception 4° f).

⁸ Porphyre : l'acception 4° e).

⁹ Porphyre : l'acception 4° b).

¹⁰ Damascius : l'acception 4° b).

¹¹ Au sens de non-corporelle.

¹² C'est-à-dire une efficacité dont le mécanisme reste invisible ou imperceptible à d'autres qu'à ceux qui l'appliquent, selon l'acception de Jamblique 1°.

¹³ Damascius : l'acception 5°.

¹⁴ Au sens grec d'entités non-corporelles à mi-chemin entre les dieux et les hommes, dotées d'un certain pouvoir occulte.

¹⁵ Porphyre : l'acception 4° c).

¹⁶ Porphyre : l'acception 1°.

¹⁷ Jamblique : l'acception 4°.

¹⁸ Proclus : l'acception 2°.

¹⁹ Porphyre : l'acception 2°.

²⁰ Porphyre : l'acception 4° d).

²¹ Plotin : l'acception 3° et 2°.

²² Doctrine affirmant l'existence d'un monde vrai mais invisible (celui des formes) produisant un monde visible mais apparent (le monde matériel), selon l'acception de Jamblique 3°.

implications, y compris l'existence du divin derrière l'image du monde. Par souci de concision, nous désignerons ce sens par **la doctrine d'un monde intelligible¹ et divin**.

G) Le point de départ de la pensée dialectique et son aboutissement². Nous risquerons donc d'affirmer comme mystique, à partir de là, ce qui a trait à **l'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique**.

H) La sympathie éprouvée par l'âme pour des récits en affinité avec sa propre connaissance intime de la réalité ontologique³, un enseignement attribué aux dieux et que l'âme reçoit à travers une inspiration divine⁴, l'empreinte du divin dans l'âme qui guide celle-ci vers l'union directe mais indicible au divin⁵, des pensées ardues concernant le caractère ineffable de la cause de l'univers et la cohésion ontologique qui en émerge⁶, l'unité indissoluble d'une monade divine à la source de l'univers⁷, l'expérience éprouvée devant une beauté stupéfiante, manifestant le Bien caché derrière elle et l'union (la *ἔνωσις*) aux causes intelligibles et primordiales de l'univers⁸ ; enfin, la vision époptique de l'intelligible par l'œil divin de l'âme⁹. Nous désignerons cet ensemble par **l'expérience mystique¹⁰**.

I) L'aspiration religieuse à une unification définitive de toutes choses¹¹ et la théocrasie¹². Faute d'un meilleur terme, nous appellerons cette acception du nom de **repli ontologique¹³**.

Nous disposons à ce stade de huit acceptions distinctes de la mystique. Cette dernière peut donc signifier l'une ou plusieurs de ces choses :

- A)** Le caractère énigmatique d'un discours ésotérique ou d'un phénomène inexplicable ;
- B)** Un enseignement hermétique ayant pour objet le sacré ;
- C)** Un rituel d'initiation et de purification impliquant la destinée de l'âme ;
- D)** L'occultisme ;
- E)** Un enseignement sacré et l'enthousiasme qu'il peut susciter ;
- F)** La doctrine d'un monde intelligible et divin ;
- G)** L'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique ;
- H)** L'expérience mystique de type plotinien ;
- I)** Le repli ontologique.

¹ *Intelligible* à la fois en ce sens qu'il est composé d'Idées et qu'il est compréhensible pour la raison (ou l'intelligence).

² Damascius : l'acception 4° a).

³ Proclus : l'acception 5°.

⁴ Proclus : l'acception 3°.

⁵ Jamblique : l'acception 2°.

⁶ Proclus : l'acception 6°.

⁷ Damascius : l'acception 2° b).

⁸ Proclus : l'acception 7°.

⁹ Damascius : l'acception 6°.

¹⁰ Nous tenons à préciser qu'il s'agit de l'expérience proprement mystique telle qu'elle se manifeste *dans le néoplatonisme*. Elle n'est donc pas exclusive d'autres types d'expériences, peut-être tout aussi légitimes à en revendiquer l'appellation.

¹¹ Damascius : l'acception 1°.

¹² Damascius : l'acception 7°.

¹³ En ce sens que, l'ensemble de la réalité étant une émanation de l'un, « *l'unification de toutes choses* », y compris de tous les dieux (la théocrasie) reviendrait à un retour ontologique à l'origine primordiale, c'est-à-dire à une émanation à rebours. Il est toutefois important de ne pas confondre cette idée avec l'*epistrophè* qui ne concerne, elle, que l'individu, et non pas toute la réalité du monde : le retour de l'âme au principe dont elle émane n'est une condition de salut que pour elle et du point de vue de chaque individu, non de l'ensemble.

Nous avons ainsi répondu au point a) de ce chapitre qui consistait à définir la raison et la mystique, ou plutôt leurs sens respectifs dans le contexte néoplatonicien. Notre intention était de couvrir le champ de la mystique, selon l'emploi qui en est fait par les auteurs néoplatoniciens, tel qu'il apparaît dans différents contextes. Il faut ajouter toutefois les limites d'un tel type de recherche. Ces limites s'expliquent par le fait que l'absence d'un concept pour désigner une réalité quelconque ne signifie nullement l'absence de cette réalité. Ainsi en va-t-il de l'ensemble de notre problème. L'expression de l'expérience mystique dans telle ou telle doctrine, dans telle ou telle description d'un état vécu n'impose pas nécessairement le qualificatif de *mystique*, mais l'appelle, parfois même l'exige — bien que cette exigence peut paraître superflue pour l'auteur qui en fait l'expérience. Il en va ainsi des textes de Plotin, par exemple, où l'unique emploi du mot *mystique* dans les *Ennéades* est peu représentatif pour la compréhension de son expérience personnelle. Alors que nous sommes en présence, avec Plotin, d'une expérience qui relève de la mystique, ce n'est qu'en parcourant l'évolution du concept à partir de Jamblique jusqu'à Damascius que nous parvenons enfin à retrouver son emploi dans un contexte qui lui correspond.

Cette réserve faite, il nous semble opportun d'ajouter au champ sémantique de la mystique, tel que nous venons de le dresser à l'instant, trois définitions modernes qui nous semblent correspondre, à quelques détails près, à l'idée que les néoplatoniciens eux-mêmes pouvaient s'en faire. L'intérêt de ces définitions n'est pas d'arrêter une fois pour toutes le champ des significations de la mystique, mais uniquement de nous aider à mieux identifier notre problème. En l'absence de définition, aussi imparfaite ou insuffisante qu'elle puisse être par ailleurs, il nous semble non seulement impossible de clarifier un rapport comme le nôtre, entre la raison et la mystique, mais vain de tenter une quelconque solution au dualisme posé par notre thèse. Ces précautions prises, nous donnerons donc les définitions de la mystique telles qu'on les trouve chez Sérouya, William James et Rhode :

« Que signifie le mysticisme ? Originellement, il dérive d'un mot grec μύεω (initier), qui implique des relations avec les mystères et les rites secrets. Aujourd'hui, il est employé en un double sens. Au sens large, il suggère vaguement quelque chose de sublime, qui semble dépasser la raison. Pour les penseurs, c'est un état intérieur dans lequel apparaît un sentiment de contact « immédiat », « intuitif », une union de soi avec un plus grand que soi, appelé l'âme du monde, l'Absolu. Autrement dit, c'est une union intime et directe de l'esprit humain avec le principe fondamental de l'être, une appréhension immédiate de l'esprit divin ». ¹

Citant une ancienne étude de Delacroix ² dont il s'est probablement inspiré lui-même pour sa définition, notre auteur estime que le mysticisme *« prend pour point de départ une expérience intérieure positive, individuelle, dans laquelle il se trouve identique à l'être éternel et unique, au principe premier de toute existence, enivrement qu'on a d'être le noyau du monde, la source de toute existence, le centre où tout revient »* ³. Sérouya complète sa définition en apportant quelques

¹ Sérouya, p. 8. En fait, ce n'est qu'indirectement que μύεω renvoie à l'initiation et historiquement aux Mystères. Étymologiquement, il signifie *fermer les yeux ou la bouche, se taire* ou encore *se voiler la tête* (dans les Mystères d'Éléusis).

² Delacroix, *Étude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908.

³ Sérouya, p. 11.

précisions qui méritent d'être signalées. Il affirme que l'expérience mystique « *ne décrit pas l'objet de ses recherches ; elle s'efforce plutôt de le posséder dans son essence même. Le mysticisme ne prouve pas Dieu, il l'éprouve, il ne démontre pas l'existence, il la sent exister en lui* »¹. Un peu plus loin, Sérouya revient sur cette acception en disant qu'il s'agit de « *l'union intérieurement éprouvée de l'individu avec le divin* »². Enfin, l'intuition mystique comporterait deux éléments, dont l'un serait une connaissance et l'autre une union avec Dieu³. Qu'y a-t-il à retenir de cette définition extensive et sur quels points correspond-t-elle aux acceptions trouvées par nous pour couvrir le champ du concept mystique ? Tout d'abord est confirmé le sens *H*) du concept mystique, le plus important, celui de *l'expérience de type plotinien*. Ensuite, dans la description de Delacroix, nous pouvons deviner, en plus du sens *H*) encore présent, le sens *E*) *d'un enseignement sacré et de l'enthousiasme qu'il peut susciter* (en l'occurrence l'enivrement dont parle Delacroix). Les questions que ces définitions soulèvent pour notre débat sont facilement identifiables. Tout d'abord, Sérouya affirme que le mysticisme « *suggère vaguement quelque chose de sublime, qui semble dépasser la raison* ». Malheureusement, le défaut de telles définitions se révèle en ce qu'elles pèchent par concision. Ainsi, il nous faut nous demander en quoi quelque chose de sublime devrait dépasser la raison. S'agit-il de la faculté rationnelle, c'est-à-dire de l'intelligence (au sens 4° de la raison dans notre tableau) ? S'agit-il de la pensée, au sens 3° de la raison ? Ou ne s'agit-il que du discours, au sens 2° de la raison ? Selon toute vraisemblance, c'est le dernier sens qui semble visé par le dépassement de la raison : le discours est inapte à exprimer la puissance qu'exerce la beauté sur l'âme à partir du moment où elle touche au sublime⁴. C'est le sens le plus évident d'un tel dépassement. Mais, dans le contexte néoplatonicien, les deux autres sens peuvent s'appliquer tout autant. En effet, compte tenu du fait que l'objet de la mystique, l'un, est supérieur à l'intelligence puisque celle-ci en dérive en tant que première hypostase de l'un, la mystique elle-même peut fort bien concerner cette sphère supérieure à l'intelligence qui se situe au niveau du premier principe, de l'un. Voilà qui pose un problème pour le statut de la raison dans le cheminement mystique néoplatonicien ! Il en va de même si l'on applique le *dépassement de la raison* par la mystique à notre sens 3° de la raison, celui de pensée. À maintes reprises, Plotin ne cesse de soutenir, à l'encontre d'Aristote, que le premier principe ne pense pas, puisque la dualité qui s'introduirait de la sorte en lui contredirait son unité absolue et puisque tout objet qu'il pourrait penser l'amoinerait lui-même, étant donné qu'il est le principe suprême de la réalité, donc supérieur à tout. Or, si l'aspiration mystique de l'union de l'âme au premier principe se trouve couronnée de succès, ce succès ne serait-il pas un « *dépassement de la raison* » en ce sens que la pensée serait parfaitement incapable d'exercer son pouvoir spécifique au niveau de l'union à l'un ? Voilà à nouveau un problème typique de la relation qu'entretiennent la mystique et la raison. Le même type de problème est posé par l'affirmation selon laquelle « *le mysticisme ne prouve pas Dieu, [mais] l'éprouve, il ne démontre pas l'existence, [mais] la sent exister en lui* ». Cette affirmation n'échappe-t-elle pas à la raison au sens 6°, celui de

¹ Ibidem, p. 8.

² Ibidem, p. 12.

³ Ibidem, p. 11.

⁴ L'on se souvient que cet aspect faisait partie de l'expérience mystique (*H.*) telle que décrite par Proclus (l'acception 7°) : l'expérience éprouvée devant une beauté stupéfiante, manifestant le Bien caché derrière elle.

l'opération par laquelle l'intelligence cherche par le raisonnement le pourquoi, la raison d'être, l'essence d'une chose ? S'il ne s'agissait de Dieu, il serait fort probable. Or, dans le cas présent, trois sens de la raison s'entrecoupent : celui de conscience (1°), celui d'intelligence (4°) et celui de l'un (5°). Autrement dit, ne serait-ce pas l'âme elle-même (dont la faculté maîtresse est l'intelligence 1) qui prend conscience 2 de l'un 3 comme le Bien le plus précieux ? C'est précisément ce qui advient dans le néoplatonisme. À peser dans la balance l'absence de tout raisonnement possible 4, d'un côté, et la conscience, l'intelligence et l'un 5, de l'autre, l'on peut deviner de quel côté elle penchera quant à la rationalité impliquée par une telle expérience.

Nous présenterons tous ces problèmes aux points b) et c) de ce chapitre, ce qui préparera le terrain à notre débat. Mais, avant de procéder à la délimitation du rationalisme par rapport au mysticisme, il nous reste encore à donner les deux autres définitions promises de la mystique, celle de William James et celle de Rhode. Il s'agit moins, dans le cas de William James, d'une définition que de traits caractéristiques. Il en donne quatre traits dont nous n'avons gardé que les deux premiers 6 :

I° Ineffabilité. — Le critère le plus commode est un critère négatif : le sujet qui éprouve un tel état de conscience dit qu'il ne peut trouver de mots pour l'exprimer. Il faut donc l'éprouver directement 7, il est incommunicable. À cet égard, les états mystiques sont plutôt des sentiments que des idées. Il faut avoir l'oreille musicale pour apprécier une symphonie ; il faut avoir été amoureux pour comprendre l'amour. Sans cette expérience personnelle, nous sommes portés à considérer le musicien, l'amoureux, comme faible d'esprit ou détraqué. Et trop souvent nous jugeons ainsi du mystique.

II° Intuition. — Si les états mystiques sont des sentiments, ils apparaissent aussi au sujet comme une forme de connaissance. Ils lui révèlent des profondeurs de vérité insondables à la raison discursive. C'est une illumination d'une richesse inexprimable, dont on sent qu'elle aura sur toute la vie un immense retentissement ». 8

Que faut-il retenir de la description de William James ? D'abord, l'incommunicabilité, qui faisait partie de l'expérience mystique de type plotinien, au sens H) du concept mystique. Ensuite, qu'il s'agit bien d'une connaissance, mais personnelle et intransmissible, comme le goût pour la musique ou l'amour. En cela, James confirme l'idée de Sérouya, à savoir qu'il s'agit bien d'une connaissance. Là où James innove, c'est lorsqu'il la place dans les sentiments, en disant des états mystiques qu'« ils sont plutôt des sentiments que des idées » et qu'ils « révèlent des profondeurs de vérité insondables à la raison discursive ». Dans le dernier cas, James est plus précis quant au sens de la raison auquel il fait référence : il s'agit du sens 2°, celui du λόγος entendu comme discours.

1 La raison au sens 4°.

2 Qui saisit par la raison, au sens premier (1°).

3 La raison en tant que source de l'ordre cosmique, donc la raison au sens 5°.

4 De la raison au sens 6°, un sens exclu, et pour cause, du tableau parallèle des acceptations de l'irrationnel.

5 La raison au sens 1°, 4° et 5°.

6 D'abord, parce que les deux autres (l'instabilité et la passivité) ne nous semblent pas pertinents pour le néoplatonisme, et ensuite parce que James lui-même les considère moins importants.

7 Étant entendu : pour comprendre de quoi il s'agit.

8 James, p. 421-422.

L'expérience du sublime, que nous évoquions tout-à-l'heure, obéit bien à cette impuissance du discours d'en faire état. Dans le premier cas, en revanche, lorsque James estime devoir placer les états mystiques plutôt du côté des sentiments, les choses se compliquent un peu. Dans le néoplatonisme, les idées sont non seulement supérieures aux sentiments, mais, prises en un sens ontologique, elles sont les archétypes du monde sensible et des états qu'il occasionne. De plus, comme l'objet de l'union mystique est supérieure aux idées elles-mêmes, puisque son objet est l'un premier, il est doublement supérieur aux sentiments puisque ces derniers appartiennent à l'homme sensible, et non pas à l'homme supérieur, intelligible, qui seul peut expérimenter l'union mystique. Ceci montre à quel point il est important de toujours remettre en contexte les définitions de la mystique, chaque fois qu'elles en viennent à être contestées par la réalité elle-même. Quant aux deux autres caractéristiques relevées par James, la valeur existentielle, marquante pour la vie, et l'illumination, elles correspondent parfaitement à l'expérience mystique de type plotinien.

Rohde nous conduit enfin au présupposé fondamental de la mystique tel que nous croyons pouvoir l'établir comme étant à la source de l'expérience qui la constitue essentiellement. Il s'agit pour lui de « *cette élévation extatique de l'âme jusqu'à se sentir elle-même d'essence divine, émotion qui constitue l'émotion la plus intime, le processus proprement dit du mysticisme grec comme de tout autre mysticisme et de toute religion mystique* »¹. Aussi généralisante qu'elle apparaît, cette définition n'identifie pas moins avec précision l'enjeu de la mystique et l'idée que les Grecs s'en faisaient, à savoir la parenté divine de l'âme et l'émotion intime ressentie en la présence du divin.

b) Pour délimiter le rationalisme par rapport au mysticisme, il nous faut tout d'abord clarifier ce que nous entendons par l'un et par l'autre. Nous désignons par rationalisme le parti pris en faveur de la raison selon les six acceptions de cette dernière — entendue donc au sens de conscience (1°), discours (2°), pensée (3°), intelligence (4°), ordre cosmique (5°), raisonnement (6°)². Nous tenons à rappeler en même temps les cinq traits irrationnels correspondants : l'inconscience (1°), un discours incohérent (2°), l'hébétude (3°), la bêtise (4°), le chaos (5°)³. Quant au mysticisme, nous dirons qu'il répond à l'ensemble des traits trouvés pour le concept mystique. Il s'applique donc à un enseignement hermétique ayant pour objet le sacré (*B.*), à un rituel d'initiation et de purification impliquant la destinée de l'âme (*C.*), à l'occultisme (*D.*), à un enseignement sacré et à l'enthousiasme qu'il peut susciter (*E.*), à la doctrine d'un monde intelligible et divin (*F.*), à l'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique (*G.*), à l'expérience mystique de type plotinien (*H.*), au repli ontologique (*I.*) et peut désigner parfois l'interprétation du caractère énigmatique d'un discours ésotérique ou d'un phénomène inexplicable (*A.*).

Les points litigieux du mysticisme à l'égard du rationalisme s'avèrent être les suivants : l'hermétisme (*B.*) par rapport au discours (2°), l'occultisme (*D.*) par rapport à la conscience (1°) et à

¹ Rohde, p. 241.

² Il va sans dire que le rationalisme n'exige pas l'emploi permanent de la raison dans tous ces sens. Ainsi, le discours n'est-il pas toujours nécessaire à l'exercice de l'intelligence, ni l'intuition de l'ordre cosmique pour agir correctement dans le monde ou comprendre quelque chose. Le rationalisme se révèle d'ailleurs davantage dans la défense des aspects de la raison qu'il prend à son compte, lorsqu'ils en viennent à être attaqués ou contestés, plutôt que par l'exercice constant de la pensée, par exemple.

³ Nous nous sommes déjà expliqués (p. 24) sur le pourquoi de l'exclusion du *raisonnement* des traits contraires à la raison.

la pensée (3°), l'enthousiasme suscité par un enseignement sacré (*E.*) par rapport à la pondération de la conscience (1°), l'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique (*G.*) par rapport à la pensée elle-même (3°), l'expérience mystique de type plotinien (*H.*) par rapport au discours (2°), à la pensée (3°) et au raisonnement (6°), le repli ontologique (*I.*) par rapport à la conscience (1°), au discours (2°), à la pensée (3°), à l'intelligence (4°), à l'ordre cosmique (5°) et au raisonnement (6°), et enfin le caractère énigmatique d'un discours ésotérique ou d'un phénomène inexplicable (*A.*) par rapport à la pensée (3°), à l'intelligence (4°), à l'ordre cosmique (5°) et au raisonnement (6°). Dans tous ces cas, il y a un conflit latent, réel ou apparent. Nous verrons dans les chapitres suivants quelle est la réponse apportée par les auteurs néoplatoniciens à ce qui apparaît comme un conflit.

c) Le **deuxième chapitre** démontrera ainsi que si l'expérience mystique de type plotinien (*H.*) échappe dans une certaine mesure au discours (au sens 2° de la raison), à la pensée (à la raison au sens 3°) et au raisonnement (à la raison au sens 6°), en revanche, non seulement elle n'évacue pas l'intelligence (la raison au sens 4°), mais la requiert même pour atteindre à la source de l'ordre cosmique, à l'un (à la raison au sens 5°). Il s'agit donc à la fois d'un dépassement apparent de la raison (celle-ci entendue au sens 2°, 3° et 6°) et de son accomplissement dans son acception 4°. L'intelligence laisse derrière elle son ombre pour se tourner vers sa source. La raison humaine est par là doublement confirmée, puisqu'elle rejoint la raison universelle.

Le **troisième chapitre** sera consacré à la place du rituel d'initiation et de purification impliquant la destinée de l'âme (*C.*) dans le cheminement rationnel du néoplatonisme. Dans ce cas, ce n'est pas l'intelligence qui fait l'objet du dépouillement mystique, mais tout ce qui n'est pas elle. *Retrancher tout*, c'est retrancher tout ce qui fait obstacle à la vision claire et limpide de l'un, y compris, à la limite, la raison au sens de discours (2°), de pensée (3°) et de raisonnement (6°). La *catharsis* garde comme visée la tangeance de la première hypostase, l'intelligence, à l'un même.

Le **quatrième chapitre** prendra en considération l'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique (*G.*). La raison, au sens 3° de pensée, se trouve dans une impasse, puisqu'elle touche au point d'où elle surgit et au point où elle s'achève. Comment penser sa propre origine et sa propre fin ? Même pour un individu, le fait de penser sa propre naissance et sa propre mort ne va pas de soi. D'autant plus en va-t-il ainsi de la pensée elle-même. Or, c'est la nature même de l'expérience mystique de type plotinien (*H.*) qui vient dénouer l'impasse : l'intériorité évoquée par Sérouya comme caractéristique du mysticisme n'est nullement en opposition à l'extériorité rationnelle, mais la condition de toute rationalité¹. L'introspection néoplatonicienne renvoie à la conscience qu'a le sage du Bien comme source de l'ordre cosmique qui en émane.

Le **cinquième chapitre** étudiera le mode de connaissance impliqué par le mysticisme et la nature de cette connaissance par rapport au rationalisme. « *La tradition mystique depuis le néoplatonisme va au delà dans l'approche de l'intuition intellectuelle* », écrit Sérouya. « *Le mysticisme spéculatif établit que la réalité intrinsèque ne peut être saisie par l'intelligence, mais par*

¹ « *La transcendance néoplatonicienne n'est jamais extériorité, terme inaccessible d'une visée, mais antériorité génératrice, point de départ inépuisable* » (Trouillard, (12), p. 18).

un mode de connaissance supérieur à l'intelligence »¹. Comme deux tendances s'affrontent à ce sujet dans l'école néoplatonicienne², nous présenterons les deux approches et leurs implications pour la raison. Si tous les néoplatoniciens s'accordent sur la valeur du mysticisme au sens d'enseignement sacré, de l'enthousiasme qu'il suscite (*E.*) et de doctrine d'un monde intelligible et divin (*F.*), les avis divergent sur les autres acceptions. Plotin et Porphyre s'opposent au caractère hermétique de l'enseignement (*B.*) et à l'occultisme (*D.*). Jamblique en revendique la paternité et les défend. Proclus et Damascius distinguent une partie exotérique et une partie ésotérique de l'enseignement, réservant l'emploi de l'occultisme aux échelons les plus élevés du rituel d'initiation impliquant la destinée de l'âme (*C.*). C'est la seule fois où le pouvoir de l'intelligence elle-même-même (de la raison au sens 4°) est sérieusement contesté par un représentant de l'école.

Le **sixième chapitre** proposera une étude de l'enthousiasme, que celui-ci soit rapporté à un enseignement sacré (*E.*), à la doctrine d'un monde intelligible et divin (*F.*) ou à l'expérience mystique (*H.*). Nous verrons si, et dans quelle mesure, l'enthousiasme est susceptible d'entrer dans la catégorie du délire, c'est-à-dire du sens 1° et 2° de l'irrationnel. Dans un deuxième temps, nous nous arrêterons sur l'un des aspects de l'expérience mystique (*H.*) afin d'étudier ses implications sur la raison au sens de conscience (1°), de discours (2°), de pensée (3°) et d'intelligence (4°). L'extase pose, en effet, le problème de l'identité personnelle et des conséquences d'une aventure exceptionnelle dans la vie de l'âme. « *La clarté de l'esprit s'achète par une certaine absence* », remarque Trouillard. « *On voudrait cumuler le discernement lucide et l'ivresse de l'immédiation, et on ne peut* »³. Cette coïncidence est déclarée par Plotin « *inaccessible à la pensée* » et placée par lui « *au-delà de la contemplation* »⁴.

L'élément commun de l'acception de la mystique reste donc un rapport au divin. Ce qu'il y a de plus difficile à saisir dans notre problème, c'est la conception du divin qui est impliquée par l'aspiration mystique. Si l'objet de la quête mystique se situe *au-dessus* de l'intelligence, ne faut-il pas surmonter celle-ci pour parvenir au but ? Un problème essentiel est donc à résoudre, qui consiste à savoir comment concevoir ce qui dépasse la raison (l'intelligence). La tension aperçue par Damascius entre l'aspiration mystique à l'unité et la réalité irréductible de la multiplicité du monde sensible explique par là notre choix du concept d'*antagonisme* pour marquer l'une des alternatives qui s'imposent, de premier abord, à quiconque entreprend d'étudier le courant néoplatonicien. Son sens est double, en fait. Cet antagonisme, du moins apparent, caractérise les deux attitudes grecques face au monde : l'une consistant à n'attribuer au pouvoir de la raison que la

¹ Sérouty, p. 11.

² Il y a d'un côté le rationalisme, représenté par Plotin et Porphyre, et de l'autre côté l'occultisme (*D.*), représenté par Jamblique. Proclus adopte les deux approches, en estimant le rationalisme comme une préparation à l'expérience mystique (*H.*) qui n'exclut pas le recours à l'occultisme (*D.*). Damascius reste, quant à lui, pour le moins en retrait et garde une certaine forme de scepticisme quant au pouvoir d'atteindre l'union mystique, que ce soit de manière purement rationaliste ou partiellement occulte.

³ Trouillard, (12), p. 17.

⁴ Ibidem. « *Cette coïncidence, (...) il [Plotin] ne la conçoit nullement comme une pure transcendance. Le transcendant, dit très bien René Arnou, c'est « le dedans du dedans ». L'Un désigne sûrement un principe ineffable, identique au Bien, mais en même temps un état permanent de l'esprit et de l'âme qui les enracine immédiatement dans leur origine et que Plotin nomme « la source de l'esprit » (Ennéade VI, 9, 9. 2), « le centre de l'âme » (Ibidem, VI, 9, 8. 10). » (Ibidem, p. 17-18).*

tâche de gérer le devenir et ses aléas, l'autre aspirant à s'émanciper du joug imposé par le monde sensible et à atteindre l'unité intelligible au point de ne plus faire qu'un avec le premier principe. Mais dans les deux cas, ne s'agit-il pas d'un seul et unique but ? Le rationalisme et le mysticisme ne cherchent-ils pas tous deux la liberté au bout du voyage. C'est bien notre avis. D'où notre alternative : la *convergence* des voies rationnelle et mystique. Il n'en reste pas moins que ces voies diffèrent sur nombre d'aspects, comme on a pu s'en apercevoir tout-à-l'heure. Cependant, un point doit être clarifié d'ores-et-déjà. À moins d'établir une opposition *a priori* entre le supérieur (Dieu) et l'inférieur (le monde), un antagonisme irréconciliable entre l'un et le multiple, et plus spécifiquement entre le divin et l'humain, l'union mystique ne peut d'aucune manière contredire la voie rationnelle autrement que moyennant un malentendu portant sur la place de l'homme dans le monde, le sens de sa vie et l'objet de sa quête terrestre. « *Si nous aspirons vers l'union mystique, si telle est « la fin du voyage », c'est parce que nous tendons à refermer le cycle psychique, à nous élever nous-mêmes. Après l'écart de la procession, la conversion nous ramène à la coïncidence initiale de notre propre centre avec le centre universel* »¹.

Rappelons, pour finir, que Plotin n'a cessé d'identifier l'être véridique au monde intelligible², comme il le fait dans le très bref traité qui débute par l'affirmation de l'identité de l'être véritable et du monde intelligible. Il est ainsi affirmé par Plotin que les âmes non seulement viennent de l'Intelligence (νοῦς) qui est la partie la meilleure (τὸ ἄριστον) du monde intelligible, mais que leur unité, indivisibilité et perfection dépendent directement de la proximité qu'elles gardent par rapport à « *l'essence qui reste en haut* »³ grâce à laquelle elles conservent la nature de la totalité contenue dans cette essence indivisible qu'est l'Intelligence. Si, de par la venue dans un corps, l'âme perd son unité originaire, étant donnée l'immersion dans la multiplicité du sensible, elle garde néanmoins une trace de cette unité par l'intelligence qui la relie au monde intelligible⁴. Une telle position est d'importance pour l'élaboration du système néoplatonicien, puisqu'en plaçant la pierre de touche de la vérité au niveau de l'intelligence, le vrai ne peut plus guère être conçu qu'intrinsèque à l'intelligence, telle une règle immanente à l'esprit identique à l'ordre même de l'être et projetant sur lui une irréfutable clarté⁵. Et c'est, en effet, ce que Plotin affirme : par la participation de l'âme à l'intelligence⁶, nous avons part à la connaissance de toutes choses qui en dérivent⁷.

Le dualisme envisagé par nous entre la raison et la mystique permet de démarquer deux perspectives dans le champ du néoplatonisme à l'égard du monde, dont la première le considère dans sa temporalité et la seconde l'envisage du point de vue de l'éternité. De même, le dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible se répercute-t-il sur la finalité vitale assignée à l'homme par la priorité accordée à l'un ou l'autre registre. Nous avons distingué les deux attitudes différentes mais non contradictoires, à l'égard de la vie en fonction de la finalité propre à chacune : l'une, attachée au temps et au devenir et justifiant toutes choses relativement à ce que le temps et

¹ Trouillard, (12), p. 18.

² « *C'est dans le monde intelligible qu'est l'être véritable* » (Ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία, *Ennéade* IV, 1, 1. 1)

³ Ibidem, IV, 1, 1. 12-18.

⁴ Ibidem, IV, 1, 1. 3-8 & 12-13.

⁵ Ibidem, III, 7, 4. 11-12 ; V, 3, 5. 25 ; V, 5, 1 & 2. 18 ; V, 9, 5 ; VI, 7, 2.

⁶ « ... *qui est à nous et à qui nous sommes* » (Ibidem, V, 3, 4. 26).

⁷ Ibidem, V, 3, 4. 4-10. « *L'esprit est la réalité même des êtres* (τὰ ὄντα ὄντως) » (Ibidem, V, 9, 5).

la durée peuvent apporter, l'autre, orientée vers un ordre d'existence non-soumis au temps, l'éternité dans la conception néoplatonicienne, et justifiant tout sur la base d'une aspiration tendant à l'accès direct et non médiatisé à cet ordre supérieur d'existence.

Nous ne sommes pas sûrs qu'à cette étape on puisse clairement opposer l'intelligence qui se maintiendrait dans l'ordre temporel, à la mystique dont l'aspiration ultime serait de rejoindre l'un et de se fondre dans l'éternité¹. En revanche, ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que ces deux attitudes semblent correspondre, *grosso modo*, à l'idée qu'on se fait ordinairement de la philosophie (notamment morale) et de la religion, respectivement. Or, le fait est que la philosophie grecque, depuis Thalès, depuis Pythagore, Anaximandre, Héraclite, Parménide, depuis Platon surtout, a constamment été hantée par cette aspiration à une vie *plus* qu'humaine², et ce, dans son humanité même. La question tant débattue des influences orientales sur la philosophie grecque refait naturellement surface dans une École comme la dernière Académie dont les membres les plus influents, les plus importants surtout, sont d'origine non-grecque³. Inutile d'ajouter que leur mérite à tous est d'autant accru qu'ils sont parvenus à adopter la langue et la culture grecques au point d'en devenir ses plus illustres représentants à la fin de l'Antiquité. Il reste que par le brassage des cultures la distinction entre l'esprit propre de la Grèce et celui de l'Orient se trouve d'autant plus obscurcie. Avant même de pouvoir juger des bénéfices d'un tel mélange, encore faudrait-il que nous puissions discerner quelle est la part des survivances orientales dans la philosophie grecque et en quoi la religiosité, grecque ou orientale, serait contraire au rationalisme hellène ? L'origine de la philosophie grecque en Asie Mineure et son achèvement chronologique au sein d'une École dont tous les représentants sont de souche moyenne-orientale constitue un phénomène éloquent pour tout historien de la pensée antique. Il nous impose surtout une grande prudence quant à la tentation, qui a été longtemps celle des érudits, de trancher d'une manière abusive entre un champ qui serait purement grec et un autre qui viendrait d'ailleurs. Or, c'est précisément l'examen de la *nature* de cette influence venue d'ailleurs qui fait cruellement défaut à ceux-là mêmes qui préfèrent par commodité couper arbitrairement un conglomérat en deux plutôt que d'y voir de plus près. Seulement, le fait est qu'il n'y a justement pas, à notre connaissance, de critère à ce jour qui permette d'opérer ce genre de découpage intempestif.

¹ Et ce d'autant moins qu'un ordre de priorité prévaut dans l'école néoplatonicienne, selon la formule de Damascius : « *Il faut d'abord être un homme, avant d'aspirer au divin* » (*Vita Isidori*, 227.3).

² « *Pythagore enseignait aux gens qu'il était le fruit de semences d'une nature supérieure à celle des mortels* » (DK. 14 VII, Élien, *Histoires variées*, IV, 17). « *Empédocle, la chevelure ceinte d'un ruban de pourpre magnifique, se promenait dans les avenues des cités grecques, majestueusement, en chantant des hymnes où il disait que d'homme il deviendrait dieu (ὡς θεὸς ἐξ ἀνθρώπου ἔσοιτο)* » (DK. 31 A 18, Élien, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VIII, 7) ; un extrait de l'un de ces hymnes : « *Me voici parmi vous comme un dieu immortel (ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἀμείροτος)* » (DK. 31 B 112 v. 4, Diog. Laërce, VIII, 62).

³ Quatre des cinq auteurs que nous avons choisi comme les plus représentatifs du néoplatonisme, sont arabes, le cinquième, Porphyre, était juif. Aucun n'a vu le jour et n'a grandi en terre grecque. Plotin est né à Lycopolis, en Égypte. Porphyre (alias Malchos, nom sémitique signifiant *roi*, hellénisé d'abord par ses condisciples en l'équivalent grec Basileus) est né à Tyr, en Phénicie (l'actuel Liban). Jamblique est originaire de Chalchis, en Syrie. Proclus est né en Lycie, au sud-ouest de l'Asie Mineure (l'actuelle Turquie), mais passe les vingt premières années de sa vie à Alexandrie, comme Plotin. Damascius porte le nom de la ville où il est né, Damas, en Syrie (comme Jamblique). Même Simplicius, le disciple de Damascius, que nous avons omis de notre étude, est lui aussi originaire de Cilicie, en Asie Mineure (l'actuelle Turquie).

Il nous semble par ailleurs qu'une dimension importante de la philosophie grecque sera à jamais manquée tant et aussi longtemps que nous n'aurons pas déterminé le champ propre de la philosophie et de la religiosité grecque, clarifiés leurs liens de dépendance réciproque, les points d'antagonisme et de convergence dans leurs manifestations essentielles : la science et la piété, la morale et la théologie, la raison et la mystique. C'est ce que ce chapitre a amorcé ici même et ce à quoi l'ensemble de la thèse souhaite contribuer.

2.

LE MONDE DIVIN

« Il est évident qu'un être est vil parce qu'il est sans raison, puisque la raison donne sa valeur à un être. Si sa valeur lui vient de l'intelligence, l'absence d'intelligence avilit. »¹

L'idéal contemplatif du sage remonte dans la philosophie grecque au moins jusqu'à Platon. Selon Festugière, la contemplation se trouve au centre du système platonicien : « *vue de l'εἶδος auquel [l'âme] participe à un degré éminent, elle achève l'ordre du monde* »². Aussi, cette vue de l'εἶδος reste-t-elle indissociable dans l'esprit grec d'une cohérence intellectuelle qui embrasse du regard la totalité du réel et donne achèvement à une diversité ontologique déroutante. Or, seule l'âme possède cette capacité de saisie intrinsèque de la réalité selon un ordre régi par l'intelligence. C'est grâce à cet accès privilégié que l'âme est en mesure de s'élever à la réalité intelligible. Élevée au niveau de cette nature incorporelle, identique à elle-même, dans laquelle le tout est présent en chaque partie, l'âme se découvre n'être pas différente en son essence de l'intelligence, des genres suprêmes de l'être et même du divin³. Cette place privilégiée de l'âme a très tôt conduit à un problème dans l'école néoplatonicienne, compte tenu de l'affirmation à maintes reprises réitérée de la transcendance du premier principe, non seulement par rapport à l'être, mais même à l'intelligence. Le problème qui se pose est celui de la conciliation de deux positions apparemment contradictoires, celle de la transcendance absolue du principe et celle de son immanence à l'être. Comment serait-il possible d'affirmer à la fois l'absence du principe et sa présence en toutes choses⁴ ? Même si Plotin ne semble pas s'être aperçu d'une telle tension, ses héritiers n'ont pas manqué de relever le sérieux problème posé par ce double caractère du principe premier eu égard au monde et à l'homme. « *Plotin s'arrange pour maintenir en équilibre les deux aspects de son principe suprême, sans admettre aucune contradiction (et peut-être qu'après tout il n'y a pas de contradiction), mais pour l'esprit plus scolastique de ses successeurs il paraissait bien y avoir un problème* »⁵. Quant à la conséquence religieuse, s'il y avait réellement un abîme infranchissable entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'âme et l'intelligence ou entre la nature et l'un, compte tenu de la transcendance du principe premier par rapport au monde, le contact bienheureux avec le divin, qui marque l'acmé du parcours mystique, deviendrait impossible.

¹ *Ennéade VI, 7, 9. 2-4. Cf. ibidem, V, 8, 3. 18-27.*

² « ... *Durant le temps qu'il contemple, le sage est la raison ultime de l'univers* » (Festugière, (4), p. 99).

³ Opinion partagée, selon Jamblique, par Numénius et Plotin (Stobée, *Anthologie*, I, p. 365. 5-21 = Leemans, 33 = des Places, fr. 41 ; cf. Reale, (1), IV, p. 426).

⁴ « *In VI, 9, Plotinus advances the concept that the One, while being absolutely transcendent, is also within us* » (John Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1996, vol 78, p. 122, note 5).

⁵ *Ibidem*, p. 122.

Ce chapitre se propose donc de démontrer : **A)** que, de par son objet, l'expérience mystique plotinienne (*H.*) échappe dans une certaine mesure au discours (à la raison au sens 2°), à la pensée (à la raison au sens 3°) et au raisonnement (à la raison au sens 6°) et qu'il y a par conséquent une incompatibilité entre la mystique et la raison prise en ces trois sens ; **B)** que l'expérience mystique non seulement n'évacue pas l'intelligence (la raison au sens 4°) pour autant, mais la requiert même pour atteindre son but qui se trouve être la source de l'ordre cosmique (de la raison au sens 5°) ; et **C)** que la religiosité néoplatonicienne exclut le sens d'une transcendance qui ferait du monde divin une sphère inaccessible à l'âme et à l'intelligence humaines.

A) PENSÉE HUMAINE ET INTELLIGENCE DIVINE

Dans la conception qu'ont héritée les néoplatoniciens, Platon avait posé l'un comme « *l'objet le plus haut du savoir* », en affirmant la possibilité de notre accès à lui à travers une connaissance intuitive ¹. Cette connaissance est rendue possible par l'existence d'une âme en soi (αὐτοψυχή) antérieure à l'âme universelle et aux âmes individuelles ². Il s'agit pour Plotin d'une vie qui est dans l'Intelligence « *avant que l'âme ne soit née et afin qu'elle naisse* » ³. Cette antériorité se répercute sur la finalité dont est investie l'âme de par son origine. Issue d'une vie primordiale, elle tend à retrouver sa source. C'est ce qui est confirmé par l'aspiration profonde de toute la vie de Plotin telle qu'exprimée sur son lit de mort, à Eustachios : « *Je tâche d'élever le divin qui est en nous vers le divin qui est dans l'univers* » ⁴. Que cela ait été la visée ultime de toute sa vie et le but de sa philosophie, nous ne pouvons que le conjecturer. L'intérêt des dernières paroles de Plotin est de nous éclairer sur la tâche de la philosophie, son enjeu pour l'homme et sa connexion à la sagesse à laquelle elle est censée conduire. Ce que Plotin évoque par là, c'est la possibilité d'un rapprochement entre l'âme et la divinité conçue comme la source de l'ordre universel. Mais un tel rapprochement n'est pas d'ores-et-déjà évident. Pour qu'une telle rencontre puisse avoir lieu ou qu'une telle expérience se produise, les conditions doivent correspondre à la réalité. Or, si l'on se fie à au moins deux traités de Plotin, la réalité, c'est que le premier principe se situe *au delà* de l'être et que ce qui est au delà de l'être *ne pense pas* ⁵. Nous verrons ultérieurement ce qui advient de l'âme dans son union à un principe qui ne pense pas et ce qui advient de l'homme lorsque son être rejoint ce qui est au delà de l'être. Mais, avant cela, il faut comprendre pourquoi l'expérience mystique (*H.*) échappe à la raison, c'est-à-dire au discours, à la pensée et au raisonnement et, partant, pourquoi il y a une incompatibilité entre la mystique et la raison prise en ces trois sens.

¹ Damascius évoque cette affirmation pour appuyer la démarche de l'école dans le sens d'un savoir plus élevé que celui auquel s'en tient le raisonnement : « *Et si jamais nous en avons nous-mêmes quelque intuition, ce sera, lorsque, comme le dit Platon, nous dirigerons vers lui le rayon de l'âme, en déployant la fleur même de notre connaissance conformée à l'un* » (*De Principiis*, p. 65. 4-7 Westerink). Cf. Plotin, *Ennéade VI*, 7, 36. 3-10 ; Proclus, *In Rempublicam*, I, 280.10 - 281.7.

² *Ennéade V*, 9, 14. 20-21.

³ *Ibidem*, V, 9, 14. 21-22. Cf. *ibidem*, III, 8, 4. 16.

⁴ Φήσας πειῶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον (Porphyre, *Vie de Plotin*, 2.25-27). « *La récompense idéale à laquelle peut aspirer le sage est une intuition directe, où l'âme pénétrée d'amour s'identifie, inconsciente, avec l'Un* » (Cumont, p. 360). Cf. Plotin, *Ennéade IV*, 3, 1. 8-12 ; IV, 8, 1. 1-7 ; Carrière, p. 204.

⁵ *Ennéade V*, 3 et V, 6.

La principale motivation d'une telle incompatibilité réside dans la nature de l'objet de l'expérience. Si l'un est au delà de l'être et si ce qui est au delà de l'être ne pense pas, par son union à l'un l'âme semble devoir cesser de penser, c'est-à-dire de se servir du raisonnement (de la raison au sens 6°), d'exercer sa pensée (la raison au sens 3°) et de s'exprimer à travers un discours (la raison au sens 2°). Or, pour en arriver là, encore faut-il comprendre pourquoi l'objet de l'expérience mystique, l'un, présente ces caractéristiques qui font qu'en s'unissant à lui, la raison se trouve dépassée. Tout d'abord, si le Bien n'a pas besoin de pensée, c'est parce qu'il est simple et sans besoin (ἀπλοῦν καὶ ἀνευδεῆς) ¹. Cette simplicité absolue est la condition de l'indépendance totale dont bénéficie le premier principe ². C'est aussi le sens dans lequel il faut prendre le mot χωρὶς ³, qu'on a traduit souvent à tort par l'idée d'une *transcendance*. Ce qu'il désigne, c'est uniquement la séparation qu'exige le supérieur par rapport à l'inférieur, la distance qualitative qui éloigne le meilleur du moins bon ⁴. Or, la supériorité de l'un est due à son caractère primordial de principe, qui exclut toute altérité dans sa nature, et à l'ascendant de son unité sur le multiple ⁵. Du fait qu'il est premier, il n'a rien à penser ⁶. Ensuite, « l'acte de penser n'est primitif ni dans l'ordre de l'existence, ni en dignité » ⁷. Cet acte occupe en fait le second rang et n'a lieu que par l'existence de l'un. C'est l'acte de penser qui est conditionné par l'un et non pas l'un par l'exercice d'une pensée en lui : « penser, c'est se mouvoir vers le Bien et le désirer » ⁸. Penser reviendrait dès lors pour l'un à se mouvoir vers lui-même et à se désirer soi-même. Or, s'il se mouvait vers lui-même, il deviendrait deux et il perdrait par là sa simplicité. Et s'il se désirait lui-même, il deviendrait dépendant d'un désir, donc il ne serait plus sans besoin (ἀνευδεῆς). Quant à la pensée de soi-même, comme elle est d'abord et avant tout une image du Bien, avant d'être un objet du désir du Bien, ce serait pour le Bien un acte insensé de préférer avoir l'ombre de soi-même alors qu'il est le Bien même ⁹. Ce serait comme choisir le reflet dans un miroir pour délaisser la réalité reflétée par le miroir. Comme ce sont toutes les autres choses qui tirent de lui leur bien, il n'a pas non plus à apprendre quoi que ce soit à leur sujet, puisque leur bien ne dépend que de lui ¹⁰. Donc l'un ne pense pas. « Le Bien n'est point ce qu'il est parce qu'il agit ou parce qu'il pense, mais parce qu'il reste ce qu'il est (αὐτῇ μόνῃ). Puisqu'il est au delà de l'être, il est au delà de l'acte, de l'intelligence et de la pensée » ¹¹.

¹ « Et ce dont il n'a pas besoin », ajoute Plotin, « ne lui appartient pas » (Ennéade V, 6, 4. 1-2). Cf. ibidem, III, 9, 7. 3-4.

² Ibidem, V, 6, 4. 13-15. Cf. ibidem, V, 3, 1. 3-4 ; VI, 7, 39. 10-19.

³ Ibidem, V, 6, 4. 12-13.

⁴ Sens confirmé un peu plus loin par Plotin : « Ce qui est supérieur (κρείττον) à cette perception d'ensemble, est également supérieur à la pensée » (Ibidem, V, 6, 5. 3-5). C'est pourquoi Plotin peut affirmer même de l'intelligence qu'elle est séparée des sensations. Comme nous n'en usons pas toujours, elle est séparée : « séparée (χωριστός), cela veut dire qu'elle n'incline pas vers nous, et que c'est plutôt nous qui inclinons vers elle, quand nous regardons en haut (εἰς τὸ ἄνω βλέποντας). La sensation pour nous est une messagère (ἄγγελος) ; l'intelligence est notre roi (βασιλεὺς) » (Ibidem, V, 3, 3.39-44).

⁵ « Penser, c'est être multiple et non pas un. Qui n'est point multiple ne doit point posséder la pensée » (Ibidem, V, 6, 6.23-25).

⁶ Ibidem, V, 6, 6. 9. « L'acte premier n'est donc pas la pensée » (Ibidem, V, 6, 6. 8).

⁷ Ibidem, V, 6, 5. 5-6. Cf. ibidem, III, 9, 9. 10-12.

⁸ Ibidem, V, 6, 5. 8-9. Cf. ibidem, VI, 7, 39. 14-15.

⁹ Ibidem, V, 6, 5. 10-18. « Il n'y a pas de place pour la pensée (νοήσεως) dans le Bien ; pour qui pense, il faut autre chose qui soit son bien » (Ibidem, V, 6, 6. 1-2). Cf. ibidem, III, 8, 4, 43-44 ; III, 9, 9. 2-5 ; VI, 7, 37.

¹⁰ « Il n'est pas absurde qu'il ne se connaisse pas lui-même ; il n'a rien à apprendre en lui, puisqu'il est un. Mais il ne doit pas non plus connaître les autres choses ; il leur donne quelque chose de meilleur (κρείττον) et de plus important que la connaissance qu'il pourrait en prendre ; il est le bien des autres choses » (Ibidem, V, 6, 6. 31-35).

¹¹ Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (Ibidem, I, 7, 1. 17-20).

Lorsque Plotin affirme qu'il ne tourne pas son regard vers les choses, mais que ce sont elles qui regardent vers lui ¹, c'est une vision concentrique du surgissement des êtres et du monde à partir du divin qu'il avance ². Si l'âme introduit, quant à elle, l'unité dans le monde sensible, elle ne la possède pourtant pas en elle-même, mais la reçoit seulement de l'Intelligence universelle qui est elle-même l'éclat de l'un ³. S'il n'y avait pas de lumière, il n'y aurait pas davantage d'ombre. L'existence même de l'Intelligence révèle la source dont elle émane, comme le monde sensible trahit en quelque sorte, à son insu, l'existence de l'intelligible. Comme il est souvent consigné dans la plupart des textes néoplatoniciens, l'un occupe dans l'ordre de la connaissance en général la place qu'occupe le soleil par rapport au monde visible ⁴. D'où il résulte la difficulté de le cerner comme un objet de la connaissance, puisqu'il est lui-même la lumière par laquelle la connaissance s'exerce ⁵. Ce que la raison discursive (διανοητικὸν) énonce et connaît lui vient de l'Intelligence, d'où elle provient elle-même ⁶. Si l'un suprasubstantiel (ὑπερούσιον) illumine l'être (καταλάμπει τὸ ὄν) ⁷, la lumière irradiant sur le sujet connaissant n'est pas identique à celle de l'objet à connaître. Autrement dit, l'un n'est pas rendu connaissable par sa propre lumière ⁸. L'auto-détermination du principe comporte cette singulière caractéristique de contenir en elle-même une puissance de réalisation autonome qui confine à l'ineffable toute tentative de le penser ⁹. Jamblique aperçoit le même paradoxe dans la définition d'un fondement divin du monde sensible dont ce dernier ne serait que la trace et comme l'image ¹⁰. Incompréhensible par son auto-position, ce fondement divin ne devient compréhensible qu'à partir du moment où on le conçoit comme le terme premier permettant le développement de la série entière de ses déterminations, en l'occurrence le monde. « *Toute hypothèse se réfère au même point de départ secret et anhypothétique, car rien ne peut être ni penser qu'à partir de ce centre* » ¹¹. C'est en raison de ces difficultés que s'esquisse la possibilité d'une autre voie d'accès à ce centre autrement insaisissable par l'intelligence.

¹ *Ennéade* VI, 8, 16.

² « ... das die Welt widerspiegelnde Begriffschema ist ein Kreis von Kreisen, deren umfassendster den Ausgang alles Seienden vom Sein, der Welt von Gott, und ihre Rückkehr zur Gottheit bezeichnet » (Aster, p. 97).

³ *Ennéade* V, 3, 9. 9-20.

⁴ Ibidem, V, 3, 9. 2-20. Jamblique, *Protreptique*, 15, 108.5 - 109.11. Proclus, *In Rempublicam*, 276.24 - 278.15. Damascius, *De Principiis*, p. 70. 3-5 Westerink. Cf. Platon, *République*, 508 e - 509 b.

⁵ *Ennéade* V, 3, 6. 22-26.

⁶ Ibidem, V, 3, 6. 25-26.

⁷ Damascius, *De Principiis*, p. 69. 7-8 Westerink. « Si le Bien préexiste aux objets connus, et non seulement à quelques-uns d'entre eux, mais à tous (...), il est évident que, étant cause de l'Existence intelligible, le Bien doit être souverainement surexistentiel. Et non pas lui seulement, mais aussi la Réalité. Car cette Réalité, Socrate a dit qu'elle illumine tous les objets connus, comme la lumière du soleil illumine tous les objets vus » (Proclus, *In Rempublicam*, 279.18-26).

⁸ « En effet, la lumière de la vérité, dans ce passage-là, découle de l'un (ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀπορρεῖ) » (Damascius, *De Principiis*, p. 70. 9-18 Westerink). C'est ce qui explique l'aveu d'impuissance exprimé par Damascius : « Car inaccessible et impraticable est une telle pensée » (Ibidem, p. 6. 12-13 Westerink).

⁹ « Tout intelligible est d'abord une ἐνας, c'est-à-dire une puissance active de l'Ineffable aussi indéterminée que lui. On ne peut la définir que par ses produits. Car elle se détermine elle-même en se donnant un certain rayon de réalisation » (Trouillard, (12), p. 133).

¹⁰ Ainsi, dans le *De Mysteriis*, Jamblique écrit-il que « notre affirmation des dieux n'est pas sujette à discussion, car elle est fondée sur une conjonction (συναφή) ou une connexion (συμπλοκή) de notre être avec la divinité qui est antérieure à toute connaissance et qui suscite et investit tout ce que nous sommes » (cité par Trouillard, (1), p. 909-910).

¹¹ Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie* de Proclus, p. 29. Du principe d'intelligibilité de l'un, Trouillard dit qu'il est justement « le centre nocturne de la clarté, la présence par laquelle il y a vérité » (Ibidem, p. 49). D'où la difficulté à le circonscrire, puisqu'il est la condition de toute connaissance.

Mais comme, d'une part, c'est l'âme qui est le sujet de l'expérience mystique et comme la connaissance est la médiation entre elle-même et l'intelligence qui l'illumine ¹, et comme, d'autre part, elle ne peut connaître l'intelligence qu'en se connaissant elle-même, Plotin s'interroge d'abord au début de l'*Ennéade* V, 3 pour savoir comment se fait cette connaissance ². Le raisonnement établit un jugement en procédant par voie de composition ou de division, en partant d'images dérivées de la sensation. Quant aux intelligibles, il en contemple les empreintes moyennant le pouvoir de réminiscence que l'âme détient en elle-même ³. Mais il faut monter jusqu'à l'intelligence pour trouver la connaissance de soi : « Si nous accordons la connaissance de soi à cette partie de l'âme, nous déclarerons qu'elle est intelligence » ⁴. Ce n'est donc pas la connaissance discursive qui se tourne vers elle-même pour permettre à l'âme de se connaître, puisqu'elle comprend seulement les empreintes qu'elle reçoit des sens et de l'intelligence ⁵. La raison discursive (διανοία) reçoit d'une part l'image que lui livrent les sens ⁶ et juge de la nature de l'être dont elle reçoit l'image d'après un critère qui lui vient d'elle-même (παρ' αὐτῆς) ⁷ :

« Comment donc a-t-elle le bien en elle (παρ' αὐτῆ) ? C'est qu'elle est semblable au bien et qu'elle a été affirmée dans la perception du bien par l'illumination de l'intelligence (ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ). Car, comme elle est une partie purifiée de l'âme (τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς), elle reçoit en elle les traces (ἵχνη) de l'intelligence. — Pourquoi alors ne pas la nommer intelligence, tandis qu'on appellera âme les autres facultés à partir de la sensibilité ? C'est que l'âme doit avoir le pouvoir de raisonner (λογισμὸς) ; or, toutes les opérations décrites sont celles de la faculté de raisonnement ». ⁸

La raison discursive se situe donc entre les facultés inférieures de connaissance, telle la sensibilité, et la faculté supérieure qu'est l'intelligence. Comme son étymologie l'indique, la διανοία assure une médiation entre l'âme et l'intelligence (νοῦς). Si par les sensations, l'âme examine les choses extérieures (τὰ ἔξω), par l'intelligence elle examine ce qui lui est propre et ce qui est en elle ⁹. À ceux qui demandent pourquoi le raisonnement ne peut pas examiner aussi ce qui est propre à l'âme, Plotin rétorque qu'il ne relèverait plus alors de la raison discursive (τὸ διανοητικὸν) et ne serait plus le raisonnement (τὸ λογιστικὸν), mais l'intelligence pure (νοῦν καθαρὸν) ¹⁰. Le raisonnement évalue la réalité sensible à la lumière de l'intelligence et grâce au pouvoir de l'intelligence. Ainsi éclairée, l'âme acquiert une capacité de raisonner qui dépend entièrement de

¹ « Cette lumière éclaire l'âme de ses rayons, et la rend intelligente, en la faisant semblable à elle-même, la lumière d'en haut (τῷ ἄνω φωτὶ). Vous voyez, dans l'âme, le vestige de cette lumière ; imaginez une lumière analogue, mais encore plus belle, plus grande et plus claire, et vous approcherez de la nature de l'intelligence et de l'intelligible. Cette illumination (ἐπιλαμπρὸν) a donné à l'âme une vie plus claire qui n'est plus la vie génératrice (οὐ γεννητικὴν) ; tout au contraire, elle fait que l'âme se retourne vers soi (ἐπέστρεψε), et elle l'empêche de se dissiper (οὐκ εἶασεν) ; elle lui fait aimer l'éclat qui est dans l'intelligence » (*Ennéade* V, 3, 8. 24-32).

² Ibidem, V, 3, 2. 1-2.

³ Ibidem, V, 3, 2. 7-14.

⁴ Ibidem, V, 3, 2. 16-17.

⁵ Ibidem, V, 3, 2. 23-25.

⁶ Ibidem, V, 3, 3. 1-2.

⁷ Ceci « parce qu'elle a en elle la règle du bien » : κανὸνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ (Ibidem, V, 3, 3. 7-9).

⁸ Ibidem, V, 3, 3. 9-15.

⁹ τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ (Ibidem, V, 3, 3.16-18). « Les actes de l'intelligence viennent d'en haut (ἄνωθεν), comme les images issues de la sensation viennent d'en bas (κατωθεν) » (Ibidem, V, 3, 3. 35-37).

¹⁰ Ibidem, V, 3, 3. 20-21.

l'intelligence. Or, celle-ci est différente de la raison discursive et se superpose à elle ¹. De plus l'intelligence « *est nôtre sans être nôtre* » ² puisque nous n'avons recours à elle que de manière épisodique, tandis que nous usons en permanence de la raison discursive (διανοία δὲ αἰεὶ) ³. Quant à nous, « *nous sommes cette partie principale de l'âme (τὸ κύριον τῆς ψυχῆς), qui est intermédiaire entre deux puissances, l'une inférieure et l'autre supérieure, la sensation et l'intelligence* » ⁴. Notre dignité consiste à nous conformer à cette partie supérieure qu'est l'intelligence, ce qui est rendu possible « *grâce à ses caractères qui sont comme des lois gravées en nous* », par lesquels « *nous nous remplissons d'elle (πληρωθέντες αὐτοῦ), ou nous pouvons la voir et sentir sa présence* » ⁵. Donc la connaissance de l'âme est conditionnée par l'illumination qu'elle reçoit de l'intelligence. Mais qu'en est-il de l'un ? Si l'un est au delà de la pensée, comme il est affirmé par Plotin et toute l'école, l'âme peut-elle le penser ? Si nous pouvons voir et sentir la présence de l'intelligence grâce aux caractères gravés en nous, en est-il de même dans notre rapport à l'un ?

Pour répondre à ces questions, il faut revenir à l'objet de l'expérience mystique, puisqu'il n'est pas différent de la source de l'intelligence. Si l'intelligence est le rayonnement premier de l'un et si l'âme connaît toutes choses grâce à l'intelligence, ne peut-elle pas aussi connaître ce par quoi il y a intelligence ? Dans le même traité V,3, Plotin se demande, en effet, si nous ne pourrions pas dire qu'elle contemple Dieu (τὸν θεὸν θεωρεῖ) ⁶. Comme la connaissance de Dieu et la connaissance de soi sont indissociables ⁷, puisque par la première l'âme connaît tout ce qu'elle tient de l'un, tous les dons et les pouvoirs qu'elle en a reçus ⁸, et qu'en apprenant à les connaître, elle se connaît elle-même, il semblerait qu'inversement la connaissance de soi devrait conduire à la connaissance de l'un. De plus, comme l'âme est elle-même un don de Dieu ⁹, en connaissant Dieu et ses puissances, elle se connaîtra elle-même, « *en apprenant qu'elle vient de Dieu et qu'elle a pris en lui son propre pouvoir* » ¹⁰. Dans le cas contraire, où elle serait incapable d'avoir une claire vision de Dieu (ἰδεῖν σαφῶς ἐκείνον), la connaissance qu'elle a d'elle-même serait déficiente en conséquence ¹¹. Il semble donc que la connaissance que peut avoir l'âme d'elle-même est directement proportionnelle à la connaissance qu'elle a de l'un. Mais comment cette connaissance peut-elle avoir lieu si l'un est « *au delà de l'être, au delà de l'acte, de l'intelligence et de la pensée* » ¹² ? De toute évidence, le statut de l'un pose à la pensée une difficulté considérable qui menace même la capacité de l'âme de se connaître.

¹ *Ennéade* V, 3, 3. 23-25.

² ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον (Ibidem, V, 3, 3. 26-27).

³ Ibidem, V, 3, 3. 27-28. « *Elle est nôtre, quand nous usons d'elle ; elle n'est pas nôtre, quand nous n'en usons pas. Qu'est cela : user de l'intelligence ? Est-ce devenir nous-mêmes l'intelligence et parler comme elle et d'après elle ? Car nous ne sommes pas l'intelligence (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς) : nous nous conformons seulement à elle par la partie la plus haute de la raison discursive (τῷ λογιστικῷ πρώτῳ) qui en reçoit l'empreinte* » (Ibidem, V, 3, 3. 28-32).

⁴ Ibidem, V, 3, 3. 37-39.

⁵ Ibidem, V, 3, 4. 1-4.

⁶ Ibidem, V, 3, 7. 1.

⁷ Ibidem, V, 3, 7. 1-3.

⁸ Ibidem, V, 3, 7. 1-4. Cf. ibidem, V, 3, 4. 4-5.

⁹ Ou plutôt, précise Plotin, qu'« *elle est l'ensemble des dons de Dieu* » (Ibidem, V, 3, 7. 5-7).

¹⁰ Ibidem, V, 3, 7. 7-9.

¹¹ Ibidem, V, 3, 7. 9-12.

¹² Καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (Ibidem, I, 7, 1. 17-20).

Pour dissiper l'équivoque qui plane sur le rapport de l'âme à elle-même et au principe dont elle émane, il faut bien comprendre le propos de Plotin. Rappelons que les principes dont dépendent les raisonnements, soit la sensation ou l'intelligence ¹, sont antérieurs au raisonnement ². Et si les prémisses relèvent de l'intelligence, la conclusion est la science qui en est le fruit. Si l'on tente cependant d'appliquer cela à l'un, cela ne correspond plus à la réalité, puisque « *la providence qui s'exerce sur l'animal et en général sur l'univers ne naît pas d'un raisonnement (ἐκ λογισμοῦ)* » ³. C'est là un passage qui nous intéresse. Plotin écrit, en effet, en parlant de la sphère de l'un où s'exerce aussi la providence :

« Il n'y a plus du tout de raisonnement là-bas (ἐπεὶ οὐδὲ ὅλως λογισμὸς ἐκεῖ) ⁴ ; mais on emploie les mots « raisonnement (λογισμὸς) et prévision » ⁵ pour indiquer que toutes choses sont telles qu'un sage, ici-bas, les aurait faites par raisonnement, ou les aurait prévues. Le raisonnement est utile chez des êtres qui sont au-dessous de ceux qui ne raisonnent pas, parce que ces être manquent d'une faculté supérieure au raisonnement ⁶ ; la prévision est utile, parce que celui qui prévoit ne possède pas la faculté qui permet de se passer de prévision. La prévision en effet vise à ce qu'il arrive non pas tel événement mais tel autre ; et elle redoute, en quelque sorte, l'issue contraire. Mais où il n'y a qu'une issue, il n'y a pas de prévision. Le raisonnement, de son côté, pose un des deux termes d'une alternative ⁷. Mais, s'il n'y en a qu'un, à quoi bon raisonner ? Comment ce qui est seul, unique et développé en un seul sens comporterait-il le choix d'un terme à l'exclusion de l'autre ? (...) Or, c'est en supposant un raisonnement en Dieu que nous avons dit en commençant qu'il a donné à l'animal des sensations et des facultés. Mais les a-t-il données ? Et comment les donnerait-il ? Question fort embarrassante (μάλιστα ἄπορος) ! Si tous les actes de Dieu doivent être parfaits, s'il est impie de supposer en lui la moindre chose qui ne soit un tout achevé, il faut que toute chose qui est de Dieu contienne toutes choses, les contienne toujours et que l'avenir y soit déjà présent » ⁸.

Ce que nous apprenons de ce texte, c'est d'abord qu'il existe une faculté supérieure et antérieure au raisonnement — sans qu'elle soit nommée par Plotin. Ensuite, que le raisonnement n'est utile qu'à des êtres qui se trouvent au-dessous de ceux qui ne raisonnent pas. Enfin, que la perfection de Dieu nous empêche de concevoir une alternative, puisque la délibération en faveur du meilleur supposerait que Dieu pourrait concevoir le pire, ou le moins bon à tout le moins. De là, l'impiété qui consisterait à se représenter le démiurge comme un artisan qui façonnerait le monde à coups d'essais et de ratages successifs. Au delà donc de l'exégèse du *Timée*, ce texte éclaire l'un des aspects du principe primordial qui conduit à l'exclusion du raisonnement de la sphère divine.

¹ Ἡ γὰρ αἴσθησις ἢ νοῦς (Ibidem, VI, 7, 1. 23).

² Ibidem, VI, 7, 1. 21-23.

³ Ibidem, VI, 7, 1. 28-29.

⁴ Ibidem, VI, 7, 1. 29. Cf. ibidem, V, 8, 7. 38-47.

⁵ Termes employés par Platon dans le *Timée*, 30 b, 33 a, 34 a, 73 a.

⁶ *Ennéade* VI, 7, 1. 32-34. Le texte grec dit [faculté] *antérieure* (πρὸ) au raisonnement : πρὸ λογισμοῦ ὁ λογισμὸς, le sens étant, bien entendu, celui de *supérieure*.

⁷ Cf. Ibidem, IV, 3, 18 ; IV, 4, 6 et 12.

⁸ Ibidem, VI, 7, 1. 28-49.

Après l'exclusion du raisonnement, c'est au tour de la raison d'être de subir le même examen. Or, comme « l'essence, la forme et la raison d'être sont une seule chose »¹, s'interroger sur l'une revient à s'interroger sur toutes. Il suffit donc de chercher le statut de l'essence par rapport au monde intelligible et ensuite à l'un, pour trouver en même temps le statut de la forme et de la raison d'être. Partant de la nature de l'intelligence², Plotin admet qu'elle saisit la chose même, mais non pas la raison de la chose. Même lorsque cela se passe, la chose et sa raison ne sont pas saisies ensemble, mais séparément³. Or, « l'homme intelligible est à la fois un être et une raison d'être »⁴. Cela tient à la nature du monde intelligible où tout est dans l'unité, et donc chaque chose est identique à sa raison d'être⁵. Chaque être est donc en même temps une raison d'être (διὰ τῆς)⁶, ce qui fait de lui une essence⁷. En revanche, ici-bas (ἐνταῦθα), l'être se trouve séparé (χωρῶς) de sa raison d'être, autrement dit de son essence⁸. La forme, qui appartient à l'intelligence, est elle-même intelligence dans la mesure où elle possède les propriétés du monde intelligible. Donc elle possède également sa raison d'être, puisque l'Intelligence possède sa raison d'être, et que chacun des êtres qui sont en elle, la possède également. Là se trouve une caractéristique particulière des êtres qui se trouvent au niveau de l'Intelligence. C'est que, « dès qu'ils possèdent l'être, ils ont en eux la cause de leur existence », de sorte qu'ils sont tels « qu'ils n'ont pas besoin qu'on demande pourquoi ils sont »⁹. Ce n'est donc pas que les êtres intelligibles n'ont pas de raison d'être. S'ils n'en ont pas, c'est parce que leur essence est identique à leur être et que par le simple fait d'exister ils possèdent aussi leur raison d'être. Il en est de même pour leur cause : « chaque être intelligible est sans cause parce qu'il possède en lui sa cause »¹⁰. Possédant dès le début toutes ses propriétés, il a une réalité pleine et entière¹¹. « Et s'il n'a pas de cause à son être, s'il se suffit à lui-même, s'il est isolé de toute cause, c'est qu'il a sa cause en lui-même (ἐν αὐτοῖς) et avec lui-même (σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν) »¹². Le monde sensible offre un contraste à cette identité entre l'être et l'essence, la forme et la raison d'être caractéristique du monde intelligible. Tandis que l'homme intelligible est à la fois un être et

¹ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἔν (Ibidem, VI, 7, 3. 19-22).

² τὴν νοῦ φύσιν (Ibidem, VI, 7, 2. 1-2).

³ L'intelligence saisit (δίδομεν) la chose, mais non sa raison (τὸ διότι οὐκέτι), ou alors elle saisit les deux, mais séparément (χωρῶς) (Ibidem, VI, 7, 2. 3-4).

⁴ τὸ δὲ ἔστιν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τί ἄνθρωπος (Ibidem, VI, 7, 2. 6). « L'homme intelligible est l'homme tout entier rassemble en lui-même » (Ibidem, VI, 7, 2. 51-53). Il faut préciser ici que le grec ne dit pas l'homme intelligible, mais l'homme de là-bas (ἐκεῖ), par opposition à celui d'ici (ἐνταῦθα, ibidem, VI, 7, 2. 8-9), celui que nous connaissons.

⁵ Ibidem, VI, 7, 2. 9-11. « Là-bas, la raison d'être est antérieure ou plutôt simultanée à l'être » (Ibidem, VI, 7, 2. 45-46).

⁶ Ibidem, VI, 7, 2. 13. διὰ τοῦτο : à cause d'elle ou par elle, sous-entendu par son essence.

⁷ καὶ τοῦτο εἶναι τὴν οὐσίαν ἑκάστου (Ibidem, VI, 7, 2. 13-14). « D'ailleurs puisque là-bas rien n'est en vain (μηδὲν ἔστι μάτην ἐκεῖ), et puisqu'il y a en chacun des intelligibles tout ce que contient le monde, l'on pourra dire la raison d'être de chacun d'eux (διότι ἕκαστον) » (Ibidem, VI, 7, 2. 43-45).

⁸ « Car chaque chose est ce qu'elle est grâce à son essence » : Ὅ γὰρ ἔστιν ἕκαστον, διὰ τοῦτο ἔστι (Ibidem, VI, 7, 2. 15-16). « Je veux dire non pas que la forme est, pour chaque être, la cause de son être (cela aussi est exact), mais que, si l'on développe chaque forme dans son rapport avec elle-même, l'on trouvera en elle sa raison d'être » (Ibidem, VI, 7, 2. 14-19).

⁹ « Puisqu'ils ne dérivent pas du hasard, la raison d'être ne leur fait pas défaut ; possédant tout, ils possèdent en même temps cette perfection d'être des causes. Et, s'ils répandent leurs dons sur les êtres qui participent d'eux, c'est qu'ils possèdent aussi leur raison d'être » (Ibidem, VI, 7, 2. 23-30).

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 2. 40-43.

¹¹ « S'il n'était pas tout entier, et s'il fallait y ajouter, il appartiendrait au devenir ; or il est éternel, donc il est tout entier » : Ἔστι δὲ ἀεί · ὥστε πᾶς ἔστιν (Ibidem, VI, 7, 2. 55-56).

¹² Ibidem, VI, 7, 2. 42-43.

une raison d'être, l'homme engendré n'est pas d'ores-et-déjà une raison d'être du simple fait d'exister. Tandis que l'homme intelligible est un homme de par son essence, l'homme engendré ne l'est qu'à travers le devenir. Donc il le devient : « *L'homme engendré, c'est celui qui devient homme* »¹. L'homme intelligible n'a donc pas à le devenir pour trouver sa raison d'être, puisqu'il est lui-même identique à son essence. S'il devait le devenir, nous dit Plotin, il serait imparfait². Or, il n'y a pas d'imperfection dans l'intelligible³. Il y a donc une perfection dans le monde intelligible qui exclut l'inachèvement du devenir. Comme la séparation entre l'être et la raison d'être ne s'applique qu'au devenir, elle reste inapplicable dans le monde intelligible. Il en va de même pour le raisonnement : « *il n'est pas possible de raisonner dans l'éternel* »⁴. La beauté elle-même qui caractérise l'intelligible est un indice d'achèvement, de complétude ontologique⁵. C'est d'ailleurs ce qu'opère l'intelligence divine à l'égard du monde sensible. La forme qu'elle introduit dans la matière ne laisse rien sans l'informer. Si une seule forme faisait défaut, le tout qui compose le monde ne serait plus le tout⁶. « *Toutes les parties existent les unes pour les autres ; l'essence totale parfaite, complète et belle, est unie à la cause ; elle est dans la cause ; l'essence, la forme et la raison d'être sont une seule chose* »⁷. Or, la perfection de l'Intelligence fait en sorte que tout ce qu'elle produit se révèle raisonnable⁸.

Mais qu'en est-il de l'homme ? Dans quelle mesure l'Intelligence peut-elle affecter son être ? Partant de la définition de l'homme comme « *animal raisonnable* »⁹, Plotin se demande comment l'homme pourrait avoir une existence éternelle si cette définition ne naîtrait que lorsque l'âme et le corps s'uniraient¹⁰. Le composé entre un corps et une âme raisonnable n'est pas une réalité telle que l'homme en soi et manque donc l'essence de l'homme¹¹. Ce qu'il faudrait, c'est trouver la forme ou la raison qui fait que l'homme est homme, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui qui fait qu'il est tel¹². Si l'on entend par l'homme « *la vie raisonnable* » (ζωή λογική)¹³, il manquerait l'âme, ce qui reviendrait à faire de l'homme un acte, et non plus une substance. Si l'homme était défini par l'âme prise sous telle raison déterminée, « *cette raison serait en quelque sorte un des actes de l'âme, acte qui ne peut exister sans un sujet qui agit* »¹⁴. Toutes ces difficultés conduisent Plotin à concevoir l'homme selon

¹ *Ennéade* VI, 7, 2. 53-56.

² « *Car la cause intelligible est une et complète ; il n'est pas vrai que l'homme intelligible soit seulement une intelligence et que la faculté de sentir lui soit ajoutée lorsqu'il se prépare à entrer dans le devenir* » (Ibidem, VI, 7, 3. 22-28).

³ « *Si les choses vont s'améliorant, elles n'étaient donc pas belle dès l'abord ; si elles étaient belles, il faut qu'elles restent identiques à elles-mêmes* » (Ibidem, VI, 7, 3. 7-9).

⁴ Οὐ γὰρ ἔνι λογίζεσθαι ἐν τῷ αἰεὶ (Ibidem, VI, 7, 3.6).

⁵ Ibidem, VI, 7, 3. 9-10. La beauté est un indice d'achèvement, de complétude ontologique.

⁶ Ibidem, VI, 7, 3. 10-14. « *Pourquoi y a-t-il des yeux ? Afin que le corps ait toutes ses parties. Pourquoi les sourcils ? Afin qu'il ait tout. Et en effet si on répondait que telle partie existe pour la conservation de l'être, cela voudrait dire qu'elle est dans l'essence de l'être la partie destinée à conserver cette essence, et qu'elle lui est par conséquent unie. Donc l'essence existait avant cet organe, donc aussi sa cause, qui est une partie de l'essence, donc aussi cet organe qui appartient à l'essence* » (Ibidem, VI, 7, 3. 14-19).

⁷ ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἔν (Ibidem, VI, 7, 3. 19-22).

⁸ C'est ce que semble dire Platon dans le *Timée* (45 a-b), d'où Plotin est parti au début de ce traité.

⁹ ζῶον λογικὸν ὁ ἄνθρωπος (*Ennéade* VI, 7, 4. 11).

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 4. 11-16.

¹¹ Ibidem, VI, 7, 4. 16-21.

¹² Ibidem, VI, 7, 4.26-28.

¹³ Ζωὴ τοίνυν λογικὴ ὁ ἄνθρωπος (Ibidem, VI, 7, 4. 33).

¹⁴ Ibidem, VI, 7, 5. 1-5.

une double perspective, l'une correspondant à l'homme véritable qui se situe au niveau de la réalité intelligible et l'autre à l'homme inférieur qui n'en est que le reflet. L'homme supérieur à ce reflet « *a une âme plus divine (θειότερα), une humanité meilleure et des sensations plus claires* »¹. Cet homme accompagne néanmoins l'homme inférieur en illuminant sa vie, sans sortir lui-même du monde intelligible, mais tenant suspendue à lui une âme inférieure : « *par sa propre raison il s'unit à la raison de cette âme ; et c'est pourquoi cet être obscur est éclairé par son éclat* »². Nous arrivons donc ici à la jonction du monde sensible et du monde intelligible à l'intérieur de l'homme. L'homme intelligible, le premier de tous, illumine un second homme et celui-ci en illumine un troisième. Notre agir, en tant qu'hommes, correspond à ces différents hommes³. La raison d'un homme peut donc se modifier selon qu'elle agit différemment dans différentes circonstances : « *tant qu'elle est pure (καθαρά), avant de devenir mauvaise (πρὶν κακυνθῆναι), elle veut être homme et elle est homme : cela vaut mieux pour elle et elle fait ce qui vaut le mieux* »⁴. Ici Plotin introduit sa théorie des trois espèces d'hommes pour expliquer les différents types d'individus qui correspondent à l'homme de premier rang, de second rang et de troisième rang. Lorsque l'âme des régions supérieures suit le choix que l'âme inférieure fait d'un corps de bête, elle fournit alors la raison de l'animal, même si c'est là un acte inférieur (χείρων)⁵. C'est l'homme de troisième rang. Ensuite, l'âme forme des démons (δαίμονας)⁶, qui sont de l'espèce de l'homme de second rang. Et enfin, lorsqu'elle se place au-dessus de cette espèce, il y a l'homme du premier rang qui est un démon supérieur « *ou plutôt un dieu* » (θεός)⁷. Dans tous ces cas, l'homme sensible tient de l'homme intelligible, à différents degrés, les puissances qui l'orientent vers l'intelligible⁸. Mais l'homme qui nous intéresse est surtout l'homme de premier rang, celui dont Plotin dit qu'il est plutôt un dieu. Si l'on suit le raisonnement plotinien, le choix de l'âme pour ce premier homme devrait la conduire à devenir elle-même divine. Et c'est, en effet, par la partie la plus divine de l'âme (τὸ ψυχῆς θειότατον), ou celle qui deviendrait telle si son choix se ferait en faveur de l'homme de premier rang, qu'on peut apprendre ce qu'est l'Intelligence⁹. Plotin admet que l'homme n'est pas ici-bas le seul être raisonnable (λογίζεται) et qu'il y a chez des animaux autres que l'homme beaucoup d'actes réfléchis qui révèlent une forme de raison, même si elle n'est pas la même que chez l'homme¹⁰. C'est parce qu'il y a des différences entre l'intelligence

¹ Ibidem, VI, 7, 5. 21-23. Cf. aussi I, 1, 3. 3.

² Ibidem, VI, 7, 5. 25-31. « *C'est parce que l'homme intelligible, c'est-à-dire l'âme dans une certaine disposition, est capable de les percevoir, que l'homme inférieur, son image, en contient les notions en image* » (Ibidem, VI, 7, 6. 7-11).

³ « *Tantôt nous agissons selon le dernier de ces hommes ; tantôt notre acte vient du précédent ; tantôt il vient de l'homme supérieur ; et chacun de nous est celui de ces trois hommes selon lequel il agit* » (Ibidem, VI, 7, 6. 11-18).

⁴ Ibidem, VI, 7, 6. 28-29.

⁵ Ibidem, VI, 7, 6. 33-36.

⁶ Plotin précise qu'il faut entendre par là ce à quoi fait référence Platon et à quoi il donne ce nom (Ibidem, VI, 7, 6.32-33). « *J'appelle démon une image de Dieu qui se rattache à Dieu comme l'homme du second rang se rattache à l'homme du premier rang. Je dis : à l'homme du premier rang et non pas à Dieu ; car cet homme diffère de Dieu, parce qu'il y a une différence entre les âmes, même si elles sont du même rang* » (Ibidem, VI, 7, 6. 28-31).

⁷ Ibidem, VI, 7, 6. 24-28.

⁸ Ibidem, VI, 7, 7. 16-24. « *Nous nommons sensitif l'homme d'ici-bas, parce qu'il perçoit moins bien et perçoit des images inférieures à leurs modèles ; ainsi les sensations sont des pensées obscures, et les pensées intelligibles sont des sensations claires* » (Ibidem, VI, 7, 7. 28-31)

⁹ Ibidem, V, 3, 9. 1-2.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 9. 10-14.

de l'homme et celle des autres animaux, comme il y a des différences de raison ¹, ce qui s'explique par la diversité ontologique ² : « *Il y a des espèces de vie plus lumineuses et plus claires (φωτεινότερας και έναργεστέρας), puis des vies qui viennent après celles-là, au premier, au second et au troisième rang* » ³. La même diversité s'applique aux pensées : les unes sont les dieux (αἱ θεοί), les autres sont au second rang. C'est à ce second rang que Plotin place l'être raisonnable. Enfin, en dernier viennent les êtres sans raison (τὸ ἄλογον) ⁴. Ici revient notre question initiale, de savoir comment la pensée humaine peut saisir ce qu'est l'Intelligence du moment que cette dernière est l'illumination d'un principe qui se situe au delà de la pensée. Si le second homme qui n'est qu'un être raisonnable s'élève au niveau du premier homme, c'est-à-dire au niveau des dieux, quel objet aurait-il à penser du moment que le principe qui se situe au-dessus de l'Intelligence exclut la pensée ? Perdrat-il la raison grâce à laquelle il est parvenu dans le monde intelligible ? La réponse de Plotin est nette : « *dans le monde intelligible (ἐκεῖ), l'être dit sans raison est raison, comme l'être sans intelligence est une intelligence* » ⁵. S'il y a ici des êtres raisonnables, tel l'homme, *là-bas*, en revanche, « *il n'y a pas d'être raisonnable* » ⁶, et ce non pas parce qu'il y aurait un seul être qui serait déraisonnable ou dépourvu de raison, mais bien au contraire : « *là-bas il est plus que raisonnable* » ⁷. Il s'agit donc d'une instance supérieure à la rationalité. Mais le problème n'est pas résolu pour autant : « *puisque la pensée est identique à son objet, comment pourrait-elle être pensée (νόησις), si son objet était sans pensée ? L'intelligence se rendrait alors elle-même inintelligente* » ⁸. C'est donc le statut de l'intelligence qui fait problème. D'une part, l'unité de l'intelligence qui vient après l'un absolu est multiple, sans quoi elle ne lui serait pas postérieure, mais identique ⁹. D'autre part, la dyade primitive contient l'intelligence et la vie, l'intelligence parfaite et la vie parfaite :

« Non point une seule intelligence, mais une intelligence universelle qui contient toutes les intelligences particulières, et qui est aussi grande et même plus grande que toutes ensemble. Sa vie n'est pas non plus celle d'une seule âme, mais celle de toutes les âmes, et elle a le pouvoir supérieur à toutes de produire chacune d'elles ; elle est donc l'animal parfait, et ne contient pas seulement l'homme ; sans quoi l'homme seul existerait ici-bas ». ¹⁰

Le fait que l'âme participe à l'âme universelle l'investit d'un pouvoir qui lui donne accès, par la pensée, au monde intelligible et donc à l'intelligence universelle ¹¹. Mais si à la source de cette

¹ « Pourquoi, d'ailleurs, tous les hommes ne sont-ils pas également raisonnables ? » (Ibidem, VI, 7, 9. 14-15).

² « Il faut songer que ces vies multiples, qui sont comme des mouvements, et ces pensées (νοήσεις) multiples ne doivent pas être les mêmes, et qu'il doit y avoir de grandes diversités dans les vies et les pensées » (Ibidem, VI, 7, 9. 15-18).

³ Ibidem, VI, 7, 9. 15-20.

⁴ Ibidem, VI, 7, 9. 20-22.

⁵ Ibidem, VI, 7, 9. 22-23.

⁶ εἴτα οὐδὲ τὸ λογικὸν ἐκεῖ (Ibidem, VI, 7, 9. 9). Cf. ibidem, V, 8, 5. 16-22.

⁷ Ibidem, VI, 7, 9.10. « Car, penser un cheval, c'est être une intelligence, et la pensée d'un cheval est également une intelligence. Et, si elle n'était que pensée, il n'y aurait rien d'absurde à ce qu'elle fût pensée d'un être sans pensée » (Ibidem, VI, 7, 9. 25-26).

⁸ οὕτω γὰρ ἂν νοῦς ἀνόητον ἑαυτὸν ποιῶι (Ibidem, VI, 7, 9. 26-28).

⁹ Ibidem, VI, 7, 8. 17-19.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 8. 26-32.

¹¹ « ... les âmes de chacun de nous sont issues de l'Âme universelle à laquelle elles continuent d'appartenir, et leur fonction intellectuelle est semblable » (Cumont, p. 349).

intelligence se trouve un principe au delà de la pensée et du raisonnement, comme nous l'avons vu, et donc *a fortiori* au delà du discours, dans quelle mesure l'âme est-elle encore en mesure de connaître et de penser ce principe ? Autrement dit, de quelle manière l'âme accédera-t-elle à la vérité ultime de l'être et jusqu'à quel point pourra-t-elle rendre compte de cette vérité ? Quant à savoir ce qu'est la lumière de la vérité (τὸ τῆς ἀληθείας φῶς) projetée à partir de l'un¹, Damascius répond, conformément à l'esprit du néoplatonisme, en affirmant que la lumière de la vérité irradiée de l'un est le lien du connaissable et de ce qui est capable de connaître « *en tant qu'elle est fondée dans l'intelligible et qu'elle rend vrais en même temps le pensant et le pensé* »². La relation entre le sujet connaissant et l'objet connu semble donc dépendre de l'intelligence en tant qu'elle reste une fonction du divin en nous (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον)³. À la question de savoir d'où la dialectique tire ses principes, Plotin répond : « *c'est de l'intelligence qui donne des principes évidents (ἐναργεῖς ἀρχάς), à condition que l'âme puisse les recevoir* »⁴. Mais outre cette disponibilité de l'âme à la perception des principes évidents de l'intelligence, il y a de l'autre côté la nature de l'objet à connaître qui pose le problème de sa propre cognoscibilité. Chez Damascius, les aveux des échecs sporadiques qui accompagnent le cheminement aporétique sont ponctués par autant d'étincelles d'où émerge le soupçon d'une approche d'un ordre supérieur à l'intelligence qui fait l'objet de la recherche. Chez Plotin, pour la même raison, c'est l'appel à une autre faculté que la pensée qui se fait jour, et ce, comme nous l'avons vu, non pas parce que la raison ferait défaut à l'objet à connaître, mais précisément parce qu'elle se révèle insuffisante pour l'atteindre. « *L'esprit possède toujours au fond de lui-même « une non-pensée » (τὸ μὴ νοεῖν) plus riche que la pensée, et il en tire la connaissance des êtres* »⁵, « *c'est comme un toucher qui n'a rien d'intellectuel* »⁶, « *tangence ineffable et non intellectuelle, antérieure à la naissance de l'esprit* »⁷. Comment l'intelligence parviendrait-elle à une « non-pensée » pour en tirer la connaissance des êtres et du monde ? Comment un toucher, relevant ordinairement de la faculté inférieure de la sensibilité, pourrait-il mieux faire connaître une vérité qui ne relève que de l'intelligence, comme c'est le cas dans le néoplatonisme ? Comment, enfin, l'intelligence aurait-elle accès à ce qui est antérieur à sa propre naissance ? Dans tous ces cas, le statut de l'un, au delà de la pensée, de l'essence et du raisonnement, peut servir d'explication. Il y a une incompatibilité foncière entre l'expérience décrite dans ces quelques phrases et la fonction de la raison telle que nous la concevons lorsque nous définissons l'homme comme un être raisonnable. De par son objet, l'expérience mystique échappe donc à la pensée (à la raison au sens 3°), au raisonnement (à la raison au sens 6°), et *a fortiori* au discours (à la raison au sens 2°), ce qui implique une différenciation entre la démarche mystique et celle de la raison prise en ces trois sens.

¹ *De Principiis*, p. 122.14-15 Westerink. « *Socrate, dans la République* », s'interroge Damascius, « *n'appelle-t-il pas la vérité la lumière de l'un, lumière qui procède de lui et qui lie l'intelligible et l'intellectif ?* » (Ibidem, p. 99.12-14 Westerink). « *La pensée rayonne et engendre des tendances qui forment elles-mêmes, en revenant à leur origine, des niveaux noétiques inférieurs* » (Trouillard, (4), p. 7).

² *De Principiis*, p. 122.20-23 Westerink.

³ Platon, *Timée*, 69 d 6-7 (τὸ θεῖον), 90 a (τὸ κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος), 90 c 7-8.

⁴ *Ennéade* I, 3, 5, 1-2. « *La lumière centrale ne cesse de rayonner ; elle n'est pas transmise, comme chez Philon, par l'entremise d'un logos ; c'est directement et tout entière qu'elle s'offre à qui sait la saisir* » (Gandillac, p. 253).

⁵ *Ennéade* VI, 7, 35. 30.

⁶ οἷον ἐπαφή οὐδὲν νοερὸν ἔχει (Ibidem, VI, 7, 39. 18)

⁷ θίξις καὶ οἷον ἐπαφή μόνον ἀρρητος καὶ ἀνόητος προνοοῦσα οὕτω νοῦ γεγονότος (Ibidem, V, 3, 10. 42-43).

B) ÉLAN MYSTIQUE ET RAISON UNIVERSELLE

Mais, comme nous l'avons établi, la raison ne se réduit pas à la capacité de l'intelligence de penser, de se servir d'un raisonnement ou d'exprimer un discours. Si l'on se rapporte au sens 4° et 5° de la raison dans notre tableau de ses acceptions, on voit qu'elle signifie aussi non seulement la faculté de l'intelligence elle-même, mais aussi la raison universelle qui émane du premier principe, c'est-à-dire la première hypostase. Comme la section précédente a illustré la nature des difficultés qui résultent pour l'âme du fait du statut de l'un, celle-ci mettra en évidence l'opération par laquelle l'intelligence ouvre à l'âme, par delà la pensée, la voie vers ce qui fait l'objet de sa recherche.

Selon la définition canonique donnée par Plotin, le Bien est « *la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendue à rien* », « *la réalité à laquelle tout aspire* », l'objet de tout désir mais qui ne désire rien lui-même, le Souverain Bien, à la fois le meilleur des êtres et au-delà des êtres, le principe et la source des actes conformes à la nature qui donne aux choses la forme du bien, grâce à qui les autres êtres ont leur part de bien, et qui pourtant n'agit pas, ne pense pas, reste immobile, n'ayant aucun besoin, étant lui-même le seul Bien parfait¹. Tout se tourne vers lui comme les points d'un cercle vers le centre d'où partent ses rayons, comme les rayons lumineux du soleil qui les dégage². Cela conduit à une conception du rapport du Souverain Bien au monde dans laquelle la lumière du premier est présente dans tous les points du second, bien qu'à différents degrés, selon la proximité ou l'éloignement de la source de lumière. L'omniprésence de la source partout où ses rayons parviennent rend impossible une coupure des dérivés par rapport à cette source — à moins d'un artifice censé interdire l'accès de la lumière par un écran interposé³. Pour parvenir à se représenter ce statut primordial dont bénéficie le Bien, il faut surtout concevoir une antériorité qui embrasse tout dans une parfaite simplicité, mais non « *au sens où le tout [serait] plusieurs, mais (...) au sens où il est un antérieurement à tout* »⁴. De cette antériorité dérive également le caractère éminent du Souverain Bien⁵ et son unité indivisible. Comparativement à lui, l'intelligence est faite de choses multiples, en dépit de son unité. Il en est de même des formes et des raisons qui sont spécifiquement différentes, comme en tout être composé. Ainsi, la forme de l'homme est-elle multiple, malgré l'unité qui le régit. Il en va de même pour la vertu qui contient ce qu'il y a de commun à toutes les vertus et ce qu'il y a de propre à chacune. La beauté de l'ensemble du monde comme celle de la somme des vertus est due au caractère commun à toutes qui fait qu'elles se complètent les unes les autres ou que le monde est un tout⁶.

¹ *Ennéade* I, 7, 1. 5-22.

² *Ibidem*, I, 7, 1. 23-28. Image récurrente chez Plotin : cf. *Ennéade* III, 5, 12. 40-44 ; IV, 1, 1. 15-17. Cf. Hadot, (4), p. 22.

³ « *Le soleil en est une image : il est comme le centre pour la lumière qui se rattache à lui ; aussi est-elle partout avec lui* (πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ) » (*Ennéade* I, 7, 1. 24-27).

⁴ *De Principiis*, p. 127. 9-11 Westerink.

⁵ En tant qu'absolument dépourvu de tout besoin (τὸ ἀνευδέεστατον), le principe recherché est donc appelé le plus vénérable (σεμνότατον) (*Ibidem*, p. 39. 7-8 Westerink). σεμνότατον est un adjectif appliqué par Plotin au principe générateur (τὸ γεννώμενον) et, à ce titre, le plus vénérable : τιμιώτατον (*Ennéade* V, 4, 1. 40-41).

⁶ *Ibidem*, VI, 7, 10. 7-17.

Cette complétude ontologique s'explique justement par l'auto-suffisance du Souverain Bien qui ne désire lui-même rien et sans lequel pourtant rien ne s'accomplit, le meilleur des êtres et pourtant au-delà de tous, grâce à qui les autres êtres ont leur part de bien, et qui pourtant n'agit pas, ne pense pas, qui reste immobile, n'ayant aucun besoin, étant lui-même le seul Bien parfait. Un statut semblable est dévolu à l'Intelligence, première hypostase de l'un, dont l'être est son acte, sans que cet acte tende à quoi que ce soit ¹. L'intelligence aussi reste en elle-même (πρὸς αὐτῆ) ², et ne se différencie de l'un que par l'acte de pensée. « *En se pensant* (ἐαυτὸν νοῶν), elle exerce son activité en elle-même et sur elle-même (πρὸς αὐτῆ καὶ εἰς ἐαυτὸν). Et, si quelque chose vient d'elle (ἐξ αὐτοῦ), c'est encore parce qu'elle agit en elle-même et sur elle-même (τῆ εἰς αὐτὸν ἐν ἐαυτῆ) » ³. Quant à l'homme, la raison qui fait que l'homme est homme découle de sa définition d'animal raisonnable (ζῷον λογικόν) ⁴. Si l'on cherche en l'homme (ἐνυπάρχον), et non hors de lui (οὐ χωριστόν) ⁵, la cause productrice (τις ποιητικὸς) de l'animal raisonnable ⁶, on trouve que l'homme est la vie raisonnable ⁷. Or, cette vie raisonnable est due à la participation de l'âme humaine à l'Intelligence. C'est pourquoi chercher la nature de l'âme revient en dernière instance à s'interroger sur l'Intelligence. Si l'acte de l'intelligence et l'intelligible ne font qu'un ⁸, l'être qui pense devrait se penser lui-même ⁹ : « *La pensée* (ἡ νόησις) *contiendra bien l'intelligible* (τὸ νοητόν) *ou sera même identique à lui* » ¹⁰. Comme de surcroît l'intelligible est un acte, puisqu'il est la substance première ¹¹, il est en même temps le plus vrai (ἀληθεστάτη), parce que rien ne le précède dans l'ordre de l'être ¹². Un tel acte premier est aussi la première intelligence qui n'est point différente de l'acte intellectuel (νόησις) ¹³. Si donc l'acte de l'intelligence est l'intelligible et si l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera elle-même ¹⁴ : « *Car elle pensera par son acte, qui est elle-même* » ¹⁵. Ceci nous permet d'établir l'existence de la pensée au niveau de la première hypostase de l'un dont dépend toute la réalité pour autant qu'elle renferme de l'être et qu'elle est en acte, c'est-à-dire pour autant qu'il s'agit d'une réalité vivante.

¹ *Ennéade* V, 3, 7. 18-19. Cf. ibidem, III, 8, 11. 8-10.

² Ibidem, V, 3, 7. 19.

³ Ibidem, V, 3, 7. 19-21. « *C'est là le thème essentiel du traité : la connaissance de soi est identique à la connaissance de Dieu. Toute direction vers l'intérieur est en même temps la direction vers Dieu. Celui qui se cherche lui-même comme le Narcisse de la fable, se perd dans les choses sensibles* » (note de Bréhier, p. 57). Chercher Dieu conduit donc à se trouver soi-même.

⁴ Ibidem, VI, 7, 4. 26-28.

⁵ Ibidem, VI, 7, 4. 28-30. S'agissant d'un attribut, « *séparé* » peut être traduit, comme le fait ici Bréhier, par « *extérieur* ».

⁶ Ibidem, VI, 7, 4. 30-31.

⁷ Ζωὴ τοῖνον λογικὴ ὁ ἄνθρωπος (Ibidem, VI, 7, 4. 33).

⁸ εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητόν ἓν (Ibidem, V, 3, 5. 29).

⁹ τὸ νοῶν νοήσει ἐαυτό (Ibidem, V, 3, 5. 29-30).

¹⁰ ὁ νοῦς ἐαυτὸν νοῶν (Ibidem, V, 3, 5. 30-32).

¹¹ Ibidem, V, 3, 5. 35.

¹² Ibidem, V, 3, 5. 36-37.

¹³ Ibidem, V, 3, 5. 38-40.

¹⁴ Ibidem, V, 3, 5. 43-45. « *L'être, l'intelligible et l'acte sont identiques* » (Ibidem, V, 3, 5. 42-43). Nous avons modifiée ici la traduction de Bréhier qui dit : « *Or l'être ou l'intelligible était identique à l'acte* ». D'abord, il n'y a pas de verbe dans la phrase de Plotin. Ensuite, il utilise la même syntaxe qu'en V, 3, 5. 26-27 (« *Intelligence, intelligible et être ne font qu'un* »), pour signifier l'identité des trois : ἐν δὲ ... Ici, le texte dit : ἐν δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ ὄν καὶ τὸ νοητόν. En V, 3, 5. 26-27, Plotin disait : Ἐν ἧρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητόν καὶ τὸ ὄν. De plus, si l'on fait la somme des deux affirmations, on obtient une identité entre l'intelligence, l'intelligible, l'être et l'acte.

¹⁵ « *Des deux manières elle se pensera elle-même, puisque l'acte de l'intelligence, c'est elle-même, et puisque l'intelligible, qu'elle pense par cet acte qui est elle-même, est aussi l'intelligence elle-même* » (*Ennéade* V, 3, 5. 45-48).

De là découle la connaissance qu'a l'âme d'elle-même et de l'ensemble de la réalité. Lorsqu'elle accède à la sphère de l'intelligence et a la vision de l'intelligible, « nous nous connaissons alors nous-mêmes, puisque nous savons que, par cette vision, nous apprenons tout le reste »¹. Mais à partir de là surgit un stade supérieur de connaissance. La raison au sens de pensée discursive, telle que nous l'avions considérée précédemment, est supplantée par la raison au sens d'intelligence². Dans la section précédente, nous avons montré en quoi consistait la difficulté d'une connaissance de l'un. Étant donné que l'un est au delà de la pensée, il exclut la connaissance moyennant la pensée. Cette fois Plotin évoque un pouvoir de l'intelligence qui n'est plus de l'ordre discursif et qui ne présente plus la même déficience que la pensée dans la saisie de l'un. Il y a donc là une double connaissance de soi-même : « ou bien l'on connaît la nature de la pensée discursive de l'âme³, ou bien on la dépasse (ὑπεράνω τούτου), et l'on se connaît comme être conforme à l'intelligence »⁴. Par cette deuxième espèce de connaissance on se connaît « non plus comme homme (οὐχ ὡς ἄνθρωπον), mais comme un être tout à fait différent de l'homme (ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον) ». La principale différence entre la connaissance qui s'effectue par la raison discursive (τὸ διανοητικὸν) et celle qui s'effectue par la partie supérieure de l'âme, consiste dans le fait que la première est faite pour comprendre les choses extérieures (τῶν ἔξω). Or, ce n'est que grâce à des règles innées qu'elle tient de l'intelligence qu'elle peut connaître ce qui est en son pouvoir de connaître⁵. Elle a donc quelque chose de supérieur à elle (τι βέλτιον αὐτοῦ), qui élève l'âme jusqu'en haut (εἰς τὸ ἄνω) et qui, du fait de posséder la vérité, n'a plus à la chercher⁶. C'est de l'intelligence pure qu'il s'agit, bien entendu. La raison discursive n'a que le deuxième rang après elle puisqu'elle vient elle-même de l'intelligence. C'est en participant à cette faculté « qui est à nous et à qui nous sommes » (ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου), que nous avons l'intuition de l'intelligence et que nous acquérons la connaissance de nous-mêmes⁷. Cette connaissance découle de l'accès à ce qui, dans l'intelligence, se connaît soi-même. « Nous devenons nous-mêmes une intelligence, en abandonnant tout le reste pour la voir par elle-même, que dis-je ! pour nous voir par nous-mêmes (αὐτῷ δὲ ἑαυτὸν)⁸. Oui, nous nous voyons comme l'intelligence se voit »⁹. C'est donc en faisant appel au pouvoir supérieur de l'intelligence que l'âme parvient à la vision d'elle-même et du monde, puisque par cette faculté elle s'élève au niveau de la raison universelle, autrement dit de la première hypostase. À ce stade, l'expérience mystique et l'acte de l'intelligence empruntent un chemin similaire, sinon identique. Dans les deux cas, la vision marque le couronnement d'une quête et dans les deux cas ce couronnement s'accomplit par un retour sur soi qui est en même temps une espèce supérieure de connaissance.

¹ τῷ τοιοῦτῳ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν (*Ennéade* V, 3, 4. 4-5). Cf. *ibidem*, V, 3, 7. 1-4.

² Ce n'est donc plus la raison au sens 2°, 3° et 6° qui retient ici l'attention, mais la raison au sens 4° et 5°, c'est-à-dire l'intelligence comme faculté supérieure de l'âme et la l'Intelligence comme première hypostase, raison universelle ou intelligence divine (pour autant qu'elle est, comme nous l'avons vu, le premier acte ou acte primordial).

³ τὸν μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν (*Ennéade* V, 3, 4. 8-9).

⁴ τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκείνον γινόμενον (*Ibidem*, V, 3, 4. 9-10).

⁵ *Ibidem*, V, 3, 4. 14-17.

⁶ *Ibidem*, V, 3, 4. 17-18.

⁷ *Ibidem*, V, 3, 4. 23-26.

⁸ Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγωνός, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτὸν (V, 3, 4. 28-29).

⁹ Ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ (*Ennéade* V, 3, 4. 29-30). « Puisque vision et objet de la vision se confondent, et puisque se voir soi-même, c'est savoir » (*Ibidem*, V, 3, 7. 9-12).

C) L'ASCENDANT DIVIN

C'est donc au niveau de la contemplation que la sphère mystique et la sphère rationnelle, l'expérience et l'intelligence se croisent. La différence entre les deux, c'est qu'au niveau de la sphère rationnelle, l'âme ne connaît l'intelligible qu'à titre d'objet contemplé (θεωρούμενον) sans se connaître elle-même comme sujet de la contemplation (οὐ θεωροῦντα) ¹. Or, l'acte contemplatif n'existe pas dans l'objet contemplé, mais dans le sujet qui contemple ². Il en résulte que l'âme ne se connaît pas tout entière du moment que l'être contemplé n'est pas en même temps contemplant ³. C'est donc un autre et non pas soi-même qu'elle voit ⁴. De plus, la contemplation qui implique une altérité ne reçoit que les empreintes des objets contemplés, sans les posséder eux-mêmes, alors que l'acte contemplatif doit être identique à l'objet contemplé, et, en l'occurrence, l'intelligence à l'intelligible ⁵ : « *Sinon, il n'y aurait pas de vérité* ⁶ ; *au lieu de posséder les êtres, on ne posséderait qu'une empreinte, qui est différente des êtres* (ἕτερον τῶν ὄντων) *et qui n'est pas la vérité* » ⁷. L'altérité qui s'introduit ainsi par l'empreinte qu'elle reçoit empêche donc la coïncidence d'avoir lieu entre le sujet contemplatif et l'objet contemplé. C'est pourquoi Plotin conteste la vérité d'une telle connaissance puisque celle-ci n'est pas, selon lui, la connaissance d'une chose différente d'elle-même ⁸. Le processus par lequel l'intelligence retrouve en ses profondeurs la lumière de la vérité ne semble donc pas moins précéder l'entreprise proprement rationnelle, puisque l'identité évoquée entre le sujet contemplatif et l'objet contemplé ne peut se faire en la présence de l'altérité impliquée par la connaissance rationnelle. La pensée rationnelle porte toujours sur une différence et sur une identité ⁹, tandis que ses objets pensés sont mêmes et autres, comportant l'identité et la différence. Chacun d'eux est, certes, une raison, mais une raison multiple (ἕκαστον λόγος, πολλά ἐστι) ¹⁰. Mais lorsque l'âme contemple et qu'elle prend pour objet de contemplation la source d'où émane l'intelligence, cette raison multiple ne peut plus s'appliquer : « *Si elle veut s'appliquer à un objet un et indivisible, il n'y a plus de raison possible* » (ἡλογώθη) ¹¹. Ceci est dû au fait qu'elle ne saurait rien dire, ni même comprendre au sujet de cet indivisible ¹². Si l'objet de la contemplation était situé au niveau de l'Intelligence, la raison y aurait accès et pourrait le comprendre comme tout objet intelligible. D'autant plus que s'il n'y avait rien au delà de l'Intelligence, l'Intelligence serait elle-

¹ Ibidem, V, 3, 5. 12-13.

² Οὐ γὰρ ἦν ἐν τῷ θεωρουμένῳ τὸ θεωρεῖν (Ibidem, V, 3, 5. 11-12).

³ Ibidem, V, 3, 5. 13-15.

⁴ Ibidem, V, 3, 5. 15.

⁵ Ibidem, V, 3, 5. 21-23.

⁶ καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταυτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται (Ibidem, V, 3, 5. 23).

⁷ Ibidem, V, 3, 5. 23-25. Ce qui s'explique par l'identité établie par Plotin entre l'intelligence, l'intelligible et l'être (Ibidem, V, 3, 5. 26-27). « *C'est là le premier être* (πρώτον ὄν τοῦτο) ; *et c'est aussi la première intelligence qui possède les êtres ou plutôt qui est identique aux êtres* » (Ibidem, V, 3, 5. 27-28)

⁸ Ibidem, V, 3, 5. 25-26.

⁹ ἐν ἑτερότητι καὶ ἐν ταυτότητι (Ibidem, V, 3, 10. 24-25).

¹⁰ Ibidem, V, 3, 10. 23-29.

¹¹ Ibidem, V, 3, 10. 31.

¹² Ibidem, V, 3, 10. 31-32.

même le principe et il n'y aurait pas besoin d'aller plus loin ¹. Mais comme l'intelligence est acte, elle agit, et en agissant, elle devient multiple ². En devenant multiple, elle progresse. Si elle ne progresserait pas, son cours s'arrêterait, et, une fois arrêtée, il n'y aurait plus de pensée ³. La diversité est, en effet, une condition de la pensée ⁴. Or, de par son objet, l'âme tend à surmonter cette diversité pour rejoindre l'absolue solitude de l'absolument un. Dès lors, elle dépasse la sphère de la rationalité pour se situer à un niveau antérieur à l'intelligence. À ce niveau que Plotin affirme n'y avoir plus de pensée (νόησις), « *mais cette sorte de contact ou de toucher ineffable et inintelligent antérieur à l'intelligence, quand elle n'est pas encore née, et qu'il y a toucher sans pensée* » ⁵. Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pour quelle raison on peut qualifier ce contact d'« *inintelligent* » (άνόητος). Ce n'est pas qu'il faille abandonner l'intelligence ou abdiquer à la faculté rationnelle, mais c'est parce qu'une faculté supérieure est requise pour le type de connaissance évoquée ici. L'être pensant ne peut, quant à lui rester un être simple du moment qu'il se pense lui-même ⁶. La pensée devient donc par là un obstacle à l'intuition de l'un. Si la saisie de l'un pouvait s'effectuer sans qu'il y eut dédoublement entre le sujet contemplatif et l'objet contemplé, la raison serait le meilleur moyen pour réaliser une telle saisie. Mais comme l'un est antérieur à la raison, il faut une connaissance d'un ordre supérieur, un toucher ineffable antérieur à l'intelligence, étant donné que l'intelligence ne peut saisir par elle-même ce qui la précède. Seule l'Intelligence a besoin de se voir au moyen de la raison dont elle rayonne. L'un n'en a pas (ούδέν δείται όράσεως) ⁷ :

« *L'intelligence a besoin de se voir, ou plutôt elle a la vision d'elle-même (τò όρᾶν έαυτόν), d'abord parce qu'elle est multiple, ensuite parce qu'elle dépend d'un autre principe (puisque nécessairement sa faculté de voir est une faculté de voir ce principe, et puisque son essence consiste en une vision : car la vision doit être vision de quelque chose, sous peine d'être vaine). Il faut donc plus d'une chose pour qu'il y ait vision ; la vision doit coïncider avec l'objet visible. De plus, l'objet vu doit être multiple, et non absolument un (ούδὲ έν πάντη) ; ce qui est absolument un ne contient rien sur quoi agir, et il restera en repos dans son absolue solitude* ». ⁸

Mais comment obtenir la connaissance de cet absolument un sans recourir à la raison ? « *Un être est vil parce qu'il est sans raison, puisque la raison donne sa valeur à un être. Si sa valeur lui vient de l'intelligence, l'absence d'intelligence avilit* » ⁹. La position plotinienne est sans ambiguïté. Il serait donc absurde de prétendre accéder à la source de l'Intelligence en l'absence de l'intelligence. Ce n'est certainement pas un être inintelligent (άνόητον) ou sans raison (όλογον) qui serait capable d'un tel accès. Le toucher « *inintelligent* » (άνόητος) dont il est question dans l'expérience mystique ne peut être celui d'un « *être inintelligent* » (άνόητον) ou dépourvu de raison (όλογον), à moins de

¹ *Ennéade* V, 3, 10. 4-5.

² *Ibidem*, V, 3, 10. 19-21.

³ *Ibidem*, V, 3, 10. 21-23.

⁴ *Ibidem*, V, 3, 10. 40-41.

⁵ ἄλλὰ θίξις καὶ ὅλον ἔπαφή μόνον ἄρητος καὶ άνόητος, προνοούσα οὕτω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος (*Ibidem*, V, 3, 10. 41-43).

⁶ *Ibidem*, V, 3, 10. 44-45.

⁷ *Ibidem*, V, 3, 10. 5-6. Cf. *ibidem*, III, 8, 11. 1-10.

⁸ *Ibidem*, V, 3, 10. 16-18.

⁹ *Ibidem*, VI, 7, 9. 1-4.

confondre le sommet de l'intelligence avec le niveau ontologique le plus bas où le rayonnement de l'Intelligence ne parvient plus.

L'explication d'un tel malentendu réside dans l'incompréhension du statut de l'Intelligence par rapport à l'un. L'Intelligence elle-même ne possède rien ¹, mais reçoit l'être de l'un. Donc tout ce qu'elle est, son acte et son essence sont directement issus du principe premier dont elle émane. Le problème qui se pose est celui de la possibilité, pour l'un, de donner ce qu'il n'a pas et ce qu'il n'est pas ², puisqu'il se situe au delà de l'être et de l'intelligence ³. « *C'est qu'il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne ; en pareille matière, l'être qui donne doit être considéré comme supérieur (μείζον) à ce qu'il donne* » ⁴. À défaut d'une telle supériorité qualitative, il ne serait plus supérieur à ce qu'il donne et donc ne serait plus le principe, mais une simple hypostase. L'un primordial se situe donc au delà des êtres qui viennent après lui dans ce sens qu'il est au delà de ses dons. Un terme antérieur à l'acte est au delà de l'acte ⁵. Celui qui donne la vie a plus de prix que la vie elle-même ⁶, comme la vie est une trace (ἵχνος) de l'intelligence sans qu'elle appartienne à l'intelligence dont elle est la trace ⁷. Ce dont rayonne l'Intelligence est supérieur (κρείττον) aux êtres qui viennent de l'Intelligence, puisque celle-ci à son tour n'est que le reflet de l'un sur l'être ⁸. De même, les formes, les déterminations et les limites de l'être sont dans les êtres, sans que l'agent qui produit la forme et place les limites de l'être soit lui-même une forme ⁹. L'unité qui résulte pour tout être de ces limites consiste en l'intelligence (νοῦς) ¹⁰. La vie qui reçoit une limite devient intelligence, mais sans qu'il y ait identité entre l'intelligence universelle et les intelligences particulières ¹¹. Bien que tout soit intelligence (πάντα ὄν νόεος) au sens où l'individuel dérive de l'universel, seule l'intelligence universelle est une unité totale (εἷς ὅλως) ¹². C'est par cette unité qu'elle surplombe le particulier. « *Or, comme une vie, quelle qu'elle soit, ne cesse pas d'être vie, une intelligence ainsi particularisée ne cesse pas d'être intelligence* » ¹³. Appliqué à l'un, ce schéma montre qu'en illuminant l'Intelligence, il n'a pas à devenir lui-même intelligence ou raison. L'acte par lequel la nature intelligible émane (ῥοεῖσθαι) de l'un, comme la lumière qui émane du soleil ¹⁴, n'implique pas une altération de la nature unitaire du principe. Mais s'il lui fallait descendre au niveau de l'être, il deviendrait multiple et cesserait d'être principe, comme l'intelligence cesserait d'être intelligence si

¹ Ibidem, VI, 7, 17. 3.

² Ibidem, V, 3, 15. 2-7.

³ Τὸ δὲ ὡσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως (Ibidem, V, 3, 12. 48-49).

⁴ Ibidem, VI, 7, 17. 4-5. Cf. ibidem, III, 8, 10. 29-31 ; V, 5, 13. 17-38.

⁵ Ibidem, VI, 7, 17. 9-11.

⁶ Ibidem, VI, 7, 17. 11-12.

⁷ Ibidem, VI, 7, 17. 12-14.

⁸ Ibidem, VI, 7, 17. 8-9. L'ἐπέκεινα signifie donc, sans équivoque, la supériorité du terme premier sur ce qui en dérive. Il est *supérieur*, donc il est *au-delà*. Ce qui ne peut en aucun cas vouloir dire qu'il est *coupé* de ce qui lui est postérieur, puisque c'est de lui que celui-ci, en l'occurrence l'intelligence, tire sa cause (Ibidem, VI, 7, 16. 27-29). « *C'est que ce qui vient de lui ne doit pas être identique à lui ; supérieur non plus ; car qu'y a-t-il de supérieur à l'un (τοῦ ἑνὸς βέλτιον), qui est au delà de tout (ἐπέκεινα ὅλως) ? Donc inférieur, c'est-à-dire moins parfait (ἐνδεέστερον)* » (Ibidem, V, 3, 15. 7-9).

⁹ Ibidem, VI, 7, 17. 14-18.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 17. 25.

¹¹ Ibidem, VI, 7, 17. 25-27.

¹² Ibidem, VI, 7, 17. 30-32.

¹³ Ibidem, VI, 7, 9.28-32.

¹⁴ Ibidem, V, 3, 12. 40-41. Cf. ibidem, V, 3, 15. 4-6.

elle n'était pas universelle et comme la raison cesserait d'être raison si elle n'appartenait qu'à un seul être. L'un demeure donc au sommet de l'intelligible (ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ) et au-dessus de lui : « *il ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne* »¹. La lumière qui rayonne ainsi sur l'intelligible (ἐπὶ τοῦ νοητοῦ) reste éternellement immobile alors que l'intelligible ne cesse de se mouvoir². Mais comme ce qui se meut et se développe est multiple³ et comme il n'y a pas de pensée sans objet, cette multiplicité ne peut s'appliquer au sommet de l'intelligible. L'absolu indivisible est au delà de la connaissance comme il est au delà de l'Intelligence⁴, puisqu'il n'a pas davantage besoin de la connaissance que d'autre chose⁵. « *La connaissance est dans une nature de second rang* »⁶. L'autarcie de l'un exige qu'il n'y ait aucun besoin ni aucun désir qui le fasse agir et sortir de lui-même, sous peine de devenir second et de perdre son rang premier. « *Ce qui est absolument sans différence reste immobile par rapport à soi-même ; il n'a rien à chercher sur soi-même* »⁷. Chercher quelque chose, c'est ne pas la posséder encore. Or, l'un est à la source de tout ce qui pourrait jamais être désiré. Il ne peut donc pas chercher ce qu'il donne sans cesse éternellement. Il en va de même pour la la connaissance et la pensée. La connaissance est une espèce de désir et la pensée une quête de savoir⁸. Mais l'un n'a aucun désir et n'a rien à apprendre, puisqu'il est auto-suffisant et que son être lui appartient avant toute pensée⁹. La connaissance ne commence qu'avec l'être, c'est-à-dire avec la première hypostase, l'Intelligence :

« *Donc il y a d'abord la vie qui est une puissance universelle, puis une vision qui vient de l'Un et qui contient tous les êtres dans sa puissance, enfin l'Intelligence qui, en naissant, fait apparaître les êtres eux-mêmes. L'Intelligence siège en eux, non pas pour y trouver un fondement, mais pour être le fondement de la forme des êtres premiers grâce à la vision qu'elle a de ce qui est sans forme (ἀνείδεον)* »¹⁰.

Pour que l'âme elle-même saisisse ce qui est sans forme et ce dont l'intelligence a la vision, il faut qu'elle surplombe l'être même de l'Intelligence. D'où il résulte l'impasse qui consiste à savoir comment la raison pourrait faire retour en arrière pour rendre compte de ce qui la rend possible ? Comment penser ce qui précède l'intelligence et qui rend possible la pensée ? Le point central du système néoplatonicien, l'un, ne relève donc plus de la raison, puisqu'il en est l'origine. Proclus lui-même se rend à l'évidence du fait que l'un ne saurait être envisagé autrement qu'en tant que point de départ mystique du développement ultérieur du système¹¹. Interprétant le passage 509 b 9 de la *République* de Platon, Proclus relève la difficulté qu'il y a à concevoir le Bien comme le plus élevé

¹ *Ennéade* V, 3, 12. 41-44.

² *Ibidem*, V, 3, 12. 44-45.

³ *Ibidem*, V, 3, 10. 50-52.

⁴ Τὸ δὲ ὡς περ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως (*Ibidem*, V, 3, 12. 48-49).

⁵ *Ibidem*, V, 3, 12. 49-50. Cf. *ibidem*, III, 8, 11. 8-10.

⁶ *Ibidem*, V, 3, 12. 50-51. « *Car la connaissance est une certaine unité ; lui est simplement unité (ἓν) ; s'il était une certaine unité (τὶ ἓν), il ne serait pas l'Un en soi (οὐκ ἂν αὐτόεν). L'Un est antérieur au quelque chose (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί)* » (*Ibidem*, V, 3, 12. 51-52).

⁷ οὐδὲν ζητεῖ περὶ αὐτοῦ (*Ibidem*, V, 3, 10. 51). Cf. Armstrong, (4), p. 81.

⁸ *Ennéade* V, 3, 10. 47-50. Cf. *ibidem*, V, 6, 5. 35.

⁹ Πρὸ γὰρ τοῦ νοῆσαι ὑπάρχει ὅπερ ἔστιν ἑαυτῷ (*Ibidem*, V, 3, 10. 48-49). Cf. *ibidem*, III, 9, 9. 5-15.

¹⁰ *Ibidem*, VI, 7, 17. 32-36.

¹¹ Whittaker, (1), p. 162.

objet de science et en même temps comme au delà de l'essence et de l'être ¹. Si c'est à cet objet que mène la dialectique, il doit être connaissable, même s'il est considéré par ailleurs supérieur à l'être ². Mais Proclus admet qu'il ne saurait être connu de la même manière que l'intelligible, puisqu'il est la source de la réalité et la condition de toute connaissance ³. C'est donc par le recours à une faculté supérieure à l'intelligence qu'il pourra être saisi :

« Le Bien est donc connu par la seule intuition divinement inspirée qui est supérieure à l'intelligence, intuition que Socrate nomme ⁴ « regard lumineux de l'âme », dont il dit qu'il faut, « ayant rejeté la tête en arrière », le fixer sur le Bien au moyen de l'exclusion de tout ce qui est après lui. Car cela, Socrate l'a dit clairement, qu'il faut séparer la nature du Bien de toutes choses, et, cela fait, élever vers lui le regard lumineux de l'âme, si l'on veut voir cette nature telle qu'elle est en elle-même. On voit donc clairement par cela pour quelles sortes de connaissances le Bien n'est pas connaissable, comment cependant il est connaissable et le plus haut objet de science, et quelle est cette science la plus haute, et comment contribue à la vision du Bien la voie de la dialectique qui (...) conduit vers lui l'intellect de l'âme ». ⁵

C'est à la lumière de cet éclaircissement que la transcendance devrait être réellement comprise. Ce qui est ici maintenu, c'est la nécessité d'émanciper l'un ou le Bien de toute relation de dépendance à l'égard de l'être. Ce n'est donc pas qu'il n'existe pas, à la lettre, mais que son statut exige une faculté supérieure à la raison pour qu'il puisse être saisi ⁶. Puisqu'il est plus que l'être, le concevoir requiert une simplicité qui puisse en rendre compte sans le dénaturer dans ce qu'il a de supérieur à la raison de par son antériorité ontologique. C'est aussi dans cette supériorité qu'il faut chercher l'explication de la divination (μαντεύεται) dont il faudrait se servir selon Damascius pour permettre à l'âme d'avoir une certaine connaissance du principe situé « au-delà de tout » ⁷. À défaut de pouvoir concevoir le principe en pensée ou en lui-même, du fait qu'il est au-delà de l'être et de la pensée, l'intuition saisit dans l'intelligence l'être qui, sans être identique à l'un, vient de lui et ne s'en sépare pas ⁸. Mais rien n'indique qu'il y ait un antagonisme entre cette position mystique de l'existence du divin à la source de l'être, comme de tout être, et le rayonnement intelligible qui s'en dégage, entre l'aspiration de l'âme à l'unité de l'origine et l'intelligence qui l'illumine. Pour autant que la mystique implique la possibilité de cette connexion de l'homme au divin, quelle que soit la nature de cette connexion ou les représentations auxquelles elle serait susceptible de donner lieu, elle suppose un intermédiaire privilégié censé établir cette connexion. Dans le néoplatonisme, la place de cet intermédiaire est occupée par l'âme, le seul élément divin en l'homme ou ayant, à tout le moins, la plus grande parenté avec lui. « Les puissances de l'intelligence, en se développant, laissent toujours quelque chose en haut ; elles abandonnent quelque chose à mesure qu'elles procèdent » ⁹. De

¹ Proclus, *In Republicam*, I, 280. 10-15.

² Ibidem, I, 280. 15-20.

³ Ibidem, I, 280. 20-25.

⁴ Platon, *République*, VII, 540 a 7.

⁵ Proclus, *In Republicam*, I, 280. 27 - 281. 7.

⁶ Plotin, *Ennéade V*, 3, 14. 4-8 et 13-19.

⁷ Damascius, *De principiis*, p. 4. 13-15 Westerink. Cf. Plotin, *Ennéade V*, 3, 14. 13-17 ; V, 3, 15. 8-9.

⁸ Οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταῦτόν αὐτῷ (*Ennéade V*, 3, 12. 45-46). Cf. ibidem, VI, 9, 9. 7-8.

⁹ Ibidem, VI, 7, 9. 35-40.

même que la procession à partir de l'un s'effectue par l'intelligence qui se répand dans les âmes, de même ces dernières peuvent retrouver l'un en se retournant à la source méconnue de l'être.

Nous avons donc montré que, de par son objet, l'expérience mystique échappait au discours, à la pensée et au raisonnement, parce qu'étant simple et sans aucun besoin, l'un n'a pas besoin de pensée. De plus, il n'y a plus du tout de raisonnement à son niveau, le raisonnement n'étant utile que chez les êtres qui sont au-dessous de ceux qui ne raisonnent pas, et cela parce que ces êtres manquent d'une faculté supérieure au raisonnement. Enfin, comme il n'est pas possible de raisonner dans l'éternel, il n'y a pas là-bas d'être raisonnable, mais, le cas échéant, un être plus que raisonnable. Si l'âme arrive à ce niveau, le raisonnement, le discours et la pensée n'ont plus aucune valeur. La mystique dépasse en cela la raison, mais sans la contrarier. C'était le point **A**).

Nous avons ensuite vu que la possibilité de l'expérience mystique non seulement n'évacuait pas l'intelligence, mais la requérait même pour atteindre son but. S'il y a une double connaissance de soi-même, l'une par la pensée discursive de l'âme, une autre par la conformité à l'intelligence, par cette deuxième on se connaît non plus comme homme mais comme un être tout à fait différent de l'homme puisqu'elle élève l'âme jusqu'à la vérité. Or, comme la vérité ultime de la réalité n'est autre que l'un mystique, l'intelligence est le moyen privilégié y donnant l'accès. C'était le point **B**).

Et pour finir, nous avons explicité le sens d'un principe qui se situe au delà de l'être et de l'intelligence. C'est par sa supériorité par rapport à l'intelligence que l'un ne possède pas ce qu'il donne, et non par défaut. L'un primordial se situe donc au delà des êtres qui viennent après lui dans ce sens qu'il est antérieur à l'acte et au delà de l'acte. L'un demeure donc au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui, comme l'Intelligence est supérieure aux êtres qui viennent de l'Intelligence. L'autarcie de l'un exige qu'il n'y ait aucun besoin ni aucun désir qui le fasse agir et sortir de lui-même. Chercher quelque chose révèle un manque. Or, l'un est à la source de tout ce qui pourrait jamais être désiré. Il ne peut pas chercher ce qu'il donne. Il en va ainsi pour la connaissance et la pensée. La connaissance est une espèce de désir et la pensée une quête de savoir. Mais l'être de l'un lui appartient avant toute pensée. Sa transcendance ne le place pas en dehors de l'être, mais à sa source. L'union mystique n'implique donc pas une négation de l'être, mais son dépassement, ce qui revient à un retour à l'unité absolue, antérieure à l'intelligence. C'était le point **C**).

3.

LA CATHARSIS

« Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses. »¹

La fonction protreptique de la philosophie comme chemin conduisant à la sagesse implique l'exercice de cette faculté supérieure de l'âme qu'est l'intelligence, comme la noblesse de l'homme consiste dans la conformité à cette l'intelligence², conformité qui revient soit à l'exercer, soit à la voir et sentir sa présence en nous³ : « Nous nous connaissons alors nous-mêmes, puisque nous savons que, par cette vision, nous apprenons tout le reste »⁴. Cette connaissance de soi-même à travers l'intelligence s'effectue soit par la pensée discursive de l'âme⁵, soit par son dépassement. Mais par ce dépassement de la pensée discursive, nous devenons intelligence pure⁶ et nous ne nous connaissons plus comme un homme, mais « comme un être tout à fait différent de l'homme (ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον) qui s'est élevé jusqu'en haut (εἰς τὸ ἄνω), en emportant seulement la partie supérieure de l'âme »⁷. Il s'agit d'une illumination (ἐπιλαμπρῆν) qui donne à l'âme une vie dégagée de la vie génératrice par un surcroît de limpidité⁸ : « elle fait que l'âme se retourne vers soi (ἐπέστρεψε), et elle l'empêche de se dissiper (οὐκ εἴασεν) ; elle lui fait aimer l'éclat qui est dans l'intelligence »⁹. Cette illumination se traduit par une participation au Bien dont les deux manières reviennent pour tout être soit à diriger son activité vers lui, soit à devenir semblable à lui¹⁰. Pour ce faire, c'est la vertu qui remplit cette fonction protreptique d'accès à la sagesse et à l'éclat de l'intelligence dont elle est le reflet dans l'âme¹¹. Mais il y a un échelonnement des vertus dont la montée s'effectue des plus ordinaires, telle la tempérance ou le courage, jusqu'aux plus exceptionnelles, comme la ressemblance à Dieu. Le problème que pose une telle perspective au rapport entre la raison et la mystique est d'abord celui de la possibilité, pour l'homme, d'un degré de pureté tel que celui auquel aspire l'âme dans son for intérieur, et ensuite des implications pour la raison d'une expérience telle que la vision suprême du divin et l'identification à lui par la pureté obtenue au sommet de l'union contemplative. En d'autres termes, en admettant la possibilité d'une purification telle que celle décrite par Plotin, qu'advient-il de l'intelligence au moment où l'âme contemple la beauté en soi ?

¹ Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο ; Ἔφελε πάντα. (Ennéade V, 3, 17. 37-38). Cf. ibidem IV, 3, 32. 15-23 ; V, 5, 13. 11-13.

² Ibidem, V, 3, 4. 1 ; VI, 9, 4. Cf. Barbanti, p. 199.

³ Ibidem, V, 3, 4. 2-4.

⁴ τῷ τοιοῦτῷ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν (Ibidem, V, 3, 4. 4-5). Cf. ibidem, V, 3, 7. 1-4.

⁵ Ibidem, V, 3, 4. 8-9.

⁶ Ibidem, V, 3, 4. 9-10.

⁷ Ibidem, V, 3, 4. 10-14.

⁸ Ibidem, V, 3, 8. 29-30.

⁹ Ibidem, V, 3, 8. 30-32.

¹⁰ Ibidem, I, 7, 1. 11-13.

¹¹ Jamblique, *De Mysteriis*, II, 5, Des Places p. 85-86.

Il y a sans nul doute ici une place pour une initiation d'ordre religieux, qui implique la destinée de l'âme, puisque c'est de la purification de l'âme qu'il est question. Mais à cette partie de la mystique entendue au sens C., s'ajoute un enseignement hermétique ayant pour objet le sacré (B.), un enseignement qu'on peut qualifier de sacré, compte tenu de son objet (E.), la doctrine d'un monde intelligible et divin auquel l'âme aspire (F.), l'expérience mystique de type plotinien (H.) et même l'origine radicale et la finalité ultime de la pensée dialectique (G.). Si l'âme est le sujet du dépouillement mystique ¹ et si la purification conduit l'âme à devenir semblable à l'être divin, il faut se demander ce qu'advient de la raison au sens de discours (2°), de pensée (3°), d'intelligence (4°) et de capacité de raisonnement (6°), là où l'âme s'est dépouillée de tout ce qui l'encombre ici-bas. Si « tout retrancher » ², c'est d'abord retrancher tout ce qui fait obstacle à la vertu, puis tout ce qui n'est pas elle et enfin tout ce qui empêche encore la vision claire et limpide de l'âme par elle-même, il n'en reste pas moins qu'au sommet de la contemplation, le degré de pureté atteint par l'âme semble la délivrer même de l'intelligence (de la raison au sens 4°), puisque, de par l'identification à un objet tel que l'un, ou le Bien, ou le Beau en soi, l'exercice d'une telle faculté s'avère désuet. Ce qu'il faut considérer, ce n'est pourtant pas tant la nature d'un tel dépassement que son sens pour la valeur de l'intelligence. S'agit-il d'un abandon de la raison ? Faudrait-il voir dans l'illumination directe de l'âme par le Bien un renoncement à la faculté rationnelle ? Si tel n'est pas le cas, alors pourquoi estimer, comme tant d'érudits l'ont fait pendant si longtemps, que le degré ultime de la purification mystique impliquait un tel reniement inavouable de la raison au profit d'une existence désormais affranchie des exigences de la rationalité ? Nous voulons donc montrer dans ce chapitre : **A)** que la purification mystique ne diverge pas de l'enseignement rationnel de l'exercice des vertus pour le perfectionnement moral de l'homme et que la séparation de l'âme et du corps prônée en vue de la purification n'est nullement une exhortation à la mort (qui serait contraire au rationalisme) ; **B)** que le dépouillement de l'âme n'implique pas le déni de l'intelligence, mais son accomplissement, et ce, au moyen de l'intelligence elle-même, c'est-à-dire de la raison ; et **C)** que l'illumination de l'âme et la vision de l'un marquent l'achèvement de la recherche propre de la raison humaine, au sens de la mystique entendue comme cheminement conduisant à ce qui est à la fois l'origine et la finalité ultime de la pensée, selon le sens (G.) de Damascius.

Cela étant dit, le rôle éminent de la raison dans la purification de l'âme est indéniable dans toute l'école néoplatonicienne. Or, comme la purification conduit l'âme à l'acquisition de toutes les vertus ³, elle rend donc la philosophie indispensable à l'ascension vers l'étape finale de la vision intuitive, point culminant de la démarche mystique ⁴. L'effort rationnel reste donc une étape nécessaire pour la réussite de la *catharsis* ⁵, ce qui fait de l'exercice de l'intelligence une condition *sine qua non* et de la vertu le moyen d'affranchissement des passions qui asservissent l'âme ⁶.

¹ Dépouillement qu'on peut appeler *mystique*, puisque la visée de l'âme est l'union au divin à travers la contemplation et qu'il conduit à ce qui fait l'objet de la quête mystique.

² *Ennéade V*, 3, 17. 37-38. Ce qui représente un « *grand passage mystique* », selon Armstrong, (3), p. 196.

³ *Ibidem*, I, 2, 7. 8-10.

⁴ *Ibidem*, I, 6, 9. 25-34. Cf. Wallis, p. 3. « *Il faut se jeter dans la vertu comme en un sanctuaire inviolable pour n'être en proie à aucune démesure indigne de l'âme* » (Jamblique, *Protreptique*, 2, p. 42. 9-10). Cf. Trouillard, (3), p. 53.

⁵ « *Et les biens que commandent les peines liées à la vertu, prions-le [Dieu] qu'ils nous viennent après les peines* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 12, p. 112. 18-20). Cf. Hancock, p. 179 ; Joly, p. 136.

⁶ Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 13-14. Jamblique, *Protreptique*, Sommaire, 15 & 16, p. 38. 5-15 Des Places.

Rien de plus banal, en apparence, que de considérer l'exercice des vertus comme une purification de l'âme et celle-ci comme un affranchissement des passions. Ce qui l'est moins, c'est la visée ultime d'une telle purification et sa motivation réelle. Ce n'est pas un hasard si l'idée que le bonheur humain soit conditionné par l'accès de l'âme au divin remonte à Platon ¹. De même, pour Plotin, l'homme véritablement malheureux n'est pas celui qui ne dispose pas du pouvoir, des magistratures, de la royauté ou qui ne jouit pas des beaux corps ², mais « celui qui ne rencontre pas le Beau, et lui seul » ³. Or, comme l'idée de bonheur est indissociable de la vision du Bien et comme la beauté est la lumière dont le Bien resplendit dans l'âme, le bonheur, même dans sa forme la plus auguste de la félicité, devient lui-même à son tour indissociable de la vision de la beauté en soi :

« Ici s'impose à l'âme la plus grande et la suprême lutte pour laquelle elle donne tout son effort, afin de ne pas être sans part à la meilleure des visions (τῆς ἀρίστης θέας) ; si elle y arrive, elle est heureuse (μακάριος) grâce à cette vision du bonheur (μακαρίαν τεθεαμένος) ; celui qui ne la rencontre pas est le vrai malheureux » ⁴.

Pour un esprit moderne, l'interdépendance entre la vision de l'un, l'exercice des vertus et le bonheur de l'homme, n'est pas d'ores-et-déjà évidente. En revanche, pour un disciple de Socrate, comme Platon l'a été, et pour les héritiers de la tradition platonicienne, le bonheur humain passe par l'amitié divine ⁵. Or, selon Socrate, il n'y a nulle part un meilleur stimulant pour l'exercice de la vertu, et donc pour le bonheur auquel celle-ci conduit, que l'amour ⁶. C'est parce que, pour voir la beauté en soi, il faut d'abord se rendre soi-même digne d'une telle vision. Et pour s'en rendre digne, la purification de l'âme est indispensable. Si la purification se traduit dans le néoplatonisme d'abord par l'exercice des vertus, elle n'est donc en fait qu'une manière de rendre l'âme apte à l'accueil divin et à l'union mystique ⁷. Or, comme l'approche du divin exige une similitude par rapport à l'objet

¹ « Toutes ces choses qui étaient nées de la sorte, par l'action de la nécessité, l'artisan de la suprême beauté et du meilleur (τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου) les a prises comme accessoires pour la production de ce qui naît, afin de mettre au jour le Dieu qui se suffit et qui est le plus parfait, [le Monde]. Il a utilisé comme auxiliaires les causes qui existaient en elles, mais c'est lui-même (αὐτός) qui a combiné dans tout ce qui est né, le bien. C'est pourquoi il faut distinguer deux espèces de causes, la nécessaire et la divine. Et c'est la cause divine (τὸ θεῖον) qu'il faut chercher partout, afin d'acquérir une vie heureuse, pour autant que le comporte notre nature. Quant à la cause nécessaire, il faut la rechercher seulement en vue de celle-là, sans laquelle, nous devons bien le concevoir, nous ne pouvons comprendre ces biens vers lesquels tend notre désir, ni les saisir, ni y avoir part de nulle autre façon » (Timée, 68 e 1 - 69 a 5 ; trad. Rivaud).

² Ennéade I, 6, 7. 34-36. Cf. Platon, Banquet, 172 c 7 - 173 a 3, 173 c 2 - d 2.

³ ἀλλ' ὁ τοῦτου καὶ μόνου (Ennéade I, 6, 7. 36). « Pour l'obtenir, il faut laisser là les royaumes et la domination de la terre entière, de la mer et du ciel, si, grâce à cet abandon et à ce mépris (εἰ καταλιπὼν καὶ ὑπεριδὼν), on peut se tourner vers lui pour le voir (εἰς ἐκεῖνο στραφείν ἴδου) » (Ibidem, I, 6, 7. 36-39).

⁴ Ennéade I, 6, 7. 30-34. « Car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle, en passant, comme par un échelon d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue, et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi » (Platon, Banquet, 211 c 1 - 9). Cf. ibidem, 211 a 2 - b 3.

⁵ Selon la conclusion de l'initiation parfaite décrite dans le Banquet : « N'est-ce pas à celui qui enfante la vertu réelle et qui la nourrit, qu'il appartient de devenir cher à la divinité (θεοφιλεῖ γενέσθαι), et, s'il y a homme au monde capable de s'immortaliser, n'est-ce pas à celui dont je parle qu'en reviendra le privilège ? » (Banquet, 212 a 2-8).

⁶ Ibidem, 212 b 1-8. Cf. Porphyre, Ad Marcellam, 14, p. 113. 23-25 ; Jamblique, De Mysteriis, I, 12, 42. 7, p. 63.

⁷ « Tu honoreras Dieu de la plus excellente manière en lui assimilant ton esprit ; or l'assimilation ne s'opérera que par la seule vertu, car seule la vertu tire l'âme vers l'être qui lui est connaturel. Et après Dieu rien d'autre n'est grand que la vertu » (Porphyre, Ad Marcellam, 16, p. 115. 10-11). Cf. Jamblique, De Mysteriis, I, 12, 41. 18 - 42. 5, p. 62-63 ; Plotin, VI, 7, 34. 10-11.

convoité et comme le divin est beau, l'attachement aux passions empêche cette approche ¹. Comme l'âme est l'unique support où Dieu puisse projeter son image et comme le divin ne peut se refléter dans un miroir obscurci par le vice, la *catharsis* de l'âme acquiert une importance considérable ². Puisque l'union mystique est conditionnée par le degré de pureté de l'âme et que cette pureté ne s'acquiert qu'au bout d'une longue ascèse, la capacité de l'homme d'endurer cette ascèse devient la condition de la vision suprême qui marque l'acmé de l'union mystique. Platon ne disait pas autre chose par la bouche de l'Étrangère de Mantinée :

« Penses-tu que ce soit une vie banale que celle d'un homme qui, élevant ses regards là-haut, contemple la beauté avec l'organe approprié et vit dans son commerce ? Ne croies-tu pas, ajouta-t-elle, qu'en voyant ainsi le Beau par l'organe par lequel il est visible, il sera le seul qui puisse engendrer, non des fantômes de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables, puisqu'il saisit la vérité ? » ³.

L'attachement à la voie de la vertu serait ainsi simplement l'illustration d'une vie qui conduit à la vision du Beau et d'une vision qui éclaire en échange la vie elle-même. Le rôle de la vertu, qui est de conduire les instincts primitifs dans la nature humaine à « *une forme meilleure et plus belle que chez le vulgaire* » ⁴, ne s'arrête donc pas à la purification des passions qui enchaînent l'âme au corps ⁵. Cette purification elle-même conduit à l'éloignement de la région inférieure dans laquelle l'âme se trouve immergée de par son lien au corps et à la sortie du brouillard dans lequel la lumière dont elle rayonne est obscurcie ⁶. L'affranchissement de l'âme n'est pas seulement synonyme d'une libération des passions, mais tout autant la condition pour son réveil à la vision de la source méconnue de son existence. L'intelligence, qui est une image du Bien ⁷, oriente vers elle la vie qui est dans l'âme, cette vie qui est une image de ce qui est dans le Bien et qui la fait vivre ⁸. Le chemin rationnel, par lequel l'intelligence fait retour sur elle-même pour parvenir à la source d'où elle jaillit, répond donc lui-même à une intuition mystique déterminant le premier élan de l'âme et le confirmant à la fin comme la clé de voûte de son propre parcours. N'est-ce pas avec un semblable but en perspective que Diotime était à même d'estimer la valeur de toute existence humaine, si l'on se fie, à tout le moins, à son aveu du *Banquet* ? « *Si la vie vaut jamais la peine d'être vécue, cher Socrate, dit l'Étrangère de Mantinée, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté en soi* » ⁹.

¹ Puisque « *le semblable ne s'unit qu'au semblable* (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον) » (*Ennéade* VI, 9, 11. 32).

² Puisque le vice est la maladie de l'âme (ψυχῆς δὲ νόσημα κακία), et les passions la cause des maladies (Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 15-18). Cf. ibidem, 13, p. 113. 6-9 ; Plotin, *Ennéade*, III, 6, 5 ; Jamblique, *De Mysteriis*, 11, p. 40. 9-15.

³ Platon, *Banquet*, 211 e 4 - 212 a 5. Cf. ibidem, 217 e 6 - 218 b 4.

⁴ *Ennéade* I, 4, 8. 20-22.

⁵ Ibidem, III, 6, 5. 1-13. « *La purification consiste à isoler l'âme, à ne pas la laisser s'unir à d'autres choses ; qu'elle ne les regarde pas ; qu'elle n'ait pas non plus d'opinions étrangères à sa nature, qu'il s'agisse d'une opinion quelconque ou de ces opinions qu'on appelle passions, comme il a été dit ; qu'elle ne regarde pas ces fantômes pour en produire les passions* » (Ibidem, III, 6, 5. 16-20).

⁶ Ibidem, III, 6, 5. 20-23.

⁷ Ibidem, V, 3, 16. 40-42.

⁸ Ibidem, V, 3, 16. 39-40. Cf. ibidem, V, 9, 2. 16-28.

⁹ Θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν. « *Si tu la vois jamais, que te sembleront auprès d'elle l'or, la parure, les beaux enfants, les jeunes gens dont la vue te trouble aujourd'hui, toi et bien d'autres, à ce point que, pour voir vos bien-aimés et vivre avec eux sans les quitter, si c'était possible, vous consentiriez à vous priver de boire et de manger, sans autre désir que de les regarder et de rester à leurs côtés* » (Platon, *Banquet*, 211 d 1-8). Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 23. 14-40.

A) L'ASCÈSE DU CORPS : la purification de l'intelligence

Platon déjà considérait toutes les vertus comme étant autant de purifications (καθάρσεις)¹, un moyen efficace d'enlever les entraves du corps qui empêchent l'exercice de l'activité supérieure de l'âme, la contemplation². Chez Plotin, les vertus suivent l'une l'autre dans l'âme, comme autant d'exemplaires des vertus de l'Intelligence³. Ainsi, là-bas (ἐκεῖ), où est située l'Intelligence, la science et la sagesse se traduisent par la pensée (ἡ νόησις), la tempérance, par un rapport à elle-même, la justice, par la réalisation de l'activité qui lui est propre (τὸ οἰκείον), et le courage, par l'intégrité et la persistance dans un état de pureté⁴. Transposées au niveau de l'âme, toutes ces vertus, notamment la sagesse et la prudence, sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire des vertus, par la vision de l'Intelligence qu'elles reflètent dans l'âme qui en reçoit le rayonnement⁵. « *Grâce à la purification (τῇ καθάρσει) – puisque toutes les vertus sont des purifications impliquant un état de pureté –, l'âme a toutes les vertus ; sinon, aucune d'elles n'atteindrait la perfection (ἢ οὐδὲ μία τελεία)* »⁶. Or, comme par ailleurs tous les êtres ont en eux une puissance apparentée au principe qui est à la source de l'Intelligence, lorsque cette puissance retrouve l'état primordial qui était le sien avant son attachement à un être, ces mêmes êtres retrouvent aussi la capacité de voir (ἰδεῖν) la source de l'Intelligence qui illumine alors toute âme lorsqu'elle s'en approche⁷. Mais les êtres sont retenus, dans la montée vers l'intelligible, par un poids qui fait obstacle à la contemplation⁸. Ce poids est la partie de nous-mêmes qui est retenue par le corps, semblable aux pieds qui plongent dans l'eau, tandis que le reste du corps se maintient au-dessus⁹. Or, il est impossible qu'on puisse monter vers l'intelligible si on emporte avec soi ce qui nous sépare de lui, en l'occurrence le corps¹⁰. Si, par contre, nous arrivons à nous élever au-dessus du corps (τοῦ σώματος ὑπεράραντες) par la partie de nous-mêmes qui ne baigne pas en lui (τῷ δὴ μὴ βαπτισθέντι), nous nous rattachons alors par notre propre centre, c'est-à-dire par l'âme, au centre universel, à l'Intelligence¹¹. Et si jamais il y a de félicité pour l'âme à l'horizon de son existence, c'est lorsqu'elle commence à s'affranchir des choses d'ici-bas¹², c'est-à-dire de tout ce qui empêche l'âme de monter vers l'Intelligence.

¹ *Ennéade* I, 2, 3. 6-8. Platon, *Phédon*, 65 c 1 - 67 d 8.

² *Ibidem*, VI, 9, 10. 2-3. En effet, « la partie de nous-mêmes qui voit (τὸ ἑωρακὸς), n'est pas celle qui est entravée par cet obstacle » (*Ibidem*, VI, 9, 10. 4).

³ *Ibidem*, I, 2, 7. 1-3.

⁴ *Ibidem*, I, 2, 7. 3-6. Cf. Porphyre, *Sentenze*, XXXIX. 25-29, p. 106 Della Rosa.

⁵ Plotin, *Ennéade* I, 2, 7. 6-7. Mais, à la différence de l'Intelligence, l'âme n'est point elle-même ses propres vertus, puisqu'elles ne sont que des reflets de l'archétype (*Ibidem*, I, 2, 7. 8).

⁶ *Ibidem*, I, 2, 7. 8-10. « Celui qui a les vertus sous cette forme supérieure possède nécessairement en puissance les vertus sous leur forme inférieure ; mais celui qui possède celles-ci n'a pas nécessairement celles-là » (*Ibidem*, I, 2, 7. 10-12).

⁷ *Ibidem*, VI, 9, 4. 27-29. Cf. *ibidem*, IV, 7, 10. 7-11.

⁸ *Ibidem*, VI, 9, 4. 20-22. « Car lui, il n'est absent de rien, et il est absent de tout ; présent, il n'est pas présent sauf à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à s'y ajouter et à entrer en contact avec lui grâce à la ressemblance entre eux et lui » (*Ibidem*, VI, 9, 4. 24-27). Cf. *ibidem*, IV, 7, 10. 11-13.

⁹ *Ibidem*, VI, 9, 8.16-18. Or donc qu'il n'est pas au niveau intelligible, le corps, et tout ce qui lui appartient, reste en dehors (ἔξω) de cette sphère intelligible et ne peut recevoir lui-même la lumière de l'Intelligence (*Ibidem*, VI, 9, 4. 30-31).

¹⁰ *Ibidem*, VI, 9, 4. 22-23.

¹¹ « ...et nous avons en lui notre repos (ἀναπαύομενοι) » (*Ibidem*, VI, 9, 8. 18-22). Cf. *ibidem*, III, 8, 8. 36-42.

¹² ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε (*Ibidem*, VI, 9, 11. 48-49). Cf. Porphyre, *Sentenze*, XXXIX. 15-16, p. 104 Della Rosa.

La laideur d'une âme est l'une de ces choses qui la retiennent ici-bas et l'empêche de monter vers l'Intelligence ¹. L'âme laide est tout d'abord accablée sous le poids de ses propres faiblesses. « *Craintive par lâcheté, envieuse par mesquinerie, intempérante et injuste* », elle est pleine d'une foule de désirs qui la jettent perpétuellement dans le trouble. S'il lui arrive de penser (φρονεῖ), elle est rivée à des objets mortels et bas ² : « *toujours oblique (σκολιὰ), inclinée aux plaisirs impurs, vivant de la vie des passions corporelles, elle trouve son plaisir dans la laideur* » ³. Cette laideur est, selon Plotin, un mal acquis qui souille l'âme et la rend impure (ἀκάθαρτον) en y mélangeant le mal et en la rendant par là-même comme étrangère à elle-même, à sa propre nature ⁴ : « *De sorte que sa vie et ses sensations ont perdu leur pureté ; elle mène une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée en partie de mort (τῷ θανάτῳ κεκραμένην) ; elle ne voit plus ce qu'une âme doit voir* » ⁵. L'état où se trouve une telle âme est donc tel que la contemplation en devient impossible :

« *C'est comme si un homme plongé dans la boue d'un borbier (βόρβορον) ne montrait plus la beauté qu'il possédait, et comme si on ne voyait de lui que la boue dont il est enduit ; la laideur est survenue en lui par l'addition d'un élément étranger (τοῦ ἄλλοτριού), et s'il doit redevenir beau, c'est un travail pour lui de se laver et de se nettoyer pour être ce qu'il était* » ⁶.

Or, la laideur d'une telle âme vient du penchant qu'elle manifeste à l'égard du corps et de la matière ⁷ qui contribuent à la souiller en la faisant patauger dans le borbier de désirs incontrôlés. La purification consiste dès lors à isoler dans un premier temps l'âme des désirs qui lui viennent du corps, pour l'affranchir des passions et de ce que celles-ci contiennent de matériel, comme lorsqu'on enlève la terre de l'or pour le garder pur de ce qui le recouvrait et le cachait au regard. De même que l'or est beau quand on l'isole des autres matières et qu'il est seul avec lui-même (αὐτῷ συνὼν μόνῳ), de la même manière l'âme, « *en restant toute seule, dépose toute la laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle (τῆς ἐτέρας φύσεως)* » ⁸. Cette opération se révèle d'autant plus aisée qu'elle est facilitée par la propre nature intrinsèque de l'âme qui refuse d'aller jusqu'au néant absolu ⁹, c'est-à-dire à se laisser entraîner par les passions jusqu'à la matière, au point où elle cesserait d'exister, ayant perdu tout éclat de l'Intelligence et toute trace du Bien.

¹ *Ennéade* I, 6, 5. 22-25.

² θνητὰ καὶ ταπεινά (Ibidem, I, 6, 5. 25-29). Cf. ibidem, III, 3, 2. 16-22 ; IV, 7, 10. 16-19.

³ Ibidem, I, 6, 5. 29-31. « *Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des objets sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur (πρὸς τὸ χεῖρον)* » (Ibidem, I, 6, 5. 39-43).

⁴ Ibidem, I, 6, 5. 31-34. « *Il ne lui est plus permis de rester en elle-même (ἐν αὐτῇ μένειν), parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure (πρὸς τὸ ἕξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκοτεινόν)* » (Ibidem, I, 6, 5. 37-39).

⁵ οὐκέτι μὲν ὀρῶσαν ἃ δεῖ ψυχὴν ὀρᾶν (Ibidem, I, 6, 5. 34-37). Cf. Ibidem, VI, 7, 29. 30-31.

⁶ Ibidem, I, 6, 5. 43-48. « *La laideur, pour l'âme, c'est de n'être ni propre ni pure (μὴ καθαρᾷ μηδὲ εἰλωρικεῖ εἶναι), de même que pour l'or, c'est d'être plein de terre : si on enlève cette terre, l'or reste* » (Ibidem, I, 6, 5. 50-51). « *C'est pourquoi les Mystères (αἱ τελεταὶ) disent à mots couverts (αἰνίττονται) que l'être non purifié, même dans l'Hadès, sera placé dans un borbier (ἐν βόρβορῳ), parce que l'être impur aime les borbiers, à cause de ses vices, comme s'y complaisent les porcs, dont le corps est impur* » (Ibidem, I, 6, 6. 3-5). Cf. ibidem, VI, 7, 31. 25-27 ; Porphyre, *Sentenze*, XXXVII. 1-31, p. 92-94 Della Rosa ; Platon, *République*, VII, 533 d 2-4 ; Schaerer, p. 192.

⁷ Plotin, *Ennéade* I, 6, 5. 48-50.

⁸ Ibidem, I, 6, 5. 51-58. Cf. ibidem, V, 8, 3. 13-16. Cf. Porphyre, *Sentenze*, XXXIX. 37-39, p. 106 Della Rosa.

⁹ οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἕξει ἡ ψυχῆς φύσις (Plotin, *Ennéade* VI, 9, 11. 35-36). Même « *quand elle descend, elle va jusqu'au mal, qui est un non-être (μὴ ὄν), mais non l'absolu non-être (τὸ παντελὲς μὴ ὄν)* » (Ibidem, VI, 9, 11. 36-38).

Or, l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, « *qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge en accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu si cet accord n'a pas lieu* »¹. Le lien de dépendance qui l'enchaîne au corps marque pour l'âme le degré d'asservissement à l'égard de ce qui lui est inférieur. À l'opposé de cette dépendance, l'exercice non-entravé de la pensée et des vertus marque l'émancipation de l'âme des liens corporels qui l'attachent à la matière. Ainsi, la prudence manifeste-t-elle l'autonomie de l'âme, la tempérance le refus de la complicité avec ce qui l'obscurcit et l'enlaidit, le courage la disparition de la crainte au sujet de la mort — puisque celle-ci n'est plus qu'un détachement définitif du corps —, et la justice le règne incontesté de la raison et de l'intelligence dans toutes les affaires qui regardent l'âme². Si l'homme déchoit de la contemplation, il peut toujours raviver la vertu qui est en lui, en retrouvant l'autonomie de l'intelligence par l'intermédiaire de la vertu et en saisissant la puissance de la raison qui émane d'elle et se traduit dans l'exercice conscient des vertus³. Mais la lumière de l'âme, qui s'est mélangée à la substance des corps, a besoin d'un surcroît de lumière venue d'ailleurs pour rendre visible ce qui a été obscurci. Il faut donc une lumière supérieure (χρείττονος) pour qu'elle redevienne visible à elle-même et aux autres. Et cette lumière, c'est de l'Intelligence qu'elle la reçoit⁴. C'est par là qu'elle retrouve les archétypes primordiaux qui font d'elle l'âme de tel ou tel et déterminent son action dans le monde.

Selon une gradation descendante, il y a ainsi trois types de modèles pour l'homme : l'homme qui est dans l'intelligence, le premier, qui en illumine un second, lequel à son tour en illumine un troisième. Mais, à la différence du premier, qui ne contient rien du second et du troisième, le troisième homme les contient tous à des degrés divers. Quand la vie de rang inférieur, propre au troisième homme, se détache du corps, elle acquiert le caractère du second homme et la vie s'élève d'un degré à un niveau supérieur. « *Tantôt nous agissons selon le dernier de ces hommes ; tantôt notre acte vient du précédent ; tantôt il vient de l'homme supérieur ; et chacun de nous est celui de ces trois hommes selon lequel il agit* »⁵. Si la raison d'un homme (λόγος ἀνθρώπου) peut toutefois tomber dans un corps de bête⁶, c'est parce que l'âme peut agir différemment dans des temps différents :

« Tant qu'elle est pure (καθαρά), avant de devenir mauvaise (πρὶν κακυνθῆναι), elle veut être homme et elle est homme : cela vaut mieux pour elle et elle fait ce qui vaut le mieux ; mais, avant l'homme, elle forme des démons (δαίμονας)⁷, qui sont de l'espèce de l'homme de second rang ; et, encore au-dessus de cette espèce, il y a l'homme du premier rang qui est un démon supérieur ou plutôt un dieu (θεός) »⁸.

¹ Ibidem, I, 2, 3. 11-15.

² Ibidem, I, 2, 3. 15-19. « *Car suivant un vieux discours (ὁ παλαιὸς λόγος), la tempérance, le courage, toute vertu et la prudence elle-même sont des purifications (κάθαρσις)* » (Ibidem, I, 6, 6. 1-3). Cf. ibidem, I, 6, 6. 8-11.

³ Ibidem, VI, 9, 11. 45-48. Cf. ibidem, IV, 8, 7. 11-14.

⁴ Ibidem, VI, 7, 21. 13-17.

⁵ Ibidem, VI, 7, 6. 11-18. Cf. ibidem, III, 3, 2. 6-11.

⁶ Ibidem, VI, 7, 6. 18-23. « *Lorsque l'âme qui se rattachait aux régions supérieures lorsqu'elle était homme suit le choix que l'âme inférieure a fait d'un corps de bête, elle fournit alors la raison de l'animal ; elle possède en effet cette raison ; mais c'est là un acte inférieur (χρεῖων)* » (Ibidem, VI, 7, 6. 33-36).

⁷ « *J'appelle démon une image de Dieu qui se rattache à Dieu comme l'homme du second rang se rattache à l'homme du premier rang. Je dis : à l'homme du premier rang et non pas à Dieu ; car cet homme diffère de Dieu, parce qu'il y a une différence entre les âmes, même si elles sont du même rang* » (Ibidem, VI, 7, 6. 28-31). Cf. ibidem, VI, 7, 6. 32-33.

⁸ Ibidem, VI, 7, 6. 24-28. Cf. ibidem, III, 3, 2. 15 ; Porphyre, *Vie de Plotin*, 10. 15-25 ; *Sentenze*, XXXIX. 90-94, p. 110.

Le rôle des vertus se révèle en cela propre à faire accéder l'homme, d'une condition inférieure, à un rang supérieur. Ainsi, la véritable tempérance consiste-t-elle à refuser de s'unir aux plaisirs du corps et à les fuir (φεύγειν), pour autant qu'ils alourdissent l'âme, sont impurs (οὐ καθαρὰς) et maintiennent l'âme à un niveau inférieur d'existence¹. Si toutefois l'âme choisit de se façonner pour y vivre un corps de bête, « *parce qu'elle est dépravée et dégradée, elle n'est pas en principe destinée à produire un bœuf ou un cheval* »². Ce qui détermine son choix, c'est la confusion qui règne au plus bas degré d'existence et l'obscurité qui ternit l'éclat du Bien. Ignorant cette nature première, l'âme succombe aux attraits fallacieux qui ne font miroiter à ses yeux que l'ombre lointaine et le reflet effacé du Bien. Or, bien qu'il est présent à différents degrés dans tous les êtres, le plus souvent ces derniers l'ignorent³ : « *Ils fuient loin de lui, ou plutôt loin d'eux-mêmes* »⁴. Mais cette fuite loin du Bien tient autant à l'ignorance où les êtres sont de la nature du Bien véritable qu'à l'état de dégradation morale où ils se trouvent par le choix qu'ils ont fait d'une vie inférieure. Or, la capacité de voir le Bien est d'autant diminuée que le regard se trouve obscurci par ce qui en éloigne. Si l'homme donc « *vient à contempler avec les chassies du vice sans être nettoyé* (οὐ κεκαθαυμένος), *ou s'il est faible, il a trop peu d'énergie pour voir les objets très brillants, et il ne voit rien* (οὐδὲν βλέπει), *même si on le met en présence d'un objet qui peut être vu* »⁵. Car il faut que l'œil se rende semblable à l'objet qu'il s'apprête à voir pour qu'il puisse recevoir sa clarté⁶. Pour contempler (θεάσασθαι) le divin ou le Beau, tout être doit d'abord devenir lui-même divin et beau⁷. Or, cela exige une parenté étroite avec ce qui rend belle la beauté elle-même et ce qui définit la divinité du divin. Un visage qui ne reflète qu'une beauté empruntée est incapable d'émouvoir, et le restera tant et aussi longtemps que la grâce lui fait défaut⁸, puisque la beauté consiste moins dans la symétrie que l'on observe de premier abord dans les traits du visage de quelqu'un que dans l'éclat qui brille en cette symétrie. « *C'est cet éclat qui est aimable* (τὸ ἐράσιμον) »⁹, et non la symétrie qui se présente dans ses traits. Or, ce n'est rien d'autre que l'âme qui inspire un tel éclat dans les êtres qui en sont pourvus.

¹ *Ennéade* I, 6, 6. 5-8.

² *Ibidem*, VI, 7, 7. 1-2.

³ *Ibidem*, VI, 9, 7. 28-29.

⁴ Φεύγουσι γὰρ αὐτοῦ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω (*Ibidem*, VI, 9, 7. 29-30). Puisque fuir loin du centre dont rayonne l'être, c'est le même mouvement qui pousse loin à l'extérieur de lui et d'eux-mêmes les êtres qui s'en éloignent. « *Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui* (οὐ δύνανται οὐδ' ἐλεῖν ὃν πεφεύγασιν), *ni en chercher un autre après s'être perdu eux-mêmes. Un fils, tombé dans la démence et hors de lui-même* (αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ), *reconnaitra-t-il son père ? Mais celui qui apprend qui il est saura aussi d'où il vient* » (*Ibidem*, VI, 9, 7. 30-34). Cf. Platon, *République*, VII, 515 d 9 - e 4.

⁵ *Ibidem*, I, 6, 9. 25-29. Cf. Platon, *République*, VII, 527 e 1-3.

⁶ *Ibidem*, I, 6, 9. 29-30. « *Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle* » (*Ibidem*, I, 6, 9. 30-32). Cf. Platon, *Timée*, 67 c. « *Penses-tu que ce soit une vie banale que celle d'un homme qui, élevant ses regards là-haut, contemple la beauté avec l'organe approprié et vit dans son commerce ? Ne croies-tu pas, ajouta-t-elle [Diotime], qu'en voyant ainsi le Beau par l'organe par lequel il est visible, il sera le seul qui puisse engendrer, non des fantômes de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables, puisqu'il saisit la vérité. Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la vertu véritable qu'il appartient d'être chéri des dieux, et, si jamais homme devient immortel, de le devenir, lui aussi* » (Platon, *Banquet*, 211 e 4 - 212 a 8).

⁷ Θεοειδῆς καὶ καλὸς (*Ennéade* I, 6, 9. 32-34). Porphyre invoque à son tour à plusieurs reprises l'interdit religieux qui défend que le pur entre en contact avec l'impur et le divin avec la laideur et la maladie, puisque celles-ci lui sont contraires et antithétiques à sa nature (Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 18-19 ; cf. *ibidem*, 13, p. 113. 7-9). « *Car on ne saurait devenir « beau et bon » qu'en concevant le Beau et le Bien, qui dérivent de la divinité* » (*Ibidem*, 11, p. 112. 6-8).

⁸ *Ibidem*, VI, 7, 22. 21-24.

⁹ *Ibidem*, VI, 7, 22. 24-26.

Ainsi, ce ne sont pas les statues dotées des proportions les plus justes qui sont les plus belles, mais celles qui paraissent les plus vivantes. Même la laideur d'un homme vivant est-elle plus attrayante que la statue d'un homme beau ¹. « *Pourquoi en effet sur un visage la beauté est-elle éclatante, tandis que le visage mort n'en conserve qu'une trace, avant même que ses proportions disparaissent par la corruption de la chair ?* » ². La réponse réside dans la présence d'une âme dans l'être animé, qui rend désirable (ἐφειδόν) l'être qui en est pourvu (ὅτι ψυχὴν ἔχει). Et s'il possède une âme, c'est parce qu'il participe davantage à la forme du Bien (ἀγαθοειδέστερον) et parce que la lumière du Bien brille à travers elle pour en montrer son éclat ³. Or, si la vie est dans l'Intelligence, qui n'est elle-même qu'une hypostase du Bien, on peut supposer une d'autant plus grande beauté en celui qui lui donne la vie et dont celle-ci jaillit ⁴.

Mais quel rapport y a-t-il entre cet éclat du Bien qui se manifeste dans les apparences du monde sensible et l'exercice des vertus conduisant au Bien ? Ce rapport s'explique par la notion néoplatonicienne de la vertu, héritée d'Aristote. Ainsi, la vie qui reçoit une limite devient une intelligence (νοῦς) ⁵ et l'unité qu'elle en acquiert grâce à cette limite l'approche de la forme du Bien. « *C'est que tout ce qui vient du Bien contient une trace et une empreinte qui sont celles du Bien ou qui sont nées de lui, de même que le feu ou le doux laissent une trace d'eux-mêmes ; car de l'acte issu du Bien elle a l'existence* » ⁶. Comme la beauté des formes elles-mêmes, la vie, l'intelligence et les idées viennent toutes de lui ⁷, tout être qui acquiert une forme (εἶδος) devient beau ⁸. Ce qu'il y a de commun entre toutes ces choses, c'est qu'elles viennent toutes du Bien : « *la vertu, l'intelligence, la vie, l'âme* ⁹, *sont dans l'espèce du bien, ainsi que tout ce que désire l'âme intelligente* » ¹⁰. Une fois donc admis que chaque être issu du Bien possède celui-ci à des degrés divers, qui le fait bon ¹¹, la limite, dont nous venons de voir qu'elle convertit la vie en une intelligence, ne peut plus être considérée comme une enceinte extérieure à l'être qu'elle limite, mais comme celle-là seule qui dérive intrinsèquement de la « *vie universelle, multiple et infinie, du rayonnement de la nature du Bien* » ¹². Cette source commune qui rend la forme belle et la beauté désirable révèle donc un caractère qui apparente le bien à la source de la vie et de l'âme qui s'en trouve éclairée.

¹ Ibidem, VI, 7, 22. 29-31.

² Ibidem, VI, 7, 22. 27-29.

³ Ibidem, VI, 7, 22. 32-34. Cf. ibidem, V, 9, 2. 16-18.

⁴ Ibidem, VI, 7, 17.11-12. La vie est une trace de l'Intelligence, même si « *elle ne lui appartient pas* » (οὐκ ἐκείνου ζωή, Ibidem, VI, 7, 17. 12-14).

⁵ Ibidem, VI, 7, 17.25. « *La vie par exemple n'est point un bien par elle-même, mais seulement la vie véritable, issue du Bien ; et il en est de même de l'Intelligence réelle* » (Ibidem, VI, 7, 18. 29-30). En réponse à VI, 7, 18. 16-20. Plotin donne-t-il à entendre qu'il peut y avoir une vie qui ne soit pas issue du Bien ? Mais alors : d'où cette vie-là en serait donc issue ? Certes, la vie dégradée n'est pas un bien, mais un mal (cf. ibidem, I, 7, 2 & 3). Or, elle n'est pas moins censée venir du Bien, mais n'ayant gardé que la trace, puisqu'elle a déchu. Par son éloignement du Bien, elle a perdu jusqu'au souvenir de la lumière dont elle a surgi. En ce sens, on peut donc estimer qu'elle n'appartient déjà plus à ce qui l'a fait naître.

⁶ ἔκ γὰρ τῆς παρ' ἐκείνου ἐνεργείας ὑπέστη (Ibidem, VI, 7, 18. 2-6). L'Intelligence est donc par lui (νοῦς δὲ δι' ἐκείνου).

⁷ Ibidem, VI, 7, 18. 6-8.

⁸ Ibidem, VI, 7, 18. 1-2.

⁹ « *Au moins l'âme intelligente* (ψυχὴ, ἢ γε ἔμψρων) », précise Plotin (Ibidem, VI, 7, 20. 9-10).

¹⁰ καὶ ὧν ἐφίεται τοίνυν ἔμψρων ζωή (Ibidem, VI, 7, 20.6-11).

¹¹ Ibidem, VI, 7, 18. 27-31. « *Même si toutes les formes ont leurs particularités, elles ont toutes comme caractère commun qui les traverse la forme du Bien* (ἀγαθοειδές) » (Ibidem, VI, 7, 16. 4-6).

¹² Ibidem, VI, 7, 17. 18-21. Cf. ibidem, V, 9, 2. 21-28.

C'est ce qui explique le fait que lorsque l'âme s'interroge à propos du bon caractère de quelqu'un, c'est d'après une connaissance qu'elle tire d'elle-même qu'elle en juge, parce qu'elle a en elle la règle du bien ¹. Si ce bien est en elle (παρ' αὐτῆς), c'est parce qu'elle est semblable au bien et qu'elle est illuminée par l'intelligence ². S'il se trouve que l'âme n'est pas purifiée des passions du corps, elle ne peut recevoir ce reflet qui l'éclaire au sujet de la nature du Bien véritable dont l'intelligence l'informe. Mais si elle en est purifiée, elle est apte alors à recevoir en elle les traces (ἵχνη) de l'intelligence ³. Si elle considère la diversité des êtres, elle pourra voir alors que les mêmes corps sont tantôt beaux, tantôt dépourvus de beauté, « *comme si l'être du corps était différent (ἄλλου) de l'être de la beauté* » ⁴. Et c'est exactement ce qu'il en est. La beauté extérieure que l'on perçoit d'ordinaire diffère d'un corps à un autre, ce qui fait qu'on peut voir le même visage, avec des proportions qui restent pourtant identiques, tantôt beau et tantôt laid. L'explication en est que la beauté qui s'y trouve est autre chose que l'objet où elle est reflétée ⁵. C'est parce que c'est par autre chose que le visage bien proportionné est beau. N'appartenant au monde intelligible que dans une faible mesure, puisqu'il n'est que le reflet atténué d'une lumière qu'il reçoit de la vie qui l'anime, il ne possède pas la beauté d'une manière substantielle, comme c'est le cas pour la vertu ou les sciences. C'est pourquoi il lui arrive de perdre par moment cette beauté qui ne lui appartient pas en propre ⁶. Il faut donc plutôt chercher un dénominateur commun des belles choses afin d'arriver à l'idée du beau. Il semblerait, d'après les raisonnements antérieurs, que cette beauté présente dans tous les beaux corps, de même que celle qui attire les regards de tous les spectateurs, en les réjouissant ⁷, ne soient l'une et l'autre que l'image d'une beauté antérieure dont celles-ci ne sont que la transposition dans le monde sensible. Il y a, en effet, une beauté antérieure même à la beauté des sciences et des vertus, une seule et même beauté par laquelle toutes les choses belles sont belles ⁸ et dont la beauté des corps peut servir d'échelon (ἐπιβάθρα) ⁹ conduisant à la contemplation des beautés plus augustes ¹⁰. Il y a ainsi, après la beauté visible, qui consiste dans une symétrie des parties les unes par rapport aux autres et par rapport à l'ensemble, la mesure qui rend belle toute action qui autrement resterait laide, puisqu'indéterminée ¹¹, et enfin les belles occupations, les beaux discours et à la vertu elle-même qui reflètent à l'extérieur la beauté d'une âme ¹².

¹ κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆς (Ibidem, V, 3, 3. 5-9). C'est de la même manière que l'âme parvient à reconnaître et à accueillir la beauté sensible, tandis qu'elle « *refuse la laideur et la repousse comme une chose discordante qui lui est étrangère (ἀλλοτρουμένη)* » (Ibidem, I, 6, 2. 1-6).

² ἐπιλάμποντος αὐτῆς νοῦ (Ibidem, V, 3, 3. 9-11). Cf. ibidem, V, 9, 2. 16-23.

³ Ibidem, V, 3, 3. 11-12.

⁴ Ibidem, I, 6, 1. 14-16. Cf. ibidem, V, 9, 2. 13-16.

⁵ Ibidem, I, 6, 1. 10-11 & 37-40. Cf. Platon, *Banquet*, 211 a 2-5.

⁶ « *Certains êtres, comme les corps, sont beaux non par leur substance même, mais par participation (ἀλλὰ μεθεξεί) ; d'autres sont beaux en eux-mêmes, comme la vertu* » (Ennéade I, 6, 1.12-14.). Cf. ibidem, V, 9, 2. 12-14.

⁷ Ibidem, I, 6, 1. 16-19. Cf. Platon, *Banquet*, 210 a 8 - b 1.

⁸ Ennéade I, 6, 1. 6-10. « *Songes donc, ajoute-t-elle [Diotime], quel bonheur serait pour un homme s'il pouvait voir le beau lui-même, simple, pur, sans mélange, et contempler, au lieu d'une beauté chargée de chair, de couleur et de cent autres superfluités périssables, la beauté divine elle-même (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν) sous sa forme unique !* » (Platon, *Banquet*, 212 a 2-8). Cf. ibidem, 211 d 1-3.

⁹ Cf. Platon, *Banquet*, 211 c 1-9.

¹⁰ Ennéade I, 6, 1.19-20. Cf. *Banquet*, 210 a 5 - b 6.

¹¹ Ibidem, I, 6, 1. 20-25.

¹² Ibidem, I, 6, 1.40-49.

Mais ce reflet reste faible et imparfait tant que la similarité par rapport à l'archétype de la beauté en soi n'atteint pas un degré suffisant de ressemblance. C'est en quoi les vertus se révèlent aptes à accroître cette ressemblance, puisqu'elles sont belles de manière substantielle et qu'elles sont susceptibles de rendre beau un être davantage que ne saurait le faire l'apprêt extérieur. C'est à un semblable exercice qu'exhorte Plotin :

« Comme on voit les amants prendre les attitudes de l'aimé, et disposer leurs corps et leurs âmes à la ressemblance de l'aimé, pour ne pas lui être inférieurs, autant qu'ils le peuvent, en tempérance et dans toutes les autres vertus (sans quoi ils seraient dédaignés par l'aimé, s'il a ces vertus : et ils ne peuvent s'unir à lui que s'ils les ont eux-mêmes), de la même manière l'âme aime le Bien parce qu'elle a été, dès le début, poussée par lui à l'aimer ¹ ; et celui qui possède spontanément cet amour n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas ; dès qu'il a cet amour, ignorant même qu'il le possède, il est toujours à la recherche du Bien (ζητεῖ αἰεὶ). Voulant monter jusqu'à lui, il dédaigne les beautés d'ici-bas ». ²

Ceux donc qui ont des yeux pour voir une telle beauté n'ont plus besoin de passer par les beaux corps, puis par l'archétype de la beauté sensible et par l'idée du Beau, pour comprendre le caractère vraiment sublime du Bien qui surpasse en éclat toute réalité terrestre. Le regard pur saisit directement la pureté idéale et peut se permettre de dédaigner (ὕποψίαν), comme l'affirme Plotin, les beautés de l'univers sensible ³. Les beautés de là-bas, compte tenu de leur élévation, « ne supporteraient pas d'être plongées dans le borbier des corps pour s'y salir et y disparaître » ⁴. C'est ce contraste qui explique pourquoi la grandeur d'âme (μεγαλοψυχία) est définie par Plotin comme étant le mépris des choses d'ici-bas (ὑπεροψία τῶν τῆδε) ⁵. Mais, pour bien comprendre une telle définition, il faut se rapporter à Platon chez qui le dédain pour l'inconsistance du monde sensible et la frivolité des hommes ⁶ a trouvé son pendant dans un détachement de l'âme eu égard au corps qui est bien plus qu'une simple maîtrise des passions par l'exercice de la vertu ⁷.

¹ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ' αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινηθεῖσα (Ennéade VI, 7, 31. 16-17).

² Ibidem, VI, 7, 31. 11-22. « Et lorsqu'il voit les beautés d'ici-bas lui glisser des mains, il sait fort bien qu'elles tirent d'ailleurs (ἄλλοθεν) cet éclat qui circule en elles » (Ibidem, VI, 7, 31. 27-29). Cf. Schaerer, p. 193.

³ « Et il les dédaigne parce qu'il les voit incarnées (ἐν σαρκί) dans des corps, souillées (μιαινόμενα) par le lieu même où elles résident, et se divisant dans l'étendue » (Ennéade VI, 7, 31. 22-24).

⁴ Ibidem, VI, 7, 31. 25-27.

⁵ Ibidem, I, 6, 6. 11. Cf. Platon, *Banquet*, 210 d 1-4, 211 d 3 - e 4. « Car, sachez-le, personne de vous ne connaît Socrate. Moi, je vais vous le faire connaître, puisque j'ai commencé. En apparence, Socrate est amoureux des beaux garçons, il tourne sans cesse autour d'eux avec des yeux ravis. (...) Ce sont des dehors sous lesquels il se cache, comme le Silène sculpté. Mais si vous l'ouvrez, mes chers convives, de quelle sagesse vous le trouverez rempli ! Sachez que la beauté d'un homme est son moindre souci. Il la dédaigne à un point qu'on ne peut se figurer, comme aussi la richesse et tous les autres avantages que le vulgaire estime, et juge que tous ces biens n'ont aucune valeur et nous regardent comme rien. Je vous l'assure » (Ibidem, 216 c 8 - d 3, d 5 - e 4). Cf. ibidem, 218 d 8 - 219 a 4, 219 c 3-7.

⁶ « Si tu veux considérer l'ambition des hommes, tu seras surpris de son absurdité, à moins que tu n'aie présent à l'esprit ce que j'ai dit et que tu ne songes au singulier état où les met le désir de se faire un nom et d'acquérir une gloire d'une éternelle durée » (Platon, *Banquet*, 208 c 2 - 6).

⁷ « Pour savoir ce qu'est [l'âme] en son fond véritable, il faut la considérer, non pas comme nous le faisons à présent, dans l'état de dégradation où l'a mise son union avec le corps et d'autres misères (ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν) ; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est, quand elle est pure » (Platon, *République*, X, 611 b 10 - c 5).

Jamblique résume bien cette transition à un niveau supérieur d'émancipation de l'âme par rapport au corps : « *L'affranchissement du mal, que peu de gens entrevoient, exhorte à la libération du corps, à la vie de l'âme pour elle-même, que nous nommons apprentissage de la mort* »¹. Il s'agit là de bien plus que d'un exercice de la vertu, du moment que le corps lui-même semble considéré comme un fardeau dont il serait urgent de s'affranchir. Cette conception du corps et du rôle de la vertu dans l'affranchissement de l'âme remonte à Platon. Dans une formule déroutante du *Phédon*, qui compte néanmoins parmi les affirmations les plus célèbres de Platon, Socrate lui-même soutient que ceux qui s'adonnent à la philosophie « *au droit sens du terme* » (ὁρθῶς), s'exercent en fait à mourir, à être morts². L'argument de Socrate part d'une définition de la mort entendue comme « *la séparation de l'âme et du corps* »³. Il se poursuit en considérant comme trait révélateur du « *vrai philosophe* » (ὁ ἀληθῶς φιλόσοφος) le détachement de son âme par rapport au corps et au commerce qui l'unit au corps⁴. Mais Platon pousse la dichotomie de l'âme et du corps à un point tel qu'ils finissent par devenir proprement inconciliables l'une avec l'autre. Platon commence ainsi par discréditer les sens, à commencer par l'ouïe et la vue, comme inaptes à nous faire connaître la vérité. Par là, le corps devient une entrave (ἐμπόδιον) dans l'acquisition de la sagesse⁵. Il poursuit en donnant de la vérité une idée telle qu'elle ne saurait être atteinte que par une âme affranchie de l'entrave du corps⁶. Mais Platon part des conditions optimales de l'exercice de la pensée⁷ pour arriver à un état idéal où le corps est complètement évacué de cet exercice⁸. Or, à défaut de pouvoir nous persuader qu'il peut y avoir un état de l'âme tel qu'envisagé par Socrate, d'une âme donc « *isolée en elle-même* »⁹ et totalement indépendante du corps, la contemplation directe de la vérité risque d'être conçue comme n'étant possible qu'après la mort. Platon lui-même semble se laisser par endroits entraîner dans une telle impasse¹⁰. Mais comment éviter un pareil malentendu du moment où le dialogue néoplatonicien n'éclaire pas davantage le sens que Platon voulait donner à son exhortation ? L'on peut tout au plus conjecturer ici que si telle était la conclusion à laquelle Socrate voulait parvenir, pour rassurer ses disciples au sujet de son sort futur après sa mort prochaine, telle ne nous semble pas avoir été l'intention de Platon lorsqu'il rédigea le *Phédon*. Telle n'est pas, en tout cas, la conception néoplatonicienne de la purification de l'âme et de l'exercice de la philosophie, fût-elle conçue comme « *apprentissage de la mort* ».

¹ Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 25 - 46. 3.

² Platon, *Phédon*, 64 a 4-6 ; 64 b 7-9 ; 67 e 2-4. Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24, 9-10 ; Montaigne, *Essais*, 1, 20.

³ *Phédon*, 64 c 2-4 ; 67 c 4-7.

⁴ Ibidem, 64 c 8 - 65 a 2.

⁵ Ibidem, 65 a 7 - b 7. « *Quand donc, dit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? En effet, lorsqu'elle entreprend d'étudier une question avec l'aide du corps, elle est complètement abusée par lui, cela est évident* » (Ibidem, 65 b 7-9).

⁶ Ibidem, 65 c 1 - 67 d 8.

⁷ « *Donc, si jamais la réalité d'un être apparaît à l'âme, c'est évidemment dans l'acte même de la pensée que cela a lieu ? (...) Et l'âme raisonne mieux que jamais, sans doute, quand elle n'est troublée ni par l'ouïe, ni par la vue, ni par la peine, ni par le plaisir, et qu'elle s'est le plus possible isolée en elle-même ; envoyant promener le corps, et rompant dans la mesure du possible tout commerce et tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est* » (Ibidem, 65 c 1-7).

⁸ Ibidem, 65 e 1 - 66 a 9.

⁹ Ibidem, 64 c 6-7, 65 c 5, 66 a 1-2.

¹⁰ « *Par contre, il nous est réellement prouvé que, si nous devons jamais avoir d'un objet une connaissance épurée, il faudra nous séparer du corps et considérer avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes. Alors, semble-t-il, nous posséderons ce que nous désirons, ce dont nous affirmons que nous sommes amoureux, la pensée. Ce sera quand nous serons morts, comme le raisonnement le montre, et non point de notre vivant* » (Ibidem, 66 d 7 - e 3).

Y a-t-il donc une explication à l'alternative un peu forcée entre la totale ignorance de la vérité de notre vivant et l'accès au savoir uniquement après notre mort ¹ ? D'une part, Platon n'hésite pas à porter un jugement négatif sur le corps, ce qui lui permet par la suite de s'en débarrasser comme d'un élément encombrant dans la recherche de la vérité ; d'autre part, sa conception de la vérité se révèle être telle qu'il devient humainement impossible de l'atteindre autrement que d'un point de vue religieux, par l'intervention de la croyance en l'immortalité de l'âme. Platon s'appuie d'abord sur le constat que le corps est cause de mille tracas, qu'il nous bouscule, nous étourdit, qu'il nous remplit de « *futilités sans nombre* », ainsi les craintes, les désirs, les amours, les maladies, l'imagination, et qu'il est à la source de l'appât du gain et du plaisir qui conduit à des guerres incessantes pour l'acquisition des richesses ². Toutes ces futilités contribuent donc à troubler l'âme dans sa recherche de la vérité. C'est ce qui explique l'exhortation socratique concernant l'âme du philosophe qui devra mépriser dès lors le corps, le fuir et s'isoler en elle-même ³. « *Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrions posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse – et cet objet, nous le déclarons, c'est la vérité* » ⁴. Mais que peut donc bien être la vérité dans ces conditions ? Ce que Platon nous dit, c'est qu'elle a pour objet les réalités en soi et que ces dernières ne sauraient être saisies par des sens qui ont le corps comme instrument ⁵. Et c'est la pensée pure qui est la plus apte à ce genre de saisie, lorsqu'elle est même le plus complètement privée du concours des yeux, des oreilles et même de tout le corps ⁶. Mais une telle saisie nous est-elle permise de notre vivant ? Si Socrate semble catégorique sur le fait que seule la mort nous donnera un tel accès ⁷, il ne souligne pas moins à plusieurs reprises qu'il ne s'agit là que d'un « *espoir* » ⁸, sans que l'on puisse interpréter cet espoir comme un souhait ou comme la seule issue de secours de l'impasse où nous conduit la mort. Si la *catharsis* néoplatonicienne est tributaire pour une large part de l'idée d'une mort libératrice, telle qu'on la trouve décrite dans le *Phédon* de Platon, elle ne s'en écarte pas moins par certains aspects. Mais s'il est vrai que la même formule employée par Platon, « *le détachement et la séparation de l'âme et du corps* », est utilisée pour rendre compte à la fois de la purification de la pensée et de la mort ⁹, il n'y aurait selon cette définition d'autre manière de philosopher digne de ce nom que par une séparation nette entre l'âme et le corps ¹⁰.

¹ « *Si, en effet, il est impossible de rien connaître purement dans l'union avec le corps, de deux choses l'une : ou bien l'on ne peut acquérir le savoir d'aucune manière, ou bien cela n'est possible qu'après la mort* » (Ibidem, 66 e 3-5).

² Ibidem, 66 b 8 - d 7.

³ Ibidem, 65 c 7 - d 1.

⁴ ... φαιμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές (Ibidem, 66 b 5-7).

⁵ Ibidem, 65 d 6, e 1-2.

⁶ Ibidem, 65 e 5 - 66 a 9. C'est à peu près ce que Socrate affirme ailleurs : « *Les yeux de l'esprit ne commencent à être perçants que lorsque ceux du corps commencent à baisser* » (Banquet, 219 a 2-4).

⁷ « ... ou bien cela n'est possible qu'après la mort. Car c'est à ce moment que l'âme se trouvera isolée en elle-même, séparée du corps – *pas avant* » (Phédon, 66 e 5 - 67 a 1). « ... là-bas, mieux que nulle part, il possédera tout à son aise ce qui fut l'objet de son effort dans notre vie passée » (Ibidem, 67 b 7-9). Cf. ibidem, 68 b 3-4, 69 d 3-5.

⁸ Ibidem, 67 b 7, c 1, 68 a 5.

⁹ Ibidem, 67 c 4 - d 2.

¹⁰ Ce qu'il y a de problématique là-dedans, c'est que la possibilité même d'une telle séparation semble aller de soi chez Platon (Ibidem, 64 c 4-7, 65 b 7-c 7, 65 e 5-66 a 8), alors qu'elle est moins évidente dans le néoplatonisme. Platon lui-même s'en remet, comme toujours dans de telles circonstances, à d'« *anciennes traditions* » (Ibidem, 67 c 5).

On trouve chez Jamblique l'écho direct des deux passages du *Phédon* où est décrit l'état à travers lequel l'âme serait susceptible d'accéder à la vérité ¹. Mais la faculté par laquelle l'âme est mise dans la disposition requise pour un tel accès n'était pas clairement désignée chez Platon. Elle l'est chez Jamblique : c'est l'intelligence. La purification néoplatonicienne joue ce rôle de transition de l'âme à un degré plus élevé de connaissance portant sur des réalités autrement inaccessibles aux sens ordinaires, moyennant une faculté singulière de l'âme. Si l'on rassemble tous les textes en présence, on arrive facilement à percevoir le cadre d'ensemble qui oriente la quête platonicienne de la vérité et le rôle joué par l'intelligence dans la réussite de cette quête ². La *catharsis* représente donc bien davantage qu'une purgation des passions qui enchaînent l'âme au corps. Elle ouvre l'intelligence à une vie ignorée par le corps et qui est pourtant, aux yeux de Platon et du néoplatonisme, la vie véritable, émancipée de la servitude et des tourments terrestres auxquels le corps nous subjugue, un vie propre de l'âme qui, de par l'éloignement du borbier ordinaire ³, nous fait accéder aux réalités véritables. Nous avons là un contre-pied de l'évidence du sens commun, sans qu'il y ait la moindre contradiction ou incongruité dans une telle perspective. Nous voici tout près d'une conception proprement mystique, mieux énoncée par Socrate dans le *Gorgias*, qui cite un fragment d'Euripide : « *Qui sait si vivre n'est pas mourir / Et si mourir n'est pas vivre ? Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau* » ⁴. Une telle affirmation, si étrange de premier abord, comme Socrate lui-même le reconnaissait ⁵, n'implique pas moins un certain savoir relatif à la mort qui peut être considéré comme mystique, au sens (B.), (C.), (D.) et (F.) de nos acceptions ⁶. La perspective socratique offre donc une clé explicative de la transition opérée par le néoplatonisme d'une conception strictement rationnelle de la *catharsis* à une conception mystique.

¹ « *Donc, l'homme qui y parviendra dans les meilleures conditions de pureté sera bien, n'est-ce pas, celui qui utilisera le plus possible la pensée en elle-même pour approcher de chaque chose, sans faire intervenir dans l'acte de penser ni la vue ni aucun autre sens, et en évitant de traîner avec soi aucun d'eux dans la compagnie du raisonnement – celui qui, par le moyen de la pensée en elle-même, isolée et sans mélange, se mettra à la chasse aux réalités, de chacune en elle-même isolée et sans mélange, en se privant absolument du concours de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire de tout son corps, puisque celui-ci trouble l'âme et ne lui permet pas d'acquérir vérité et pensée, quand elle a commerce avec lui ? Si quelqu'un doit atteindre le réel, n'est-ce pas cet homme-là ?* » (*Phédon*, 65 e 5 - 66 a 8). « *Et donc, tant que nous vivons, le moyen de nous approcher le plus du savoir est sans doute d'éviter avec soin la société et le commerce du corps, sauf en cas de force majeure, sans nous laisser contaminer par sa nature et en restant au contraire purs de son contact, jusqu'à l'heure où la divinité elle-même nous aura délivrés. Nous atteindrons ainsi la pureté, étant affranchis de la déraison du corps, et nous serons sans doute dans la compagnie d'êtres semblables à nous, et nous connaissons par nous-mêmes tout ce qui est sans mélange ; or, c'est en cela probablement que consiste le vrai* » (*Ibidem*, 67 a 1 - b 2). « *Et le fait de ne pas voir ni entendre et d'être enténébré par les sens invite divinement à la vie intellectuelle, quand on pense que seul l'intellect voit tout et entend tout. Et l'affranchissement du mal, que peu de gens entrevoient, exhorte à la libération du corps, à la vie de l'âme pour elle-même, que nous nommons apprentissage de la mort* » (Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 22 - 46. 3). Cf. Plotin, *Ennéade* V, 5, 11. 5-18.

² La mort au niveau sensoriel d'existence, l'émancipation de ce que Platon appelait « *l'esclavage* » auquel le corps nous astreint, se révèle donc être une naissance, un éveil à un type de réalité qui demeure opaque au corps et obscur aux sens enténébrés, sourds et aveugles (Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 22-25). Cf. Platon, *Phédon*, 66 d 1.

³ *Phédon*, 69 c 5.

⁴ *Gorgias*, 492 e 10 - 493 a 3. Cf. *Cratyle*, 400 b 9 - c 10 ; Porphyre, *Vie de Plotin*, 22. 45.

⁵ *Gorgias*, 493 c 4.

⁶ Il n'est pas surprenant que les deux occurrences se placent dans un contexte où le dualisme corps-âme est clairement établi et où une terminologie religieuse prédomine : réalité cachée, Hadès, purification, langage énigmatique, initiations, mystères, bacchants (*Phédon*, 68 b 8-69 d 5). Ou encore : les insensés, les non-initiés, le monde invisible, les habitants de l'Hadès, le tombeau (*Gorgias*, 493 a 1 - c 3).

L'aspect le plus intéressant dans cette analogie, c'est qu'elle sert à prescrire aux « *vrais amis du savoir* » une voie qui apparente la philosophie à une vocation religieuse où la délivrance de la contamination du corps et de la corvée qu'il représente, l'affranchissement de l'âme des passions et des tracasseries qui accablent l'existence corporelle sont indissociables de la recherche de la vérité ¹. « *Ce détachement-là, comme nous disons, est par excellence le but auquel tendent sans cesse ceux-là seuls qui pratiquent la philosophie au droit sens du terme : l'objet propre de l'exercice des philosophes est de détacher l'âme et de la séparer du corps* » ². Si l'on regarde de plus près, on peut remarquer que la vie n'est guère niée ou contestée dans l'affirmation mystique de Socrate. Il y a même une intention implicite dans le constat d'une vie qui ressemblerait à la mort : c'est de nous réveiller à la vraie vie, celle de la pensée pure ³. Que l'accès à cette vraie vie ne soit possible qu'après la mort ou avant, le rôle de la philosophie reste le même. Elle sert d'initiation à un type de réalité auquel seule une âme délestée du corps peut accéder et qui n'est habituellement visible qu'après la mort, et à ceux-là seulement qui se sont bien préparés à l'avance et n'ont pas ménagé leur effort en ce sens ⁴. « *En effet, comme le disent ceux qui traitent des initiations : 'Nombreux sont les porteurs de thyrses, rares sont les bacchants'. Et ces derniers, à mon avis, ne sont autres que ceux qui ont bien philosophé* » ⁵. Si l'on prenait à la lettre l'affirmation mystique antérieure, selon laquelle la vie équivaldrait à une mort, l'exhortation à la philosophie en tant qu'exercice de la mort perdrait tout son sens. La solution de cette énigme se trouve dans le deuxième vers d'Euripide, qui éclaire le sens de l'exhortation socratique : « *Qui sait si (...) mourir n'est pas vivre ?* » ⁶. Si la philosophie apparaît comme un exercice de la mort, c'est dans ce sens que la mort à laquelle elle conduit est en fait la vraie vie, celle en comparaison de laquelle la vie ordinaire est une mort pour l'âme. Le responsable de cette mort de l'âme demeure toujours le corps et l'ignorance dans laquelle il nous maintient par l'opacité qu'il présente au monde véritable. C'est par où s'explique l'importance de la *catharsis* comme condition *sine qua non* d'initiation à la vie authentique. L'aveuglement, le dérèglement, la nature insatiable des passions qui asservissent l'âme font donc des non-initiés « *des insensés et des misérables* », pour utiliser les termes mêmes de Platon ⁷.

¹ *Phédon*, 67 a 1 - b 5.

² *Ibidem*, 67 d 4-8. « *Ceux qui pratiquent la philosophie au droit sens du terme s'exercent à mourir et craignent moins que personne d'être morts* » (*Ibidem*, 67 e 2-4). Cf. *République*, VII, 514 a ss.

³ *Phédon*, 69 a 5 - b 8. Cf. Plotin, *Ennéade* V, 5, 11. 19-22.

⁴ *Phédon*, 69 c 2 - d 5.

⁵ *Ibidem*, 69 c 6 - d 1.

⁶ *Gorgias*, 492 e 10-11.

⁷ « *C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau, et que cette partie de l'âme où résident les passions obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires. Cette même partie de l'âme, docile et crédule, un spirituel conteur de mythes, quelque Italien sans doute, ou quelque Sicilien, jouant sur les mots, l'a représentée comme un tonneau, et les insensés comme des non-initiés ; chez les insensés, cette partie de l'âme où sont les passions, il l'appelle, à cause de son dérèglement et de son incapacité de rien garder, un tonneau percé, par allusion à leur nature insatiable. Tout au contraire de toi, Calliclès, il nous montre que parmi tous les habitants de l'Hadès — désignant ainsi le monde invisible —, les plus misérables sont les non-initiés de verser dans des tonneaux sans fond de l'eau qu'ils apportent avec des cribles également incapables de la garder. Par ces cribles, (...) il entendait l'âme, et il comparait l'âme des insensés à un crible parce qu'elle était, disait-il, percée de trous, laissant tout fuir par aveuglement et par oubli* » (*Ibidem*, 493 a 1 - c 3). « *Il y a bien des chances que ceux qui ont établi pour nous les initiations n'aient pas été des hommes ordinaires. La réalité doit être cachée depuis longtemps sous leur langage énigmatique, quand ils déclarent : 'Quiconque arrive chez Hadès sans avoir connu les mystères, sans être initié, celui-là sera couché dans le Bourbier ; mais celui qui*

C'est donc à juste titre qu'on peut résumer l'idée de Platon au sujet de la philosophie comme une conversion de l'âme à la réalité véritable, par un détachement du corps, un éloignement de l'obscurité sensible et un affranchissement de l'esclavage des passions. Le rôle de la raison est d'ouvrir les yeux de l'âme à la réalité d'un monde autrement ignoré et de produire l'éclosion de la vraie vie à travers une initiation philosophique. Mais peut-on extrapoler le dédain de Plotin à l'égard des choses d'ici-bas (ὑπεροψία τῶν τῆδε) ¹ au mépris, plus général, pour la vie ? Il nous semble que non. Plotin lui-même s'explique : « À mépriser l'être et la vie (τὸ δὲ εἶναι καὶ τὸ ζῆν ἀντιμάζων), on témoigne contre soi-même et contre ses propres sentiments ; et si l'on se dégoûte de la vie mélangée de mort, c'est ce mélange qui est odieux, et non pas la vie véritable » ². La catharsis n'a pas un autre objet que cette vie mélangée de mort qui obstrue l'accès de l'âme à la vie véritable. C'est pour guérir l'âme et modérer les maux qui s'attachent à elle du fait de la génération que Jamblique prescrit à son tour l'affranchissement des liens qui l'enchaînent aux « malheurs de la génération » ³ :

« Les faits eux-mêmes montrent à l'évidence que ce salut dont nous parlons à présent est le salut de l'âme : quand elle contemple les bienheureux spectacles (ἐν τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα), l'âme acquiert une vie nouvelle, elle exerce une activité étrangère ⁴ : il semble alors qu'on ne soit plus un homme, et à bon droit. Souvent même, ayant rejeté sa propre vie, l'âme a reçu en échange l'activité infiniment béatifiante des dieux. L'ascension obtenue par les invocations procure [ainsi] aux prêtres la purification des passions, l'affranchissement du monde créé et l'union au principe divin ». ⁵

Si le regard porté vers l'un apporte immédiatement en lui la limite, la détermination et la forme à tout être qui possède la capacité de recevoir l'intelligence ⁶, ce n'est pourtant pas pour arriver à rejeter cet être, une fois celui-ci déterminé et rendu beau par l'exercice des vertus. La visée néoplatonicienne est d'un ordre bien différent que celle d'un dédain orgueilleux pour l'ici-bas. Le salut de l'âme se rapporte d'abord au sommet de l'être, avant d'être un regard porté sur l'ici-bas. Il reste néanmoins que les vertus ne sont des purifications que dans la mesure où elles rapprochent

aura été purifié et initié habitera, une fois là-bas, dans la société des dieux. Et ces derniers, à mon avis, ne sont autres que ceux qui ont bien philosophé » (Phédon, 69 c 2 - d 1).

¹ Ennéade I, 6, 6. 11. Cf. Platon, *Banquet*, 210 d 1-4, 211 d 3 - e 4. « Car, sachez-le, personne de vous ne connaît Socrate. Moi, je vais vous le faire connaître, puisque j'ai commencé. En apparence, Socrate est amoureux des beaux garçons, il tourne sans cesse autour d'eux avec des yeux ravis. (...) Ce sont des dehors sous lesquels il se cache, comme le Silène sculpté. Mais si vous l'ouvrez, mes chers convives, de quelle sagesse vous le trouverez rempli ! Sachez que la beauté d'un homme est son moindre souci. Il la dédaigne à un point qu'on ne peut se figurer, comme aussi la richesse et tous les autres avantages que le vulgaire estime, et juge que tous ces biens n'ont aucune valeur et nous regardent comme rien. Je vous l'assure » (Ibidem, 216 c 8 - d 3, d 5 - e 4). Cf. ibidem, 218 d 8 - 219 a 4.

² Εἰ δὲ δυσχαίρει τὸ ζῆν, ᾧ θάνατος μέμικται, τὸ τοιοῦτο δυσχεραίνει, οὐ τὸ ἀληθῶς ζῆν (Ennéade VI, 7, 29. 28-31). Cf. Ibidem, I, 6, 5. 25-35.

³ Jamblique, *De Mysteriis*, 11, p. 40. 9-15.

⁴ C'est-à-dire étrangère à la vie ordinaire à laquelle elle est soumise de par son étroit lien au corps et aux corvées qu'elle est forcée de supporter tous les jours du fait de sa chute dans la génération. La suite du texte confirme le sens de cette « étrangeté » : ce n'est plus un homme qui assiste au spectacle en question (οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι ἠγείται τότε), mais quelque chose de supérieur à lui. Comme chez Plotin, devenu intelligence pure, nous ne nous connaissons plus comme un homme, mais « comme un être tout à fait différent de l'homme (ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον), qui s'est élevé jusqu'en haut, en emportant seulement la partie supérieure de l'âme » (Ennéade, V, 3, 4. 10-14).

⁵ Jamblique, *De Mysteriis*, 12, p. 41.12 - 42.1.

⁶ Ennéade, VI, 7, 17. 14-17.

de la beauté en soi et nous rendent, dans la mesure du possible, semblables à Dieu (ὁμοιούμεθα) ¹. Mais quelle idée du Bien peut-il s'en faire celui qui est monté au-dessus de toutes choses (ὑπερδάντι πάντα) pour saisir ce qui est avant toutes choses ² ? L'être pensant est présent à son objet grâce à un rapport de similitude et d'identité (ὁμοιότητα καὶ ταυτότητα) et, quand il n'y a pas d'obstacle (οὐδενὸς διεργοντος), il se lie avec lui à raison d'une communauté de nature (τῷ συγγενεῖ) ³. Mais l'objet n'est pas ici situé à tel ou tel endroit, puisque le divin ne prive rien de sa présence : « *il est là, présent à qui peut le toucher, absent pour qui en est incapable* » ⁴. Seulement, l'âme occupée par un tout autre objet, tel le corps, ne peut recevoir l'empreinte de l'objet contraire ⁵. Il faut donc isoler l'âme en l'écartant de tout ce qui nous éloigne des premiers objets intelligibles et la ramener des objets sensibles qui sont les derniers jusqu'aux premiers ⁶ : « *il faut être affranchi de tous les vices, puisque l'on tend vers le Bien, il faut qu'on remonte au principe intérieur à soi-même et que l'on devienne un seul être au lieu de plusieurs, si l'on doit contempler (θεατῆν) le principe et l'un* » ⁷. Or, les vertus susceptibles de nous faire réaliser cette montée vers le principe intérieur à nous-mêmes sont celles par lesquelles nous devenons semblables à Dieu (ὁμοιοῦσθαι). C'est donc à partir d'elles qu'on pourra saisir ce qui nous rend semblables au divin et les exercer de manière à s'en rapprocher le plus possible.

Mais il y a deux espèces de ressemblance (ἡ ὁμοίωσις), dont l'une exige un élément identique dans des êtres semblables, et une autre qui existe entre deux choses dont l'une devient seulement semblable à une autre (πρὸς ἕτερον) qui est, quant à elle, première (πρῶτον). Si dans le premier cas, la ressemblance (ὁμοίωται) est réciproque, puisque les deux viennent d'un même principe ou se trouvent sur un pied d'égalité quant à leur statut ⁸, la seconde espèce de ressemblance exige la présence non pas d'un élément identique dans les deux, mais d'un élément différent en quelque chose (ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον). On ne peut donc dire de cette seconde espèce qu'elle s'opère par stricte réciprocité ⁹. Ainsi les vertus civiles mettent-elles de l'ordre en nous et nous rendent par-là meilleurs : « *en imposant des limites et une mesure à nos désirs et à toutes nos passions, elles nous délivrent de nos erreurs* » ¹⁰. Tout être, en effet, devient meilleur parce qu'il obéit à la mesure et sort (ἔξω) de cette manière du domaine des êtres qui sont privés de mesure et de limites. Tant qu'une chose n'a pas part à une raison (λόγος) ou à une forme (εἶδος), elle reste laide ¹¹. C'est parce que la forme ordonne les parties multiples dont un être est fait, en les combinant et en les accordant entre elles, pour créer l'unité d'un tout convergent ¹².

¹ Ibidem, I, 2, 3. 10-11.

² τὸ ὅ ἐστι πρὸ πάντων (Ibidem, VI, 9, 11. 34-35).

³ Ibidem, VI, 9, 8. 25-29.

⁴ ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦτι οὐ πάρεστιν (Ibidem, VI, 9, 7. 3-5).

⁵ Ibidem, VI, 9, 7. 8-12.

⁶ Ibidem, VI, 9, 3. 14-19 ; VI, 9, 4. 33-34.

⁷ Ibidem, VI, 9, 3. 19-22.

⁸ Ibidem, I, 2, 2. 4-6.

⁹ Ibidem, I, 2, 2. 6-10.

¹⁰ Ibidem, I, 2, 2. 13-16.

¹¹ Ibidem, I, 2, 2. 16-18. « *Est laid aussi tout ce qui n'est pas dominé par une forme et par une raison (ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου), parce que la matière n'a pas admis l'idée* » (Ibidem, I, 6, 2. 16-18). Cf. ibidem, V, 9, 2. 12-16.

¹² Ibidem, I, 6, 2. 18-21. « *La beauté siège donc en cet être, lorsqu'il est ramené à l'unité, et elle se donne à toutes ses parties et à l'ensemble* » (Ibidem, I, 6, 2. 22-24).

C'est cette unité ordonnée par une forme qui donne de la beauté aux choses qui en reçoivent des limites. Lorsque la forme domine l'obscurité de la matière, elle manifeste la présence d'une lumière incorporelle qui n'est autre que la raison et l'idée (λόγος καὶ εἶδος) grâce auxquelles nous pouvons déclarer toutes choses comme étant belles ¹. Par contre, toute chose privée de forme « *reste laide et étrangère à la raison divine (ἔξω θεοῦ λόγου) : et c'est là l'absolue laideur* » ². La forme d'un être contient ses propriétés et ne laisse rien sans l'informer, de sorte qu'il y ait un tout à quoi rien ne fasse défaut ³. La beauté est donc un indice d'achèvement, de complétude ontologique. Et la vertu permet d'atteindre à cet achèvement par la forme qu'elle donne aux êtres qui la reçoivent. Il y a, par conséquent, dans chaque vertu un caractère commun (τι κοινόν) à toutes qui fait qu'elles sont des vertus ⁴. En tant qu'elles sont des mesures pour l'âme, les vertus reçoivent elles-mêmes leurs limites de l'image de la mesure idéale (τῷ ἔχει μέτρῳ). Et cette mesure leur est fournie par ce que Plotin désigne par « *le vestige de la perfection d'en haut* » (καὶ ἔχουσιν ἵχνος τοῦ ἔχει ἀρίστου) ⁵. Donc plus un être participe à la forme, plus il devient semblable à l'être divin qui possède, quant à lui, cette perfection au meilleur degré, de sorte que plus le voisinage au divin s'accroît, plus la participation à la forme augmente : dans l'âme, plus que dans le corps, dans les êtres de même nature que l'âme plus que dans les êtres matériels ⁶. Les choses deviennent donc belles dans la mesure où elles sont unies à leur cause ⁷ et reçoivent d'elle forme et achèvement ontologique.

Mais est-ce suffisant pour que les hommes qui possèdent les vertus civiles acquièrent le genre de perfection susceptible de les faire devenir semblables à Dieu ? C'est ce que Plotin affirme, dans un premier temps ⁸. Le seul problème, c'est que Dieu n'a pas de vertus, bien qu'il soit la source de toutes. « *Si donc on accorde que nous pouvons ressembler à Dieu, même par des vertus différentes des siennes* ⁹, rien n'empêche d'aller plus loin et de dire que nous devenons semblables à Dieu par nos vertus propres, même si Dieu n'a pas de vertus » ¹⁰. Par une analogie, Plotin montre que la vertu est dans l'âme un caractère acquis, tandis qu'elle est inhérente à l'être que l'âme imite et de qui elle la tient ¹¹. Ainsi en va-t-il d'une chose échauffée par la présence de la chaleur. S'il est nécessaire que l'objet d'où provient la chaleur soit également chaud, ce n'est plus de la même manière, puisqu'il y a

¹ *Ennéade* I, 6, 3.17-19. « Car toute chose privée de forme est destinée à recevoir une forme et une idée » (Ibidem, I, 6, 2.13-14)

² τὸ πάντη αἰσχρὸν τοῦτο (Ibidem, I, 6, 2.13-16). « Comme l'architecte ajuste l'idée intérieure de la beauté à la maison réelle. L'être extérieur (visible) de la maison exprime l'idée intérieure, comme la multiplicité exprime l'unité indivisible de l'idée de maison. L'idée informe la nature et subordonne l'ensemble éparse à une unité intérieure et indivisible » (Ibidem, I, 6, 3.6-15).

³ « Car même ici-bas, un être est beau parce qu'il a toutes ses parties » (Ibidem, VI, 7, 3. 9-14). « Pourquoi y a-t-il des yeux ? Afin que le corps ait toutes ses parties. Pourquoi les sourcils ? Afin qu'il ait tout. Et en effet si on répondait que telle partie existe pour la conservation de l'être, cela voudrait dire qu'elle est dans l'essence de l'être la partie destinée à conserver cette essence, et qu'elle lui est par conséquent unie. Donc l'essence existait avant cet organe, donc aussi sa cause, qui est une partie de l'essence, donc aussi cet organe qui appartient à l'essence » (Ibidem, VI, 7, 3. 14-19).

⁴ Ibidem, I, 2, 2. 11-13.

⁵ Ibidem, I, 2, 2. 18-20. À l'opposé des êtres capables de recevoir la forme, se trouve « ce qui n'est pas du tout soumis à la mesure, c'est la matière qui, à aucun degré ne devient semblable à Dieu » (Ibidem, I, 2, 2. 20-21).

⁶ Ibidem, I, 2, 2. 23-25.

⁷ Καλά δ'έστι μετὰ τῆς αἰτίας (Ibidem, VI, 7, 3. 9).

⁸ Ibidem, I, 2, 2. 26. Cf. ibidem,, IV, 7, 10. 16-21.

⁹ « Car s'il en est autrement dans les autres vertus, nous avons du moins des vertus qui ne sont pas semblables à celles de Dieu, à savoir les vertus civiles » (Ibidem, I, 2, 1. 28-29).

¹⁰ Ibidem, I, 2, 1. 27-31.

¹¹ Ibidem, I, 2, 1. 35-38.

dans le feu une chaleur inhérente due à la simple présence du feu ¹. C'est la même chose qui arrive au niveau des vertus. La vertu qui donne forme à un être n'appartient pas nécessairement à celui qui l'insuffle, d'autant moins si celui-ci est supérieur à la vertu : « *la vertu est différente de cet être* » ². Si nous tenons du monde intelligible l'ordre, la proportion et l'accord, donc autant de choses qui constituent ici-bas la vertu pour nous, « *les êtres intelligibles n'ont nullement besoin de cet accord, de cet ordre et de cette proportion, et la vertu ne leur est d'aucune utilité* » ³. Il n'en demeure pas moins que la présence de la vertu nous rend semblable à eux. Mais cette ressemblance n'est pas de l'ordre de l'identité : l'élément identique dans toutes les vertus n'est que l'image en nous (παρ'ἡμῖν μίμημα) de la vertu qui se trouve en Dieu à l'état de modèle (ἀρχέτυπον) ⁴. Mais comment les êtres peuvent-ils recevoir leur forme par l'imitation d'un modèle dépourvu de forme ? Autrement dit, comment Dieu, qui est sans forme ⁵, peut-il fournir le modèle de toutes les formes ?

La réponse à cette question réside dans la nature qui est à la source de toutes les formes : c'est que « *ce qui produit la forme est lui-même sans forme (ἄμορφον)* » ⁶. Ainsi en va-t-il pour le principe qui est au fondement du monde sensible : « *l'être qui a produit le monde sensible n'est pas lui-même un monde sensible, mais une intelligence ou un monde intelligible* » ⁷. A fortiori donc, ce qui est avant le monde intelligible et qui l'a engendré, ne peut être lui-même un monde intelligible, mais une chose encore plus simple ⁸. Le multiple ne vient pas du multiple, mais du non multiple. Tant qu'il y a encore multiplicité, il faut chercher le principe dans quelque chose d'autre qui se trouve avant elle (ἄλλο πρὸ τούτου) ⁹. Si les âmes sont elles-mêmes intelligibles, leur principe doit donc se trouver au-dessus du monde intelligible, c'est-à-dire au-dessus de l'Intelligence (ὑπὲρ νοῦν) ¹⁰. C'est pourquoi Plotin le place au-dessus de l'être et indépendant en quelque manière de ce qui relève de l'ordre de l'être : « *il n'est rien de tout cela, mais il est supérieur à ce que nous appelons l'être, et il est trop haut et trop grand pour être appelé l'être : supérieur à la raison (λόγου), à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux (οὐκ αὐτὸς ταῦτα)* » ¹¹. Mais comme on ne le connaît d'abord et avant tout que par son produit qui est l'être, c'est à partir de ce dernier qu'on peut monter pour saisir sa propre nature. Or cette nature est telle qu'elle est source des biens les plus grands, de la vertu comme des formes : c'est ainsi qu'il « *amène l'Intelligence à l'être* » ¹².

¹ Ibidem, I, 2, 1. 31-35.

² Ibidem, I, 2, 1. 38-42. « *La maison sensible n'est pas la même que celle qui est dans la pensée [de l'architecte], bien qu'elle lui soit semblable ; la maison sensible présente ordre et proportion, tandis que, dans la pensée, il n'y a ni ordre, ni proportion, ni symétrie* » (Ibidem, I, 2, 1. 42-45).

³ Ibidem, I, 2, 1. 46-50. « *De ce que la vertu nous rend semblable à l'être intelligible, il ne s'ensuit donc pas nécessairement que la vertu réside en cet être* » (Ibidem, I, 2, 1. 50-52)

⁴ Ibidem, I, 2, 2. 1-4.

⁵ Ibidem, I, 2, 2. 21-22.

⁶ Ibidem, VI, 7, 17. 17-18.

⁷ Ibidem, V, 3, 16. 8-10.

⁸ καὶ τὸ πρὸ τούτου τοῖνον τὸ γεννησαν αὐτὸ οὔτε νοῦς οὔτε κόσμος νοητός, ἀπλούστερον δὲ νοῦ καὶ ἀπλούστερον κόσμου νοητοῦ (Ibidem, V, 3, 16. 10-12).

⁹ Ibidem, V, 3, 16. 12-14.

¹⁰ Ibidem, VI, 9, 8. 24-25.

¹¹ Ibidem, V, 3, 14. 16-19.

¹² ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦν (Ibidem, VI, 9, 5. 33-36). « *Elle a en elle le Bien ou quelque chose de pareil au Bien (τοιοῦτον ὄν), ce que nous appelons la vie et l'intelligence (ζωὴν καὶ νοῦν), ou quelque attribut (συμβεβηκός) de ce bien. Si c'était là le Bien, il n'y aurait rien au delà (ἐπέκεινα)* » (Ibidem, V, 3, 16. 33-35).

Si l'Intelligence elle-même était le Bien, il n'y aurait rien au delà (ἐπέκεινα) ¹. « *Mais, s'il y a un au delà (εἰ δέ ἐστιν ἐκεῖνο), la vie de l'intelligence s'oriente évidemment vers lui (ἐξημιμένη), se suspend à lui, tient de lui son existence et se dirige vers lui : car là est son principe (ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή)* » ². Si le Bien est donc supérieur à l'Intelligence (κρείττον νοῦ) ³, pour que l'âme vertueuse puisse le recevoir en elle, il faut qu'elle se rende elle-même semblable à cette nature supérieure. De même que la matière doit être sans qualités pour recevoir les empreintes des qualités, ainsi l'âme doit-elle être dépourvue de formes pour être « *remplie et éclairée par la Nature Première* » ⁴. Or, comme les êtres engendrés descendent toujours d'un degré (πρὸς κάτω χωρεῖν) et s'accroissent en multiplicité lorsqu'ils procèdent à partir de leur principe, on peut déduire qu'en remontant la procession on doit trouver un principe plus simple qu'eux, puisqu'un principe est toujours plus simple que son dérivé ⁵. Ainsi, dans notre cas, afin de saisir la nature du Bien qui fait que les vertus sont ce qu'elles sont pour nous, il faut monter à la source de l'Intelligence pour comprendre ce qui la fait être telle qu'elle puisse engendrer les formes qui rendent beaux les êtres en qui elle manifeste sa présence : « *Il faut donc contracter sa pensée (συστῆναι) jusqu'à l'Un véritable (ἐν ὄντως), étranger à toute multiplicité, l'Un qui est la plus grande simplicité, réellement simple* » ⁶. Mais avant de pouvoir atteindre la simplicité de l'un, la purification de l'âme par la vertu nous rend seulement semblables à la simplicité de l'hypostase qui émane de l'un, c'est-à-dire à l'intelligence ⁷. Si la vertu purifie notre cœur (θυμὸν καθάρει), en nous émancipant de l'emprise des désirs, des peines et des passions, c'est dans la mesure où l'âme peut se séparer du corps ⁸. Nous pouvons voir ici le sens dans lequel cette séparation est entendue par Plotin. Loin d'être une évasion, la séparation du corps signifie plutôt que l'âme « *se recueille en elle-même* » ⁹ et devient tout à fait « *impassible* » (ἀπαθῶς) ¹⁰, pure donc (καθαρὰ) de toutes les passions qui la troublait jadis. Ainsi devenue impassible aux sollicitations extérieures, de par son voisinage de la raison (νοῦ), la partie irrationnelle de l'âme (τὸ ἄλογον) elle-même s'éteindra, sans que l'âme ait à succomber à un conflit entre la raison et la sensibilité ¹¹.

¹ Ibidem, V, 3, 16. 34-35.

² Ibidem, V, 3, 16. 35-38.

³ Ibidem, V, 3, 16. 38.

⁴ πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῆ τῆς φύσεως τῆς πρώτης (Ibidem, VI, 9, 7. 12-16).

⁵ ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουστέρα ἢ αὐτά (Ibidem, V, 3, 16. 5-8).

⁶ Ibidem, V, 3, 16. 14-16.

⁷ Ibidem, I, 2, 5. 1-2.

⁸ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος (Ibidem, I, 2, 5. 2-4).

⁹ συνάγουσαν πρὸς ἑαυτὴν (Ibidem, I, 2, 5. 5-6).

¹⁰ « *Elle ne sent plus que les plaisirs indispensables ; elle n'évite et ne guérit les peines qu'autant qu'il est nécessaire pour ne pas en être importunée ; elle ne sent plus les souffrances, ou bien, si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur (πρῶως φέρουσαν) et les amoindrit en ne les partageant pas ; autant qu'elle le peut, elle supprime les sentiments violents ; si elle ne le peut pas, elle ne permet pas à la colère de la gagner, mais laisse au corps l'agitation involontaire, qui devient rare et va s'affaiblissant ; elle est sans aucune crainte (ἀπροσφρετον) (car elle-même ne sent pas la crainte, bien qu'il ait encore parfois une impulsion involontaire) ; elle est donc sans crainte, sauf dans le cas où la crainte sert à l'avertir d'un danger. Elle ne désire évidemment rien de honteux ; elle désire le boire et le manger pour satisfaire les besoins du corps, et non pour elle-même (οὐκ αὐτὴ ἔξει) ; elle ne recherche pas les plaisirs de l'amour (τῶν ἀφροδισίων), ou du moins, elle recherche seulement ceux qu'exige la nature (ψυχικῶν) et qui la laissent maîtresse d'elle-même ; ou, tout au plus, elle s'abandonne à l'élan de son imagination » (Ibidem, I, 2, 5. 6-21).*

¹¹ Ibidem, I, 2, 5. 21-25. « *La partie irrationnelle de l'âme sera comme un homme qui vit près d'un sage ; il profite de ce voisinage, et ou bien il devient semblable à lui (ὅμοιος), ou bien il aurait honte d'oser faire ce que l'homme de bien ne veut pas qu'il fasse (ὁ ἀγαθὸς οὐ θέλει)* » (Ibidem, I, 2, 5. 25-27).

La simple présence de l'intelligence dans l'âme, qui rend une âme raisonnable, l'élève donc aussi à un état supérieur qui lui confère en échange une autonomie qu'elle ne saurait acquérir en restant au niveau des sensations ¹. Après la maîtrise des passions, après la purification des vices qui encombrant la vision claire et limpide de la réalité véritable et après le détachement du corps auquel l'âme est capable de parvenir par la présence de l'intelligence en elle, c'est son identification à l'intelligence qui marque la dernière étape de la *catharsis* qui prépare le regard de l'âme à la contemplation de l'objet auquel elle aspire :

« Il faut devenir Intelligence, confier son âme à l'intelligence et l'y assurer, afin qu'elle s'éveille (ἐγρηγορούια) pour recevoir l'objet de la vision de l'intelligence ; il faut qu'elle contemple l'Un par l'intelligence (τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἓν) sans y ajouter aucune sensation, sans admettre en l'intelligence rien qui vienne de la sensation ; il faut qu'elle contemple le plus pur des objets par la pure intelligence et par ce qu'il y a de primitif dans l'Intelligence » ².

Si l'on ne peut toutefois appeler *intelligence* l'âme capable d'une telle vision, c'est parce que l'âme doit toujours avoir le pouvoir de raisonner (λογισμὸς) et exercer les opérations propres à la faculté de raisonnement ³. Or, ce même pouvoir la prive de la connaissance de soi (τὸ νοεῖν ἑαυτὸ), parce qu'elle est obligée de rester en quelque sorte extérieure à sa propre nature et de n'examiner et ne s'occuper que des choses extérieures (τὰ ἔξω). Si l'âme pouvait se connaître elle-même, alors, en effet, elle deviendrait intelligence, puisque *« c'est à l'intelligence qu'il appartient d'examiner ce qui lui est propre et ce qui est en elle »* ⁴. Pour parvenir au dernier stade de la purification, il faut donc que l'âme dirige la lumière dont elle est éclairée par l'intelligence pour se connaître elle-même, plutôt que de ne s'occuper que de la connaissance des choses extérieures. Mais, pour ce faire, c'est à une vision d'un genre exceptionnel qu'elle doit se disposer, puisque la connaissance qu'elle est sur le point d'obtenir n'est plus du tout de l'ordre du visible. Si l'âme appartient déjà au monde intelligible par la partie supérieure en elle, cela est encore plus vrai de l'Intelligence elle-même qui ne comporte aucune trace d'objets sensibles. Ainsi, *« celui qui a reçu la lumière de la vérité regarde moins les objets visibles que les choses invisibles »* ⁵. Et c'est dans cette direction que l'âme doit regarder désormais, une fois débarrassée de ce qui l'entravait encore au niveau du corps. La purification du corps est donc loin de suffire pour réaliser la *catharsis* du moment qu'elle n'est qu'une étape vers la vision mystique. Mais d'ores-et-déjà l'on peut dire de l'âme qui a acquis la vie intellectuelle, qui est elle-même une trace de la vie de l'intelligence, qu'elle n'a pas moins touché la terre ferme du monde intelligible et qu'elle a échappé au tumulte marin et aux troubles infinis du monde sensible auxquels elle était soumise tant qu'elle restait attaché au corps et à ses misères. Or, toucher la terre ferme du monde intelligible, c'est aussi toucher le pays de la vérité ⁶.

¹ *« Donc pas de conflit (οὐκ οὐκ ἔσται μάχη) ; il suffit que la raison soit là (ἀρκεῖ γὰρ παρὼν ὁ λόγος) ; la partie inférieure de l'âme la respecte et, si elle est agitée d'un mouvement violent, c'est elle-même qui s'irrite de ne pas rester en repos quand son maître est là, et qui se reproche sa faiblesse » (Ennéade I, 2, 5. 27-31).*

² καθαρῶ τῷ νοῦ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ (Ibidem, VI, 9, 3. 22-27).

³ Ibidem, V, 3, 3. 13-15.

⁴ τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ (Ibidem, V, 3, 3. 16-18).

⁵ Ibidem, V, 3, 8. 32-35. Cf. Platon, *Banquet*, 219 a 2-4.

⁶ C'est du moins ainsi que Plotin le désigne, en déclarant : ἐκεῖ γὰρ τὰ ἀληθῆ (Ennéade V, 3, 8. 35-37).

B) LE DÉPOUILLEMENT DE L'ÂME : la vision du Beau

L'Intelligence peut être conçue comme « l'union de toutes les âmes pures et sans défaut qui ont à leur sommet l'intelligence universelle, dont l'éclat intellectuel illumine toute cette région »¹. Il n'y a cependant là qu'une vue de l'extérieur (ἔξω) qui ne permet pas de rendre compte de la nature de l'intelligence sinon par une connaissance extrinsèque à son objet. Pour qu'il y ait une connaissance plus exacte de la nature de l'Intelligence, il faut davantage qu'une prise en compte de l'ensemble de la réalité qui en émane. Il faut « devenir soi-même intelligence et se prendre soi-même pour objet de contemplation »². Il suffit pour cela de considérer d'abord le spectacle de la vie universelle qui se dégage de l'Intelligence, pour s'éprendre d'un amour tel qu'on soit conduit à mépriser toute autre vie, notamment celles qui se trouvent en bas (αἰ κάτω) et qui ne sont en comparaison qu'obscurité et petitesse : « viles et impures (εὐτελείς καὶ οὐ καθαρὰι), elles flétrissent la pureté »³. Alors que nos vies sont dispersées et dissipées, l'Intelligence n'a pas besoin d'une autre vie que la sienne, ni des autres choses parce que c'est d'elle que toutes les formes de vie tirent originellement leur existence et leur essence⁴. Par contre, là où il n'y a plus qu'une trace d'intelligence, les maux s'accumulent⁵. Le degré d'existence de l'âme dépend donc de la conformité à l'intelligence⁶, une conformité qui est double puisqu'elle correspond ou bien aux lois gravées en nous grâce auxquelles « nous nous remplissons d'elle » (πληρωθέντες αὐτοῦ) et pouvons la voir et sentir sa présence, ou bien à la puissance par laquelle nous connaissons les objets intelligibles⁷. Il y a donc là une double connaissance, soit à travers la pensée discursive de l'âme (τῆς διανοίας), soit par son dépassement (ὑπεράνω τούτου)⁸. De la première manière, nous nous connaissons nous-mêmes, « puisque nous savons que, par cette vision, nous apprenons tout le reste »⁹, tandis que de la seconde manière nous devenons cette puissance qui nous fait tout connaître¹⁰. Mais en devenant cette puissance intelligible elle-même, on ne se connaît plus comme un homme (οὐχ ὡς ἄνθρωπον), mais « comme un être tout à fait différent de l'homme (ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον) qui s'est élevé jusqu'en haut (εἰς τὸ ἄνω), en emportant seulement la partie supérieure de l'âme, qui, seule, peut s'envoler jusqu'à la pensée (πρὸς νόησιν), pour rapporter là-bas les visions que l'on a eues »¹¹. La différence majeure qui existe entre la pensée discursive de l'âme et la faculté supérieure par laquelle elle accède à la vision de l'Intelligence, c'est que la première ne peut faire retour sur elle-même pour saisir son principe.

¹ Ennéade VI, 7, 14. 27-30. Cf. ibidem, V, 9, 2. 1-10 & 20-28.

² δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θείαν ἑαυτὸν ποιήσασθαι (Ibidem, VI, 7, 14. 30-32).

³ « Si vous tournez les yeux sur elles, vous cessez de voir la vie pure, et de vivre de cette vie intelligible qui comprend toutes les vies à la fois, et où il n'y a rien qui ne vive, et ne vive d'une vie pure et sans mal » (Ibidem, VI, 7, 15. 1-8).

⁴ Ibidem, V, 3, 9. 23-24. « Les vies qu'elle donne, elle les donne aux autres et non pas à elle-même ; elle n'a point besoin des êtres inférieurs ; elle ne se donne pas le moins, elle qui a tout (ἔχων τὸ πᾶν) » (Ibidem, V, 3, 9.26).

⁵ Ibidem, VI, 7, 15. 8-9.

⁶ Ibidem, V, 3, 4. 1.

⁷ Ibidem, V, 3, 4. 2-7.

⁸ τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον (Ibidem, V, 3, 4. 8-10).

⁹ τῷ τοιοῦτῷ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν (Ibidem, V, 3, 4. 4-5). Cf. V, 3, 7.1-4. « Quand on s'est élevé des choses sensibles (...) jusqu'à cette beauté et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien près de toucher au but » (Platon, Banquet, 211 b 5-7).

¹⁰ Ennéade V, 3, 4. 5-7.

¹¹ Ibidem, V, 3, 4. 10-14.

La raison discursive (τὸ διανοητικὸν) reste donc discursive, c'est-à-dire qu'elle est toujours limitée à la connaissance des choses extérieures (τῶν ἔξω), alors même qu'elle porte ses jugements grâce aux règles innées qu'elle tient de l'intelligence ¹. Aussi est-elle contrainte de par sa nature à chercher toujours sans jamais trouver de repos, puisque ce qu'elle cherche lui vient de l'extérieur et que ce qu'elle trouve lui est donné par l'intelligence. Il y a donc quelque chose de supérieur à elle (τι βέλτιον αὐτοῦ), qui ne cherche plus la vérité, puisqu'elle la possède toujours ². Mais si la raison discursive vient de l'intelligence et qu'elle en est une image, elle ne peut s'arrêter à cette connaissance d'elle-même du moment que par une autre faculté qu'elle-même elle a l'intuition de l'intelligence qui se connaît elle-même. Or, en ayant cette intuition, nous sommes en mesure de nous connaître nous-mêmes, puisque nous saisissons ce qui, dans l'intelligence, se connaît soi-même :

« *En participant à l'intelligence, qui est à nous et à qui nous sommes (ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου), nous connaissons l'intelligence, et nous-mêmes. Nous devenons nous-mêmes une intelligence, en abandonnant tout le reste pour la voir par elle-même, que dis-je ! pour nous voir par nous-mêmes (αὐτῷ δὲ ἑαυτόν). Oui, nous nous voyons comme l'intelligence se voit* » ³.

Cette vision est rendue possible par le fait que l'Intelligence elle-même possède les êtres qui ont la forme du Bien et qu'en contemplant le Bien, par-delà l'Intelligence qui en émane, on acquiert l'intelligence. L'âme devient donc intelligence dans la mesure où elle revêt la forme du Bien en le contemplant. Il reste néanmoins que « *ce qui a la forme du Bien* » (τὸ ἀγαθοειδές) n'est pas le Bien même et que le modèle qui oriente le regard de l'âme se trouve là-bas, c'est-à-dire d'abord dans le monde intelligible. « *L'Intelligence regarde vers le Bien, (...) elle vit, orientée vers lui ; elle se suspend à lui ; elle se tourne vers lui ; le mouvement de l'intelligence arrivant à sa plénitude parce qu'il l'amène vers le Bien et le fait tourner autour de lui, comble les vœux de l'Intelligence* » ⁴. Mais le Bien subit dans ce transfert une modification, afin que l'Intelligence puisse le recevoir : il faut qu'il descende en quelque sorte de son sommet, sans pour autant perdre de sa puissance ou de son caractère ⁵. De même que le Soleil est à la fois la cause par laquelle sont engendrées les choses sensibles et par laquelle elles sont vues, alors qu'il n'est ni ces choses, ni cette vision, de même le Bien est « *la cause de l'essence et de l'intelligence* » ⁶, la lumière correspondant aux objets vus par l'intelligence et à l'intelligence qui les voit, sans être lui-même ni les êtres ni l'intelligence ⁷. Si le Bien est donc le principe qui existe avant que l'Intelligence n'en soit éclairée par lui, c'est qu'il est un principe différent d'elle (ἑτέρα) et extérieur (ἔξοθεν), dont elle ne reçoit qu'une empreinte ⁸. Le problème qui se pose, c'est de savoir comment le Bien peut-il donner ce qu'il n'a pas et ce qu'il n'est pas, puisque tous les êtres issus de l'Intelligence sont connus à travers une hypostase différente du Bien ⁹.

¹ Ibidem, V, 3, 4. 14-17.

² Ibidem, V, 3, 4. 17-18. Cf. ibidem, III, 9, 9. 4-5.

³ Ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ (Ibidem, V, 3, 4. 19-30).

⁴ Ibidem, VI, 7, 16. 14-17. Cf. ibidem, V, 9, 2. 24-28.

⁵ Ibidem, VI, 7, 15. 12-14.

⁶ αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ (Ibidem, VI, 7, 16. 27-28).

⁷ οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστίν (Ibidem, VI, 7, 16. 29).

⁸ Ibidem, VI, 7, 16. 32-35. Cf. ibidem, III, 8, 10. 19.

⁹ « *Car, avant d'être remplie, l'Intelligence ne les possédait pas* » (Ibidem, VI, 7, 17. 3).

La réponse de Plotin à cette question est claire : « *C'est qu'il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne ; en pareille matière, l'être qui donne doit être considéré comme supérieur (μείζον) à ce qu'il donne* »¹. Si le Bien était lui-même la puissance qu'elle octroie à l'Intelligence, il ne lui serait plus supérieur. Il faut donc d'abord un être en acte pour que ce qui vient après lui puisse être en puissance ce qu'il est en acte². Pour que l'Intelligence ait la puissance qui est la sienne, il faut que l'acte du Bien soit premier, mais différent de ce qu'il engendre. Ainsi en est-il de l'un : « *l'être primitif est au delà des êtres qui viennent après lui ; l'être qui donne est au delà de ses dons ; il leur est supérieur (χρειττον)* »³. S'il y a un terme antérieur à l'acte, il est au delà de l'acte⁴. L'au-delà (ἐπέκεινα) signifie donc ici, sans équivoque, la supériorité du terme premier sur ce qui en dérive. Un principe est *supérieur* à ce qui ne vient qu'après lui dans l'ordre de l'existence. En ce sens on peut le dire *au-delà*, puisqu'il dépasse ce qu'il engendre ou, pour le dire autrement, parce qu'il précède ce qui en dérive⁵. Si l'un est sans forme (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), c'est parce que c'est ainsi qu'il peut *produire* la forme (εἰδοποιεῖ)⁶. S'il était forme lui-même, il aurait fallu faire intervenir une chose supérieure à la forme pour l'engendrer. De même en va-t-il pour l'Intelligence par rapport à l'un. Sans être une déficience ontologique comparativement à son propre principe, l'Intelligence n'en est pas moins une simple hypostase qui garde un statut d'infériorité par rapport à l'un. Mais de même que l'un répand sa lumière sur l'Intelligence, de même l'Intelligence répand-t-elle la sienne sur l'âme. L'Intelligence, qui est une trace (ἵχνος) de l'un, rend l'âme raisonnable en la limitant et lui donne une trace de ce qu'elle possède elle-même sous la forme d'une trace, donc du Bien⁷ :

*« Donc il y a d'abord la vie qui est une puissance universelle, puis une vision qui vient de l'Un et qui contient tous les êtres dans sa puissance, enfin l'Intelligence qui, en naissant, fait apparaître les êtres eux-mêmes. L'Intelligence siège en eux, non pas pour y trouver un fondement, mais pour être le fondement de la forme des êtres premiers grâce à la vision qu'elle a de ce qui est sans forme »*⁸.

L'Intelligence est donc une forme qui se développe en une multiplicité à travers les êtres qu'elle engendre. Si le Bien était lui-même une forme, l'Intelligence ne serait que sa raison⁹. Mais du Bien ne procède rien d'identique à lui. Tout est toujours un reflet amoindri de l'original. Même si dans le monde intelligible, contrairement au monde sensible, les choses sont bonnes en elles-mêmes, elles ne sont jamais le Bien même¹⁰. La cause du bien est différente de l'être bon, quel que soit par ailleurs le degré de bien qu'un être est capable de recevoir¹¹.

¹ *Ennéade* VI, 7, 17. 4-5. Cf. *ibidem*, III, 9, 9. 18-23 ; V, 5, 12. 37-49.

² *Ibidem*, VI, 7, 17. 6-8.

³ *Ibidem*, VI, 7, 17. 8-9. Cf. *ibidem*, III, 8, 9. 1-3 ; V, 5, 13. 17-21.

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 17. 9-11. Cf. *ibidem*, III, 9, 9. 8-10.

⁵ Ce qui ne peut en aucun cas vouloir dire qu'il est *coupé* de ce qui lui est postérieur, puisque c'est de lui que celui-ci, en l'occurrence l'intelligence, tire sa cause (*Ibidem*, VI, 7, 16. 27-29).

⁶ *Ibidem*, VI, 7, 17. 39-41.

⁷ *Ibidem*, VI, 7, 17. 36-39.

⁸ ἵνα ἰδρῶση εἶδος ἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδεον αὐτό (*Ibidem*, VI, 7, 17. 32-36).

⁹ Ἐὶ δ' ἦν ἐκείνος εἶδος, ὁ νοῦς ἦν ἄν λόγος (*Ibidem*, VI, 7, 17. 41-42).

¹⁰ *Ibidem*, VI, 7, 18. 46-48.

¹¹ La vertu, l'intelligence, la vie et l'âme, ainsi que tout ce que désire l'âme intelligente sont dans l'espèce du bien, mais sans être le Bien lui-même (*Ibidem*, VI, 7, 20. 6-11).

Le caractère unique, présent en toutes ces choses, qui fait que chacune d'elle est un bien, c'est la forme du Bien (ἀγαθοειδῆ) qu'elles contiennent. C'est à cause de cette forme que la vie intelligible est désirable ¹. Si la vie est un acte dérivé du Bien (ἐκ τἀγαθοῦ), l'Intelligence est cet acte même quand il reçoit une limite (ὀρισθεῖσαν) ². Pour ce qui est de l'âme, elle est portée à double titre à rechercher la vie intelligible. D'abord, lorsque l'âme s'éprend de certains objets, c'est parce que ceux-ci ont acquis un élément qui les rend désirables, et non pas nécessairement parce qu'ils sont ce qu'ils sont (οὐχ ὅταν ᾗ ἄπερ ἐστίν) ³. Et cet élément est ce qu'ils accueillent de bien dans leur être. Mais, en ce qui regarde le rapport de l'âme à la vie intelligible, il s'ajoute à cette propriété d'être investie par le Bien quelque chose que ne possèdent pas les biens ordinaires : c'est la parenté qui unit l'âme à cette vie. « *En elles-mêmes, vie et intelligence sont pleines de clarté, et elles sont d'abord recherchées par l'âme, parce que l'âme vient d'elles et parce qu'elle y retourne, donc parce qu'elles sont propres (οἰκεία) à l'âme et non parce qu'elles sont des biens (ἀλλ' οὐχὶ ἀγαθά)* » ⁴. Donc, en plus d'être l'image du Bien, la vie intelligible est aussi la source d'où provient l'âme et que l'âme reconnaît lorsqu'elle remonte vers cette source par le dépouillement de ce qui l'encombre ici-bas ⁵. Si nous considérerions l'intelligence comme étant le Bien, il suffirait à l'âme de rechercher l'intelligence pour trouver son bien. Or, le fait qu'elle ne le trouve pas dans l'intelligence prouve que cette dernière n'est pas le terme dernier (ὡς οὐ τὸ ἔσχατον ὁ νοῦς) ⁶ : « *ceux qui n'ont pas l'intelligence ne cherchent pas à la posséder ; et ceux qui ont l'intelligence ne s'arrêtent pas là et cherchent encore le Bien* » ⁷. Les êtres qui aspirent à l'intelligence le font par raison (ἐκ λογισμοῦ), mais ils cherchent le Bien, avant même de raisonner ⁸. C'est ce que démontre la priorité accordée au Bien par rapport à l'intelligence. « *Puisque l'âme désire aussi vivre, exister et agir toujours, l'intelligence n'est pas l'objet de son désir en tant qu'intelligence, mais en tant qu'elle est un bien, qu'elle provient du Bien, et qu'elle conduit au Bien* » ⁹. C'est ce qu'explique le désir qu'elle suscite dans l'âme. Non seulement tous les êtres aspirent à lui, mais il est le seul terme auquel elle peut se reposer de la recherche qui la motive. Puisque la nature du Bien se suffit à elle-même au plus haut point (αὐταρκεστάτην) et puisqu'elle est la seule à n'avoir besoin de rien, on ne peut lui en trouver de supérieure ¹⁰. « *Puisque tout vient de lui (ἐκ τούτου τὰ πάντα), il est supérieur à tout (οὐδέν ἐστι κρείττον αὐτοῦ), et tout lui est inférieur. Comment le meilleur des êtres (τὸ ἄριστον τῶν ὄντων) ne serait-il pas le Bien !* » ¹¹.

¹ Ibidem, VI, 7, 21. 1-3. « *L'âme et la vie sont en effet des traces de l'intelligence (νοῦ ἔχνη), et l'âme désire l'intelligence (καὶ τούτου ἐφίεται ψυχή). Elle juge et elle aspire à l'intelligence (ἐφίεται νοῦ) ; elle juge que la justice est meilleure que l'injustice, que chaque espèce de vertu est meilleure que l'espèce correspondante de vices ; et ce qu'elle a estimé le plus haut (ἡ προτίμησις), c'est ce que sa volonté choisit* » (Ibidem, VI, 7, 20. 11-14).

² Ibidem, VI, 7, 21. 4-6.

³ Ibidem, VI, 7, 21. 9-13.

⁴ Ibidem, VI, 7, 21. 6-8.

⁵ « *Car un objet a beau être propre à l'âme ; s'il n'est pas un bien, l'âme le fuit (φεύγει δὲ τις αὐτό)* » (Ibidem, VI, 7, 21.9-10).

⁶ Ibidem, VI, 7, 20. 11-13. « *Tout être n'aspire pas à l'intelligence (καὶ νοῦ μὲν οὐ πάντα), tandis que tout être aspire au bien (ἀγαθοῦ δὲ πάντα)* » (Ibidem, VI, 7, 20. 17-18).

⁷ τὰ δὲ ἔχοντα νοῦν οὐχ ἴστανται ἤδη, ἀλλὰ πάλιν τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ (Ibidem, VI, 7, 20. 20-21). Cf. ibidem VI, 7, 29. 21-22.

⁸ τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ πρὸ τοῦ λόγου (Ibidem, VI, 7, 20. 21-22).

⁹ ἀλλ' ἢ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν (Ibidem, VI, 7, 20.22-24). « *Et il en est de même de la vie* », ajoute Plotin : ἐπεὶ καὶ ἡ ζωὴ οὕτως (Ibidem, VI, 7, 20. 24).

¹⁰ « *Elle est ce qu'elle est, avant toute autre chose (πρὸ τῶν ἄλλων), lorsqu'il n'y a pas encore de mal* » (Ibidem, VI, 7, 23.7-10)

¹¹ Ibidem, VI, 7, 23. 4-6.

Comme le Bien a produit l'intelligence, la vie, les âmes et tous les êtres qui participent à la raison et à la vie, qu'il est source et principe de tous ces êtres, cela explique aisément à quel point il est un bien pour eux ¹. Dans la hiérarchie ascendante (ἡ ἀνάθασις) conçue par Plotin, chaque réalité est le bien pour celle qui vient à sa suite et se situe au-dessous d'elle, pourvu que cette marche ascendante continue toujours vers un terme supérieur (ἐπὶ μείζον) ². La forme produit l'ordre et la régularité dans la matière, l'âme produit la vie dans le corps, la vertu produit le bonheur dans l'âme. Ainsi, le bien de la matière est la forme, le bien du corps, l'âme, sans laquelle il ne pourrait ni exister ni se conserver, le bien de l'âme, la vertu ³. Quant à l'intelligence, elle se situe au-dessus de la vertu elle-même et c'est à elle que cette dernière conduit. Arrivé au premier terme (τὸ πρῶτον) dans l'ascension, à l'extrémité supérieure des êtres, il n'est plus possible de monter. C'est là « *la réalité au sens propre, qui est cause pour tous les autres termes* » ⁴, le Bien qui est avant l'Intelligence. À mesure que l'on monte sur l'échelle ontologique, le degré de bien augmente proportionnellement. Contrairement donc aux êtres inférieurs dans lesquels nous reconnaissons une nature telle que la vertu, au niveau supérieur il n'y a plus moyen de juger de la même manière, puisque le mal diminue à mesure que l'on monte et qu'aux niveaux les plus élevés d'existence le bien est prépondérant ⁵.

C'est à partir de là que jaillit la lumière du Bien et qu'elle se répand sur l'Intelligence, qui illumine à son tour l'âme et lui fait voir la réalité et connaître le Bien. « *Le Bien produit dans l'intelligence ce que nous disons venir de lui en elle ; c'est qu'elle est un acte issu de lui (ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ), et qu'il lui donne ce que nous appelons la lumière (φῶς)* » ⁶. C'est à travers cette lumière que l'âme perçoit l'objet de son désir et qu'elle peut contempler la source jaillissante de l'intelligence. Mais elle ne peut parvenir à le faire qu'en écartant de l'homme d'abord le corps, ensuite les sensations, les désirs, la colère et « *les autres futilités* » (φλυαρίας) qui encombrant l'âme et obscurcissent la vision de l'intelligence, puisqu'ils font incliner l'âme vers les choses périssables ⁷. Débarrassée des passions, elle peut enfin voir par elle-même ce qui n'est visible que par l'éclat de l'intelligence. Issue de l'intelligence (ἐκ νοῦ), l'âme est alors « *comme une lumière qui l'environne et qui dépend d'elle, elle n'est point en un sujet différent d'elle-même (οὔτε ἐν ἄλλῳ), mais autour de l'intelligence, et n'est point dans un lieu, pas plus que l'intelligence* » ⁸. Cette indifférenciation entre l'âme et l'intelligence, qui s'opère au niveau où l'âme monte vers sa propre source, transforme l'âme en pure lumière intelligible, puisqu'elle devient pure (καθάρᾳ) de tout corps, et que dans cette vision

¹ Ennéade VI, 7, 23. 18-22. « *Celui que l'âme poursuit, qui donne la lumière à l'intelligence, et dont la moindre trace nous émeut, ce n'est pas grande merveille (θαυμάζειν), s'il a un tel pouvoir pour attirer vers lui, et pour rappeler des routes où nous errons, afin de trouver en lui le repos* » (Ibidem, VI, 7, 23. 1-4).

² Ibidem, VI, 7, 25. 18-21.

³ Ibidem, VI, 7, 25. 24-26. « *Chacune de ces réalités produit un effet dans les réalités dont elle est le bien ; l'une produit l'ordre et la régularité ; l'autre produit la vie ; l'autre, la pensée et le bonheur (ζῆν εὖ) ; enfin le Bien produit dans l'intelligence ce que nous disons venir de lui en elle ; c'est qu'elle est un acte issu de lui (ἐνέργεια ἐξ αὐτοῦ), et qu'il lui donne ce que nous appelons lumière (φῶς)* » (Ibidem, VI, 7, 25. 28-32).

⁴ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἔσται, καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις (Ibidem, VI, 7, 25. 22-24).

⁵ « *Là où il n'y a rien de mal, où tout ce qui est meilleur l'est de soi-même (ἐφ' ἑαυτῶν τὰ ἀμείνω)* » (Ibidem, VI, 7, 19. 16). « *Là-bas (ἐκεῖ), les êtres sont bons par eux-mêmes (αὐτὰ ταῦτα)* » (Ibidem, VI, 7, 19. 12-15).

⁶ Ibidem, VI, 7, 25. 30-32. « *C'est donc l'âme, on le voit, et la partie la plus divine de l'âme (τὸ ψυχῆς θειότατον) que l'on doit contempler, si l'on veut savoir ce qu'est l'Intelligence* » (Ibidem, V, 3, 9. 1-2).

⁷ πρὸς τὸ θνητὸν (Ibidem, V, 3, 9. 2-7).

⁸ Ibidem, V, 3, 9. 15-18.

qu'elle peut avoir d'elle-même, ce n'est rien d'autre qu'un être existant en lui-même qu'elle voit ¹. C'est pourquoi Plotin n'hésite pas à affirmer que l'âme à ce stade se dépouille même d'elle-même, ou de ce qui la retenait encore en dehors de la pure lumière de l'intelligence, pour ne laisser en elle que l'image de l'intelligence (εἰκόνα νοῦ) au lieu de n'en être que le reflet, comme elle l'était avant d'accéder à cette vision ². « Lorsque l'on voit cette lumière, on se porte vers les intelligibles, on s'attache à cette lumière qui se répand sur eux et l'on en jouit (εὐφραίνεται), comme, ici-bas, on s'éprend non pas des corps eux-mêmes, mais de la beauté qui se reflète en eux » ³. Comme on peut le voir, le dépouillement de l'âme n'implique pas le déni de l'intelligence, mais son accomplissement, et ce, au moyen de l'intelligence elle-même, c'est-à-dire de la raison. Parvenue au degré ultime de l'ascension vers le Bien, avant d'atteindre la vision de ce Bien lui-même, l'intelligence enveloppe l'âme dans la lumière dont le Bien rayonne sur l'intelligible et sur toutes les choses qui en émanent. Seulement, il s'agit là d'une connaissance qui n'est plus de l'ordre de la raison discursive et que l'âme ne peut exprimer comme si elle en rendrait compte du résultat d'une recherche portant sur un objet quelconque. C'est ce que Plotin désigne par un « contact » (ἐφάπασθαι) qui est en même temps de l'ordre de l'illumination et de la jouissance de l'âme. Or, de ce contact, l'âme ne peut rendre compte, alors même que l'intelligence devrait, mieux que toute autre chose, lui permettre de comprendre la nature de l'expérience qu'elle est en train de vivre. Mais l'impression ressentie par l'âme, de tenir ce qu'elle cherchait, n'est-elle pas suffisante pour convaincre qu'elle a atteint le but de sa recherche ? Ce contact n'est-il pas la preuve que l'intelligence est à son comble et que l'âme a trouvé ce qui faisait l'objet de sa quête, en atteignant sa propre raison d'être ? C'est, du moins, ce que Plotin donne à entendre en décrivant cette expérience hors du commun :

« Au moment du contact ⁴, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer ⁵ ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui ⁶. Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière ⁷ : cette lumière vient de lui, et elle est lui-même ⁸. Il faut penser qu'il nous est présent, lorsqu'il nous éclaire ⁹, ainsi qu'un autre dieu qui vient dans une demeure à l'appel qu'on lui fait ; s'il n'était venu, il ne nous aurait pas éclairé. Ainsi l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas ; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait ». ¹⁰

¹ Ennéade V, 3, 9. 18-20.

² « Ce qui reste, c'est ce que nous avons appelé l'image de l'intelligence (εἰκόνα νοῦ). Elle garde la lumière de l'intelligence, comme après la sphère où s'étend le soleil, vient ce qui l'environne et reçoit d'elle son éclat. On ne peut admettre que cette lumière qui environne le soleil existe en elle-même (ἐφ' ἑαυτοῦ), puisqu'elle sort de lui (ἐξ αὐτοῦ ὠρμημένον) et qu'elle reste autour de lui (περὶ αὐτὸν μείναν) ; mais disons que, d'une lumière, celle qui est la première, en procède toujours une autre, et ainsi successivement, jusqu'à ce que la lumière arrive à nous et à la terre ; on admet que la lumière qui environne le soleil est en un sujet différent d'elle (ἐν ἄλλο), afin de ne pas laisser vide de corps l'espace inférieur au soleil » (Ibidem, V, 3, 9. 9-15). « Que l'intellect suive donc Dieu, en le reflétant par son effort pour lui ressembler » (Porphyre, *Ad Marcellam*, p. 113. 18-20).

³ Ennéade VI, 7, 22. 1-5.

⁴ ἐφάπασθαι δέ, ὅτε ἐφάπτεται (Ibidem, V, 3, 17. 26).

⁵ πάντη μηδὲν μήτε δύνασθαι μήτε σχολὴν ἄγειν λέγειν (Ibidem, V, 3, 17. V, 3, 17. 26-27).

⁶ ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι (Ibidem, V, 3, 17. V, 3, 17. 27-28).

⁷ Τότε δὲ χρὴ ἐωρακᾶναι πιστεῦναι, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ (Ibidem, V, 3, 17. 28-29).

⁸ τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός (Ibidem, V, 3, 17. 29-30).

⁹ καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρῆναι (Ibidem, V, 3, 17. 30).

¹⁰ φωτισθεῖσα δὲ ἔχει, ὃ ἐζητεῖ (Ibidem, V, 3, 17. 17-33).

Si l'on s'interroge alors sur les conséquences d'un pareil aboutissement de la quête de l'âme, il faut considérer d'abord le degré de rationalité atteint au niveau moral par une âme qui est parvenue à un tel sommet contemplatif ¹. À partir de là, on peut juger du rapport qui existe entre l'expérience mystique décrite par Plotin et la raison, avec les implications qui s'en suivent pour l'homme qui aura éprouvé un semblable état. Au niveau moral, les vertus elles-mêmes acquièrent une valeur bien différente de celle qu'elles ont en l'absence de l'expérience mystique, du contact entre l'âme et l'intelligence au sommet de la vision contemplative. Ainsi, la sagesse et la prudence (σοφία καὶ φρόνησις) ne sont-elles plus réduites à une certaine manière d'affronter les circonstances extérieures à l'âme qui surviennent dans le monde de l'action, mais consistent plutôt à contempler les êtres que possède l'Intelligence et que l'âme possède désormais par contact (τῇ ἐπαφῇ) ², donc d'une manière immédiate, une fois qu'elle est parvenue à obtenir la vision mystique. C'est parce que la sagesse et la prudence relèvent ou bien de l'Intelligence, ou bien de l'âme, mais tandis qu'elles sont encore des vertus dans l'âme, elles cessent de l'être au niveau de l'Intelligence ³. À ce niveau, elles sont l'acte même et l'être de l'Intelligence ⁴, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de distinction entre ce qu'elles sont et l'action qu'elles exercent sur l'être vertueux. Ainsi en est-il de la justice, de la tempérance et du courage. La justice sous sa forme supérieure (δικαιοσύνη ἢ μείζων) est dès lors pour l'âme une activité tendue vers l'intelligence, comme la tempérance est « *un retrait intérieur vers l'intelligence* » (ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή) et le courage une forme d'impassibilité (ἀπάθεια) « *qui imite l'impassibilité naturelle de l'intelligence vers laquelle elle dirige ses regards* » ⁵. Contrairement à l'exercice de la vertu ordinaire, où l'âme était forcée d'entretenir une relation à ce qui lui était inférieur, qu'il s'agît du corps ou du monde sensible, des désirs ou des passions qui la harcelaient, dans cette forme supérieure de la vertu, « *l'âme est simplement elle-même (αὐτῇ) et n'a plus de relation* » ⁶. La proximité du Bien se manifeste alors par l'éloignement progressif de tout ce qui empêche l'âme d'exercer ces vertus supérieures telles que l'intelligence les possède. À mesure que l'âme monte, elle acquiert donc davantage de forme par l'augmentation de l'élément intelligible en elle. Si le bien, c'est la forme, « *à mesure que l'on monte, la forme est de plus en plus forme* » ⁷. Ainsi, l'âme est forme plus que la forme du corps et l'intelligence est une forme plus éminente que l'âme ⁸.

¹ *Ennéade* I, 2, 6. 11-12.

² *Ibidem*, I, 2, 6. 12-13. Cf. Platon, *Banquet*, 212 a 5.

³ *Ennéade* I, 2, 6. 13-15.

⁴ Ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν (*Ibidem*, I, 2, 6. 15). « *Mais, dans l'âme venant de l'Intelligence (ἐκείθεν) et résidant en un être différent d'elles (ἐνταῦθα δὲ τὸ ἐν ἄλλῳ), elles sont des vertus. La justice en soi, par exemple, comme toute vertu en soi, n'est pas une vertu, mais l'exemplaire (παράδειγμα) d'une vertu ; ce qui vient d'elle en l'âme, voilà la vertu (τὸ δὲ ἀπ' αὐτῆς ἐν ψυχῇ ἀρετή) ; et en effet la vertu se dit d'un être ; mais la vertu en soi ou idée de vertu (αὐτὸ δὲ ἕκαστον αὐτοῦ) se dit d'elle-même et non d'un être différent d'elle. La justice, par exemple, consiste en ce que chaque être remplisse sa fonction propre (οἰκιοπραγία) ; mais suppose-t-elle toujours une multiplicité de parties ? Oui, la justice qui est dans les êtres qui ont plusieurs parties distinctes ; non pas la justice prise en elle-même, puisqu'il peut y avoir en un être simple accomplissement de sa fonction ; la Justice en vérité, la Justice en soi est alors le rapport de cet être à lui-même, qui n'a pas de parties distinctes » (*Ibidem*, I, 2, 6. 16-23).*

⁵ πρὸς ὃ βλέπει (*Ibidem*, I, 2, 6. 23-26).

⁶ *Ibidem*, I, 2, 6. 27.

⁷ ἐπαναβαίνουσι (*Ibidem*, VI, 7, 28. 21). « *Le bien est du côté de ce qui est contraire à la matière et de ce qui se dépouille de la matière ; c'est ce que fait chaque être autant qu'il peut, jusqu'au principe le plus dépouillé (καθαρομένῳ) possible de tout élément matériel* » (*Ibidem*, VI, 7, 28. 23-26).

⁸ *Ibidem*, VI, 7, 28. 21-23.

Or, au fur et à mesure que la forme gagne du terrain, elle affranchit l'être qui en est pourvu. L'âme libère le corps en augmentant la part de vertu qui est en elle et l'intelligence élève l'âme vers la lumière qu'elle dégage au point de la libérer de la pesanteur matérielle à laquelle elle est rivée de par son lien au corps. C'est ainsi que l'homme tempérant est « l'être affranchi des besoins »¹, puisque la limite octroyée par la tempérance lui donne une maîtrise qui l'apparente au monde intelligible. « La possession (ἡ κτήσις) n'est agréable (ἡδέια) que chez l'être qui a des besoins »². Là où les besoins cessent de se faire sentir et ne pèsent plus sur l'être qui s'en est affranchi, la possession n'est plus un bien, mais devient superflue. Le bien de l'être qui a atteint une forme plus élevée par l'exercice de la vertu ne lui vient plus de l'extérieur, mais se dégage de lui-même par la lumière dont l'intelligence l'illumine de l'intérieur. Ce que l'on gagne alors en fait de bien, à posséder l'intelligence (ὁ νοῦν ἔχων), c'est une indépendance salutaire à l'égard du monde sensible, et par là-même quelque chose qui nous rapproche davantage du Bien véritable, puisque « la nature du Bien s'éloigne (φυγοῦσα) de toute matière ; ou plutôt elle n'en a jamais été près (πλησίων) »³. De manière générale, le bien n'est perçu par tout être que de manière obscure, bien que le désir (ἡ ἔφεισις) qu'il ressent et les efforts (ἡ ὠδίς) qu'il déploie en vue de l'obtention de ce qu'il croit être un bien pour lui témoignent qu'il y a un bien pour tout être⁴, même s'il ignore ce que ce bien doit être pour qu'il puisse être satisfait en l'obtenant. Mais lorsque le Bien lui-même apparaît devant lui, une fois qu'il a monté l'échelle ascendante qui va de la maîtrise des passions au dépouillement de ce qui encombre l'âme tant qu'elle reste attachée au corps, et ensuite de la vertu à la vision de l'intelligence, il ne peut plus douter de la nature du bien pour lui, parce que l'âme trouve une satisfaction qu'elle ne peut éprouver d'aucune autre façon : « lorsque le Bien survient en lui (ὅταν ἐκείνο ἦκη), il se détache (ἀφίσταται) de ce qui l'avait trompé »⁵. Le bien qui investit alors le sujet et qui résulte en l'âme de l'exercice de l'intelligence efface donc les illusions qu'on avait tant que la vision de ce Bien ne s'était pas opérée en nous. Ce qui s'explique par le fait que « l'intelligence est le bien, et que nous ressentons de la joie à posséder le bien »⁶. L'ascension permanente de l'âme vers l'intelligence et de là vers le Bien révèle toujours davantage ce qui est réellement désirable pour nous, à savoir la proportion, la beauté, la forme bien agencée et la vie claire de l'intelligence. « C'est donc selon le Beau et dans le Beau que nous avons part au Bien »⁷. En remontant (μεταβαίνειν) par nous-mêmes jusqu'à ce qu'il y a de meilleur en nous, c'est le Bien lui-même qui augmente sa part en nous et nous apparente davantage à lui⁸. Mais là où cette montée risque de s'arrêter, c'est lorsque l'intelligence touche à cette réalité dénuée de forme (ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον) et tente de trouver encore un modèle à imiter dans cette réalité sans forme (ἀνείδειον φύσιν) d'où procède la forme première (τὸ πρῶτον εἶδος)⁹.

¹ *Ennéade* VI, 7, 29. 7-8.

² *Ibidem*, VI, 7, 29. 8-10.

³ *Ibidem*, VI, 7, 28. 26-28.

⁴ μαρτυρεῖ, ὅτι ἔστι τι ἀγαθὸν ἐκάστου (*Ibidem*, VI, 7, 26. 6-7).

⁵ *Ibidem*, VI, 7, 26. 5-6.

⁶ ἀλλὰ νοῦς ἂν εἴη ἀγαθόν, ἡμεῖς δὲ χαίροντες τῷ ἀγαθὸν ἔχειν (*Ibidem*, VI, 7, 30. 4-8). « C'est pourquoi Platon ajoute au mélange la vérité (ἀλήθειαν) ; avant le mélange, il met ce qui lui donne la mesure ; la proportion et la beauté qui sont dans le mélange, dit-il, viennent de là-bas jusqu'au Beau' » (*Ibidem*, VI, 7, 30. 32-35). Cf. Platon, *Philèbe*, 65 a.

⁷ *Ibidem*, VI, 7, 30. 35-36. Cf. Hadot, (4), p. 27.

⁸ Plotin, *Ennéade* VI, 7, 30. 36-40.

⁹ *Ibidem*, VI, 7, 28. 28-29 ; VI, 7, 33. 27-28.

Comment, en effet, peut-on accroître le degré de bien en nous, en nous élevant à des formes toujours plus parfaites, du moment que le Bien premier n'en possède aucune ? Dans quel sens faut-il donc comprendre la nature ainsi décrite par Plotin comme dénuée de toute forme (ἀνείδεον) ? L'explication de cet apparent paradoxe est très simple. C'est parce que la forme (μορφή) est elle-même la trace (ἵχνος) d'une réalité sans forme (τοῦ ἀμόρφου) ¹ : « celle-ci engendre la forme, et non l'inverse ; elle l'engendre (γεννᾷ), dès que de la matière se présente » ². Le degré ultime de la forme ne peut donc être encore une forme. La forme qui est dans la matière vient de l'âme qui est désirable (ἐράσιμον) dans la mesure où elle participe davantage à la forme. Ensuite, l'intelligence est aimable à un degré encore supérieur puisqu'elle est « la forme même » (ταύτης εἶδος). Mais au degré extrême se trouve non plus la forme qui rend les choses désirables, mais la source du désir lui-même qui rend la forme désirable. Il faut donc admettre que la source du monde intelligible qui rend toutes les formes belles n'est plus elle-même une forme et que la nature première du Beau est sans forme ³ :

*« Où est celui qui a produit une pareille beauté et une pareille vie ? Où est celui qui a engendré l'être ? Vous voyez bien la beauté répandue sur toute la variété des idées : la beauté réside là (καλὸν μὲν ὧδὶ μένειν). Mais, maintenant que nous sommes dans le Beau (ἐν καλῷ ὄντα), il nous faut voir d'où viennent ces idées, et d'où vient leur beauté (ὅθεν καλά). Leur principe ne doit pas être une quelconque d'entre elles (μηδὲ ἓν) ; car il ne serait qu'une idée et une portion de l'intelligible. Il n'est point telle forme, ni telle puissance, non plus que toutes les formes qui sont engendrées et résident dans le monde intelligible ; il doit être au-dessus de toutes les puissances (ὑπὲρ πάσας δυνάμεις) et au-dessus de toutes les formes (ὑπὲρ πάσας μορφάς). **Le principe, c'est ce qui est sans forme, non pas ce qui manque de forme, mais ce d'où vient toute forme intellectuelle** ⁴. Ce qui est engendré, par le fait même qu'il devient, devient quelque chose et possède une forme qui lui est propre (ιδίαν) ; mais ce que personne n'a produit, qui pourrait le produire ? Donc il n'est aucun des êtres, et il est tous les êtres ⁵ ; aucun d'eux, parce que les êtres lui sont postérieurs, et tous, parce qu'ils viennent de lui » ⁶.*

Nous comprendrons maintenant pourquoi l'âme doit finalement se dépouiller même des formes pour atteindre le principe de toutes les formes. Comte tenu de cette réalité première dénuée de toute forme, puisqu'à l'origine de toutes, quiconque veut s'en faire ne serait-ce qu'une idée doit pouvoir d'abord renoncer à lui attribuer une quelconque figure, étendue, forme ou aspect, fussent-ils les plus augustes qu'on puisse jamais imaginer. Or, cette absence de forme, comme on a pu le voir dans le texte cité, ne tient guère à une déficience, comme c'est le cas pour la matière, mais à une

¹ *Ennéade VI, 7, 33. 30.*

² *Ibidem, VI, 7, 33. 30-32. « L'aimable (ἐράσιμον) est non pas la matière, mais l'être informé par la forme (τὸ εἰδοποιηθὲν διὰ τὸ εἶδος) » (Ibidem, VI, 7, 33. 34).*

³ ἀνείδεον δεῖ τὴν καλοῦ φύσιν τὴν πρώτην τῖθεσθαι (Ibidem, VI, 7, 33. 34-38).

⁴ Ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' οὐ πᾶσα μορφή νοερά (Ibidem, VI, 7, 32. 9-10).

⁵ Οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα (Ibidem, VI, 7, 32. 12-13).

⁶ οὐδὲν μὲν, ὅτι ὑστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ (Ibidem, VI, 7, 32. 1-14). « Si les amants comprenaient qu'il faut monter jusqu'à une réalité encore plus dénuée de formes que cette image ils en auraient le désir (ἐκεῖνου ἂν ὀρέγοιτο) ; car, dès le début, ils sentaient bien que cette lueur effacée qu'ils voyaient leur donnait le désir de la pleine lumière (ἐκ σέλαος ἀμυδοῦ ἔρωσ φωτὸς μεγάλου) » (Ibidem, VI, 7, 33. 27-30).

puissance sans égal. Si l'un peut être qualifié de grand, c'est au sens plein du terme, « *en ce sens que rien n'est plus puissant (δυνατώτερον) que lui et ne peut lui être égalé* »¹. Mais si rien ne peut l'égaliser ni mesurer sa puissance, cela n'indique pas en lui l'absence de la mesure (οὐδ' αὖ ἀμετρίαν), mais seulement l'incapacité où nous sommes de le mesurer, étant infini et éternel². De même, ce n'est pas une absence de perfection que révèle l'absence de forme, mais un surcroît d'excellence. La beauté en soi ne peut être jugée d'après un autre critère qu'elle-même, puisqu'elle est la mesure de toutes les autres beautés. C'est pourquoi le principe de toutes les formes qui rend belles et bonnes toutes les choses qui se laissent investies par sa lumière n'est pas lui-même pourvu d'une forme³. « *Il n'a donc pas non plus de figure* »⁴. Force productrice et cause de toute beauté, il l'engendre et la porte à son meilleur degré d'excellence par sa simple présence : « *Il en est donc à la fois le principe et la fin* »⁵. L'être qui a une forme (τὸ μορφήν ἔχον) et la forme elle-même (ἡ μορφή) ont une mesure qui relève dans les deux cas d'une raison universelle (τὸ εἶδος μεμετρημένον πᾶν) grâce à laquelle on juge de leur valeur. Mais par là-même ils révèlent qu'ils ne sont pas la réalité totale (οὐ πᾶν) qui se suffit à elle-même et qui est belle d'elle-même⁶. « *Sans doute sont-ils beaux ; mais la réalité véritable (τὸ ὄντως), qui est au-dessus du beau (τὸ ὑπέρχαλον), ne doit pas avoir de mesure (μὴ μεμετρηῆσθαι), et, par conséquent, ne doit ni avoir de forme, ni être une forme* »⁷. Principe de beauté, il donne donc la beauté aux choses dont il est le principe, mais par là-même, on ne peut l'en juger lui-même en fonction d'une réalité extérieure à sa propre nature. Dire que la réalité première est sans forme (ἀνείδεον), c'est dire que la beauté dont elle relève est d'une nature bien différente d'une beauté relative, puisqu'elle est la nature du monde intelligible, donc du Bien lui-même en tant qu'il est source de toute beauté⁸. Ce n'est plus de la lumière du Bien qu'il s'agit, qui nous est connue à travers une beauté partielle qui se dégage à travers les formes intelligibles, mais du Bien lui-même qui est, lui, sans forme, puisque c'est lui qui les donne toutes :

« *C'est pourquoi, lorsqu'on dit beauté, il faut éviter de songer à une forme déterminée, et de la placer devant ses yeux, afin de ne pas tomber de la beauté elle-même dans les choses qu'on appelle belles parce qu'elle participent obscurément (ἀμυδροῦ) à la beauté. L'essence sans forme est belle, parce qu'elle est une essence⁹ ; une essence est d'autant plus belle qu'elle est dépouillée (ἀποσυλήσης) de toute forme* ».¹⁰

¹ « *Qu'y a-t-il en lui à quoi puissent s'égaliser les êtres qui n'ont rien d'identique à lui ? Exister pour l'éternité (τό τε εἰς αἰεὶ), s'étendre à tout ce qui est (εἰς πάντα), ce n'est pas là ce qui donne sa mesure* » (Ibidem, VI, 7, 32. 19-22).

² Ibidem, VI, 7, 32. 22-23. Cf. Platon, *Parménide*, 137 a.

³ « *Cette beauté qu'il engendre ne consiste pas dans une forme (οὐκ ἐν μορφή) ; elle est elle-même sans forme (ἄμορφον), bien que, sous un autre rapport, elle consiste en une forme (ἐν μορφή) ; car ce qu'on appelle la forme ne peut être qu'en autre chose ; prise en elle-même, elle est sans forme (ἐφ' ἑαυτῆς δὲ οὐσα ἄμορφον)* » (Ennéade VI, 7, 32. 34-38)

⁴ Ibidem, VI, 7, 32. 23-24. Cf. Platon, *Parménide*, 137 e.

⁵ ὥστε ἀρχὴ κάλλους καὶ πέρας (Ennéade VI, 7, 32. 31-34).

⁶ Ibidem, VI, 7, 33. 16-19.

⁷ μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι (Ibidem, VI, 7, 33. 19-21). « *C'est ce qui participe à la beauté qui reçoit la forme, ce n'est pas la beauté elle-même (τὸ οὖν μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ τὸ κάλλος)* » (Ibidem, VI, 7, 32. 38-39).

⁸ ἡ καλλονὴ ἐκεῖ νοητοῦ ἀγαθοῦ φύσις (Ibidem, VI, 7, 33. 21-22).

⁹ τὸ δὲ ἄμορφον εἶδος καλόν, εἴπερ εἶδος ἐστὶ.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 33. 1-4. « *Le raisonnement nous indique que cette beauté est la vraie réalité (τὸ ὄντως) parce que la nature du parfait et du désirable consiste en une réalité complètement dénuée de forme* » (Ibidem, VI, 7, 33. 12-14).

Ce que les choses qu'on appelle belles sont obscurément, c'est-à-dire de très loin et dans une très faible mesure, l'essence dépouillée de toute forme l'est à un degré éminent. Comparativement à l'éclat primitif et essentiel de la beauté en soi, l'être de la beauté sensible n'est qu'une ombre portée de très loin d'une beauté qui lui reste étrangère, puisqu'elle ne fait pas partie de son essence. Comme l'éloignement de la source obscurcit les objets, il ne reste de la nature première qu'ils reflètent qu'une trace, une lueur à peine perceptible et plutôt terne par rapport à la lumière première du Beau lui-même.

Transposé au niveau de la relation que l'âme entretient au Bien, le rapport entre la forme et la beauté en soi éclaire l'apparent paradoxe qui semble conduire la raison à l'impasse de *ἴσχυει*. Ce n'est pas que l'âme perde dans son ascension vers le sommet intelligible la forme acquise par les vertus et l'intelligence, comme on pourrait le soupçonner à première vue à la voir rencontrer à la toute fin de sa remontée un modèle sans forme, mais c'est qu'en atteignant un tel sommet elle n'a plus besoin de s'appuyer sur l'inférieur du moment qu'elle touche au degré éminent des formes. Ainsi, pour l'intelligence, penser à un être particulier (*ἰδιόν τι νοεῖ*), c'est s'amoindrir (*ἡλάττωται*)¹. Si elle saisit chacun d'eux en particulier, elle se réduit à une seule forme intelligible, et si elle les saisit tous à la fois, elle a une variété de formes, ce qui la réduit à un état d'infériorité (*ἐν δειήσει*), puisque la perfection consiste dans la plus grande unité possible². De même, n'avoir qu'une seule forme, c'est manquer toutes les autres. Les avoir ou les saisir toutes multiplie la diversité et donc diminue la puissance pour autant que la diversité est signe de déficience ontologique et que la multiplicité éloigne de la simplicité du principe premier. D'où l'injonction de Plotin à surmonter la variété des formes pour atteindre la source dont émanent toutes :

*« Il lui faut contempler (δεῖ θεάσασθαι), au-dessus de cette variété (ὑπὲρ ἐκεῖνο), la beauté totale (τὸ πάγκαλον), cette beauté variée sans variété, que l'âme désire, sans se dire à elle-même pourquoi elle la désire. (...) C'est pourquoi, quelque être que l'on montre à l'âme, si cet être se réduit à une forme, elle cherchera, au-dessus de lui, la réalité qui lui a donné cette forme »*³.

Si l'âme se dépouille donc elle-même de toute forme, une fois parvenue au sommet du monde intelligible, ce n'est pas en ce sens qu'elle rejette les vertus civiles, la beauté acquise à travers leur exercice ou la lumière de l'intelligence qui l'a conduite au Bien, mais qu'elle ne les regarde plus comme les meilleures choses entre toutes, puisqu'elle connaît désormais leur source et que celle-ci les dépasse en beauté et en puissance. Au niveau intelligible, comme au niveau discursif, la distinction dans laquelle se situent les êtres empêche une saisie totale de leur essence universelle. L'intelligence est obligée à se diviser dans une multitude de formes et à s'éparpiller en plusieurs éléments, comme lorsqu'elle est exprimée par le langage (*ἐν λόγῳ*) : « *le langage sépare les choses les unes des autres, et distingue par exemple la justice et la tempérance l'une de l'autre, quoiqu'elles soient belles toutes deux* »⁴. Or, la beauté en soi réunit en elle toutes les formes de beauté et l'ensemble des vertus n'en font qu'une. En saisir leur source commune conduit à les acquérir toutes.

¹ « *Même si elle saisit, à la fois, tous les êtres qui sont dans le monde intelligible (ἐν τῷ νοητῷ)* » (Ibidem, VI, 7, 33. 7-8).

² Ibidem, VI, 7, 33. 9-10.

³ Ibidem, VI, 7, 33. 11-12 & 14-16. Cf. ibidem, III, 8, 11. 11-25.

⁴ Ibidem, VI, 7, 33. 4-7.

Loin donc de consister dans un abandon des vertus et de l'intelligence, la *catharsis* en est la condition de leur acquisition à partir de leur source commune. Si l'âme se dépouille de toutes formes pour imiter la réalité primordiale sans forme, ce n'est pas qu'elle perd les formes en se dépouillant de la sorte, mais c'est qu'au sommet de l'aspiration de tous les êtres, les formes jadis désirables cessent de l'être à proximité de la source qui rend désirables les plus belles choses. L'amour comble ce que le désir des formes ne fait qu'entrevoir et chercher sans jamais l'atteindre :

« Or, le désirable (ποθεινοῦ) dont on ne peut saisir ni la figure ni la forme, est le plus désirable et le plus aimable (ποθεινότατον καὶ ἐρασιμώτατον) ; l'amour qu'on a pour lui est sans mesure (ἄμετρος) ; oui, l'amour est ici sans limites (ἄπειρος), puisque l'aimé est lui-même sans limites ; sa beauté est d'une autre espèce que la beauté ; c'est une beauté au-dessus de la beauté (κάλλος ὑπὲρ κάλλος). Puisqu'il n'est pas un être, quelle beauté aurait-il ? Mais, comme il est aimable (ἐράσιμιον), il est le générateur de la beauté »¹.

L'amour éprouvé en l'occurrence est à la mesure de l'objet qui l'inspire, un objet qui relève d'une beauté d'une autre espèce (ἄλλον τρόπον) que la beauté ordinaire à laquelle nous sommes habitués. Et si l'amour est ici sans mesure, c'est parce que l'objet en est sans limites, ce qui n'est jamais le cas dans l'amour qu'on peut éprouver ici-bas (ἐνταῦθα). La différence entre l'amour relatif et limité et l'amour qu'on éprouve pour l'être infini est du même ordre que la différence entre la vertu relative et circonscrite par les limites des formes et la vertu venant de la raison universelle. Dans le premier cas, l'infinité de l'objet aimé se répercute sur la puissance de l'amour dont on est investi en s'éprenant d'amour pour lui. Dans le deuxième cas, l'absence de forme qui est à la source de l'intelligence et de la raison universelle se traduit par l'excellence de l'âme qui a eu la vision de la beauté en soi. Concevoir une telle finalité de l'âme, ce n'est pas affirmer une négation de la raison ou de l'intelligence, mais cibler leur source et tenter de l'atteindre :

« Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière (ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου), la vision qu'elle en a, non pas grâce à une autre lumière, mais grâce à cette lumière même qui lui donne la vision². Car c'est cette lumière par laquelle elle est éclairée, qu'il lui faut contempler³ ; le soleil non plus n'est pas vu par une autre lumière que la sienne⁴. **Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses** »⁵.

¹ Ennéade VI, 7, 32. 24-30. « Puis l'âme se transporte là-bas (ἐκεῖ φέρεται), où elle est habile à découvrir son aimé ; et elle ne s'arrête pas avant de l'avoir saisi (καὶ οὐκ ἄν πρὶν εἰλεῖν ἀποστᾶτα), à moins qu'on ne lui arrache aussi son amour. Alors elle voit toutes les beautés et les réalités véritables (καλὰ πάντα καὶ ἀληθῆ ὄντα) ; elle se fortifie, parce qu'elle est remplie par la vie de l'être ; elle devient elle-même un être réel ; elle a l'intelligence de l'être réel, parce qu'elle est auprès de lui ; elle sent enfin ce qu'elle cherchait depuis longtemps » (Ibidem, VI, 7, 31. 31-34).

² καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλω φωτί, ἀλλ' αὐτῷ, δι' οὗ καὶ ὄρᾳ.

³ Δι' οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτο ἐστίν, ὃ δεῖ θεάσασθαι.

⁴ οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου.

⁵ Ἀφελε πάντα (Ennéade V, 3, 17. 33-38). Cf. ibidem, IV, 3, 32. 15-23 ; V, 5, 10. 1-2 ; V, 5, 13. 9-20 ; VI, 7, 35. 7 ; VI, 7, 41. 14-15. « Faites abstraction de l'être pour le saisir ; vous serez étonnés » : Εἰ δὲ ἀφελῶν τὸ εἶναι λαμβάνοις, θαῦμα ἔξεις (Ennéade III, 8, 10. 31-32). S'il y a lieu de s'étonner, comme Plotin le concède, c'est parce que ce n'est pas par la suppression de l'être que la connaissance ordinaire s'obtient. C'est la caractéristique de la connaissance concernant l'un que d'exiger qu'on retranche tout pour mieux le voir lui-même par lui-même, abstraction faite de tout ce qui n'est pas lui, y compris de l'être qui lui est postérieur et inférieur.

C) LA NUDITÉ DE L'ÊTRE : l'éclat du Bien

En se référant à Platon, Plotin affirme que la connaissance ou le contact du Bien (εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή) est le plus grand des objets que nous puissions connaître et que la connaissance que nous pouvons en obtenir relève de « *la plus grande des sciences* » (μέγιστόν μάθημα) ¹. Mais Plotin précise que Platon n'entendait pas par science (μάθημα) ce que, lui, en entend, c'est-à-dire « *la vision du Bien* » ², mais « *la connaissance raisonnée que nous en avons avant cette vision* » ³. Au niveau fixé par Platon, nous n'en sommes instruits à ce sujet que par des analogies, des négations et la connaissance toute relative des êtres issus de lui et leur gradation ascendante ⁴. Or, dans la perspective plotinienne, il en faut davantage que cela pour atteindre la connaissance du Bien. Ainsi, davantage que l'approche raisonnée de la raison discursive, ce sont nos vertus (ἀρεταί), nos purifications (καθάρσεις) et notre ordre intérieur (κοσμήσεις) qui nous mènent jusqu'à lui ⁵ : « *c'est que nous arrivons à prendre pied et à résider dans l'intelligible et que nous nous rassasions des choses d'en haut* » ⁶. C'est donc une méthode différente de celle préconisée par Platon que Plotin propose pour réaliser une connaissance dont l'objet reste cependant le même dans les deux cas. C'est pourquoi il estime qu'il faut rejeter dans les êtres de second rang les formes que nous croyons vénérables et suspendre les choses inférieures aux choses supérieures ⁷. « *[Platon], en disant qu'il est la cause de toutes les belles choses, place manifestement le beau (τὸ καλὸν) dans les idées et le met au-dessus de toute beauté* » ⁸. Si l'intelligence est l'un de ces êtres, puisqu'elle est le règne des idées, elle se situe donc à un niveau où le Bien n'est encore que la lumière dont elle est éclairée. En remontant jusqu'à l'intelligence, l'âme apprend que toutes les idées sont belles et reconnaît dans cette beauté le fruit de l'Intelligence par laquelle existent toutes les beautés ⁹. Mais si le Beau est dans l'intelligible ¹⁰, l'intelligence n'est pas elle-même la beauté en soi, mais seulement son lieu de prédilection. Il faut donc encore remonter (ἀναβατέον) plus avant vers ce qui est à la source de cette beauté qu'on trouve dans le monde intelligible, au Bien « *vers qui tendent toutes les âmes* » ¹¹.

¹ *Ennéade* VI, 7, 36. 4-5. Cf. Platon, *République*, VI, 504 e.

² οὐ τὸ πρὸς αὐτὸ ἰδεῖν μάθημα λέγων (*Ennéade* VI, 7, 36. 5-6).

³ ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ μαθεῖν τι πρότερον (*Ibidem*, VI, 7, 36. 6).

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 36. 6-8.

⁵ *Ibidem*, VI, 7, 36. 6-9.

⁶ τοῦ νοητοῦ ἐπιδάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστιάσεις (*Ibidem*, VI, 7, 36. 9-10).

⁷ *Ibidem*, VI, 7, 42. 1-9. « *[Platon] dit bien : 'Toutes choses sont autour du roi de toutes choses, et existent pour lui'. Toutes choses (τὰ πάντα) veut dire tous les êtres (ὄντα) ; pour lui (αὐτοῦ), parce qu'il est cause de leur être, parce qu'ils tendent vers celui qui est autre qu'eux (ἐτέρου) et qui n'a en lui rien de ce qu'ils ont ; car ils ne seraient plus tous les êtres (τὰ πάντα), si celui-là possédait quelque'une des choses qui sont après lui (μετ' αὐτὸν)* » (*Ibidem*, VI, 7, 42.11-15). Cf. Platon, *Lettres*, 312 e.

⁸ ὑπὲρ τὸ καλὸν πᾶν τοῦτο (*Ennéade* VI, 7, 42. 16-18).

⁹ *Ibidem*, I, 6, 9. 34-37. « *Ainsi arrivé à une vue plus étendue de la beauté, il ne s'attachera plus à la beauté d'un seul objet et il cessera d'aimer, avec les sentiments étroits et mesquins d'un esclave, un enfant, un homme, un action. Tourné désormais vers l'Océan de la beauté (ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ) et contemplant ses multiples aspects, il enfantera sans relâche de beaux et magnifiques discours et des pensées jailliront en abondance de son amour de la sagesse, jusqu'à ce qu'enfin son esprit, fortifié et agrandi, aperçoive une science unique, qui est celle du Beau dont je vais parler* » (*Banquet*, 210 d 3-8).

¹⁰ πλὴν ἐκεῖ τὸ καλὸν (*Ennéade* I, 6, 9. 43).

¹¹ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχὴ (*Ibidem*, I, 6, 7. 1-2). Cf. *ibidem*, VI, 9, 9. 33-34.

Cette distinction est d'importance. Tandis que le Beau n'est que le lieu des idées, le Bien en est la source et le principe, donc au-delà du Beau ¹. Comme les choses sensibles sont suspendues à l'âme, l'âme à l'intelligence et l'intelligence au Bien ², ce dernier ne possède pas l'intelligence puisque celle-ci dépend de lui comme l'âme dépend de l'intelligence et comme les choses sensibles dépendent de l'âme ³. Le même rapport se retrouve entre la beauté et la nature du Bien qui en est la source. « *Ce qui est au-delà de la beauté (τὸ ἐπέκεινα), nous l'appelons la nature du Bien ; et le Beau est placé au devant d'elle (πρὸ αὐτῆς)* » ⁴. C'est cette antériorité qui impose à l'âme de surmonter la beauté elle-même pour obtenir la vision du Bien. « *Donc il faut abandonner tout le reste* ⁵, *quand on arrive à la nature la meilleure* » ⁶. Cet abandon dernier tient au caractère de totale indépendance ontologique de cette nature la meilleure. Comme dans sa perfection elle n'a pas besoin d'aide (ἐπικουρίας), lui adjoindre quelque chose serait la diminuer, puisqu'elle n'a besoin de rien (τὴν οὐδενὸς δεομένην) ⁷. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'évaluation dont bénéficient la pensée et l'intelligence à ce stade ultime où l'âme ne semble plus avoir besoin d'elles, puisqu'elle a rejoint dans sa vision leur source commune, qui est meilleure que l'une et l'autre. « *Pour nous, la pensée est une belle chose, parce que l'âme a besoin de posséder l'intelligence* » ⁸. Mais lorsque l'âme possède la vision du Bien, peut-elle encore estimer la pensée et l'intelligence au même titre qu'elle le faisait avant ? Si l'on considère la nature du Bien, dépourvue autant de pensée que d'essence, la réponse à cette question est négative. Si l'âme ne voit plus que le Bien, pensée et intelligence perdent à ses yeux leur valeur :

« Même si le Bien était quelque chose pour lui-même, il serait trop grand pour se penser, se connaître et avoir conscience de lui-même : en réalité, il n'est rien pour lui-même ⁹ : il n'introduit rien en lui ¹⁰, mais il se suffit à lui-même ¹¹. Il laisse tout cela aux choses qui viennent après lui ¹² ; et sans doute il n'a, présent en lui, rien de ce qui appartient aux autres choses, pas même l'essence ¹³. Il n'a donc pas non plus la pensée, puisque l'essence est où est la pensée (ἐνταῦθα ἡ οὐσία), et que la pensée première et l'être au sens propre sont tous deux ensemble. C'est pourquoi il n'y a de lui « ni formule, ni sensation, ni science », puisque rien ne peut lui être attribué qui lui appartienne » ¹⁴.

¹ τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ (Ennéade I, 6, 9. 39-42).

² Ibidem, VI, 7, 42. 22-25.

³ Ibidem, VI, 7, 42. 15-16.

⁴ Ibidem, I, 6, 9. 37-39.

⁵ Ἐατέον οὖν τὰ ἀλλὰ πάντα.

⁶ ἐπὶ φύσεως ἀρίστης (Ennéade VI, 7, 41. 14-15).

⁷ Ibidem, VI, 7, 41. 15-17. « *Il est un bien non pour lui-même, mais pour les autres ; les autres ont besoin de lui, mais il n'a pas besoin de lui-même ; ce serait admettre cette absurdité qu'il peut se manquer à lui-même* » (Ibidem, VI, 7, 41. 28-31). Cf. ibidem, III, 8, 11. 11-12 ; III, 9, 9. 22-23.

⁸ Ibidem, VI, 7, 41. 17-18. « *Elle l'est aussi pour l'intelligence, parce que l'être est identique à l'intelligence, et parce que c'est la pensée qui l'a fait être. Il faut donc que l'intelligence soit liée à la pensée, et qu'elle ait sans cesse la connaissance d'elle-même, qu'elle sache qu'elle est cette pensée et que les deux ne font qu'un* » (Ibidem, VI, 7, 41. 18-21).

⁹ ἐπεὶ οὐδὲ ἑαυτῷ οὐδὲν ἔστιν (VI, 7, 41. 27).

¹⁰ οὐδὲν γὰρ εἰσάγει εἰς αὐτό (VI, 7, 41. 27-28).

¹¹ ἀλλὰ ἀρκεῖ αὐτῷ (VI, 7, 41. 28).

¹² τούτων γὰρ ἀπάντων παρακεχώρηκε τοῖς μετ' αὐτὸ (VI, 7, 41. 32-33).

¹³ ὡσπερ οὐδὲ οὐσία (VI, 7, 41. 33-35).

¹⁴ ὅτι μηδὲν ἔστι κατηγορεῖν αὐτοῦ ὡς παρόν (Ennéade VI, 7, 41. 25-38). Cf. Platon, *Parménide*, 142 a.

Tant que l'âme reste multiple, elle a besoin de l'intelligence pour accroître son unité et devenir meilleure. Mais à partir du moment où elle atteint l'unité parfaite qu'elle trouve dans l'un absolument simple, le Bien, elle se suffit à elle-même et n'a plus besoin de la connaissance qu'elle obtient à travers la pensée et l'intelligence ¹. À voir l'autarcie absolue du Bien, complètement affranchi (πάντη ἀπήλλοται) de toute forme, même intelligible, il devient évident qu'arrivée à son niveau, l'âme elle-même acquiert un degré similaire de suffisance ontologique au point de se dépouiller de toutes ses formes, y compris de la forme du monde intelligible qui était en elle avant de parvenir au niveau du Bien dépourvu de forme ². Ce n'est plus la forme, ni la pensée, ni même l'intelligence qui donnent de la valeur à ce niveau suprême de la réalité. « *Tout au contraire, il lui faut déposer tout le reste ³ et s'en tenir à lui seul ⁴ ; il lui faut devenir lui tout seul ⁵, en retranchant toute addition* » ⁶. Comme lors d'un pèlerinage vers un lieu consacré, nous nous dévêtons au fur et à mesure de l'inessentiel, ainsi l'âme finit-elle par laisser derrière elle tout le superflu pour ne garder qu'elle-même dans la contemplation attendue au bout du voyage. C'est là l'aboutissement d'un long cheminement décrit métaphoriquement par Plotin dans un célèbre passage :

« Ainsi un homme entré dans une maison richement ornée, regarde et admire toutes ces richesses, avant d'avoir vu le maître de la maison ; mais dès qu'il le voit, dès qu'il l'aime, ce maître qui n'est point une froide statue, mais qui mérite réellement d'être contemplé ⁷, il laisse tout le reste pour le regarder uniquement ⁸ ; il le fixe et ne détache pas de lui son regard ⁹ ; mais il ne voit plus, à force de regarder ¹⁰ ; l'objet de sa vision finit par se confondre avec la vision même ¹¹ ; ce qui était d'abord un objet est devenu vision ; et il oublie tous les autres spectacles ¹². L'on conserverait peut-être mieux l'analogie, si l'on disait que, au visiteur de la maison, se présente non plus un homme, mais un dieu (εἰ μὴ ἄνθρωπος, ἀλλά τις θεός), qui n'apparaît pas aux yeux du corps et remplit néanmoins l'âme de sa présence ». ¹³

¹ *Ennéade*, VI, 7, 41. 21-22.

² *Ibidem*, VI, 7, 34. 2-4.

³ ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ (VI, 9, 9. 51-52).

⁴ καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ (VI, 9, 9. 52).

⁵ καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον (VI, 9, 9. 52-53).

⁶ περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περιεκέμεθα (VI, 9, 9. 51-53).

⁷ ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θέας (VI, 7, 35. 11).

⁸ ἀφείξ ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέποι (VI, 7, 35. 11-12).

⁹ εἶτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα (VI, 7, 35. 12-13).

¹⁰ μηκέτι ὄραμα βλέποι τῷ συνεχεῖ τῆς θέας (VI, 7, 35. 13-14).

¹¹ ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσσειτο τῷ θεάματι (VI, 7, 35. 14).

¹² « *On peut se flatter de l'initier (μυθηεῖς), toi aussi, Socrate, à ces mystères de l'amour (ταῦτα τὰ ἐρωτικὰ). Mais, pour le dernier degré, la contemplation, qui en est le but pour qui suit la bonne voie, je ne sais si ta capacité va jusque là. Je vais néanmoins continuer, dit-elle [Diotime], sans ménager mon zèle* » (Platon, *Banquet*, 209 e 6 - 210 a 4).

¹³ καὶ οὗτος οὐ κατ' ὄψιν φανείξ, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου (*Ennéade* VI, 7, 35. 7-19). « *Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire (εἶ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὁ λέγω) et en quel sens il est beau (ὅπως καλόν). Comme Bien, il est désiré (ἐφετὸν ὡς ἀγαθόν) et le désir tend vers lui (ἢ ἔφεις πρὸς τοῦτο) ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent (ἀναβαίνουσι) vers la région supérieure (πρὸς τὸ ἄνω), se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus ; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être* » (*Ennéade* I, 6, 7. 2-12).

Dans la présence d'une pareille rencontre, la contemplation s'identifie à son objet et l'âme, arrivée dans ce lieu intelligible (ἐν τῷ τόπῳ νοητῷ), devenue elle-même intelligence, « *possède l'intelligible et elle pense* » (νοεῖ) ¹. Mais, alors même qu'elle est « *intellectualisée* » (νοωθεῖσα) de la sorte ², elle n'est pas moins disposée à abandonner tout, du moment qu'elle voit l'objet suprême ³. C'est là un passage décisif pour notre problème, parce qu'un tel abandon semble inclure l'intelligence elle-même, donc la raison au sens (4^e) de nos acceptions. Regardons donc de plus près. Plotin affirme que l'âme « *est alors toute disposée à mépriser l'intelligence* (τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν) *qui avait jadis tant d'attrait pour elle* » ⁴. S'agit-il donc d'un dédain dont l'intelligence ferait l'objet de la part de l'âme ravie par le spectacle auquel elle assiste ? Si tel est le cas, ce dédain, tout momentané et circonstanciel qu'il puisse être par ailleurs, signifie-t-il un déni de l'intelligence ? Si on lit la suite du texte, cette interprétation s'avère erronée. Ce que Plotin entend par un tel « *mépris* » ne touche pas tant l'intelligence en elle-même et tout ce qu'elle représente pour l'âme, que l'acte qui lui correspond et qui se révèle désormais désuet au sommet de la contemplation. Ce n'est donc pas une dévaluation de la raison que Plotin entend marquer ici, mais son dépassement, ou, encore mieux, son accomplissement en tant qu'aboutissement d'une quête. L'intelligence, en effet, est une faculté dont la principale fonction est de chercher à comprendre et à atteindre la vérité. Elle est acte pur et essence. Mais, une fois au sommet du monde intelligible, qu'y a-t-il encore à chercher lorsqu'on tient la vérité même ? Vers quoi l'acte peut-il encore tendre lorsqu'on touche à la source de l'essence et de l'existence ? « *La pensée, c'est un mouvement, et [l'âme] ne veut plus bouger* ⁵. *Elle ne parle même pas de celui qu'elle voit* » ⁶. Une fois arrivé au but, il ne peut plus y avoir de mouvement autre que de descente. L'immobilité évoquée n'est que l'indice de l'achèvement d'un parcours, et non celui de l'impasse d'une recherche. Si la recherche jamais apaisée est propre à l'intelligence, la découverte ne doit-elle pas se trouver à son sommet ?

Pourtant, une telle interprétation n'épuise pas le sens du « *mépris* » à l'égard de l'intelligence évoqué par Plotin. Pourquoi mépriser ce qui nous fait voir le Bien ? Or, le fait est, comme nous avons pu le voir précédemment, que c'est l'intelligence elle-même qui ouvre l'âme à la réalité du Bien et que c'est en s'établissant dans le monde intelligible que l'âme est à même d'avoir la vision du Bien. Celui-ci ne resplendit que dans une âme complètement « *intellectualisée* », comme le dit Plotin lui-même. Alors pourquoi vouloir se délester de cette précieuse faculté qui nous permet de voir le meilleur ? Pour comprendre une semblable attitude, il faut prendre en compte une autre dimension du rapport de l'âme au Bien, sans laquelle nombre de pages plotiniennes sembleraient dénuées de sens. Cette dimension est celle de l'amour. Si l'on fait abstraction d'une telle dimension, le « *mépris* » de l'intelligence apparaît tout simplement déplacé, tout autant que celui de l'intelligence à l'égard du monde sensible en l'absence d'une connaissance du pouvoir de l'intelligence sur la sensibilité. Comment pourrions-nous saisir la valeur de la *catharsis* en ignorant le bénéfice qu'elle apporte pour l'émancipation de l'âme ?

¹ *Ennéade* VI, 7, 35. 5-6.

² *Ibidem*, VI, 7, 35. 4-5.

³ ἐπὶ δ' ἐκείνων ἴδη, πάντα ἤδη ἀφήσιν (*Ibidem*, VI, 7, 35. 7). cf. *ibidem*, V, 3, 17. 37-38 : "Ἀφῆλε πάντα.

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 35. 1-2.

⁵ ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὐτὴ δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει (*Ibidem*, VI, 7, 35. 2-3).

⁶ καὶ γὰρ οὐδ' ἐκείνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ (*Ibidem*, VI, 7, 35. 3-4).

Il en va de même pour le dédain qu'éprouve l'âme à l'égard de l'intelligence au sommet de la contemplation. S'il n'y avait pas un objet tel que le sien devant elle, comment l'âme pourrait-elle manifester tant d'ingratitude à l'égard de ce qui l'a conduite à voir un pareil objet ? Or, « *par nature l'âme aime Dieu, à qui elle veut s'unir* (ένωθῆναι θέλουσα) »¹. Le Bien est donc un objet capable de produire un immense désir et d'enflammer l'âme d'amour². Mais cet amour ne peut être comblé tant que l'âme n'abandonne pas toute autre préoccupation et qu'elle garde encore pour elle quelque chose³. Pour qu'elle puisse le recevoir, il lui faut être seule à seul avec lui (μόνη μόνον)⁴. C'est là une condition confirmée par la toute dernière phrase des *Ennéades*⁵. C'est donc cet amour exclusif qui devrait être invoqué pour expliquer le mépris pour tout le reste, pour l'ici-bas et même pour l'intelligence. Ce n'est pas que ce monde soit mauvais ou que l'intelligence n'ait plus de valeur en elle-même, mais c'est parce qu'en comparaison de l'objet de l'amour toutes choses perdent leur attrait au point que même la lumière de l'Intelligence paraît désormais terne à côté de l'éclat dont resplendit le Bien⁶ :

« Quiconque a vu sait ce que je dis⁷ ; il sait que l'âme a une autre vie, quand elle s'approche de lui, est près de lui et y participe ; dans cette disposition, elle sait que celui qui donne la vie véritable est là⁸ ; et elle n'a plus besoin de rien (καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι). Tout au contraire, il lui faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul ; il lui faut devenir lui tout seul⁹, en retranchant toute addition ; alors nous nous efforçons de sortir d'ici ; nous nous irritons des liens qui nous attachent aux autres êtres ; nous nous replions sur nous-mêmes et nous n'avons aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu »¹⁰.

S'il faut que l'âme dépose « *tout le reste* » (ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα) pour ne s'en tenir qu'« *à lui seul* » (έν μόνῳ στῆναι τούτῳ)¹¹, c'est parce que ce reste est devenu de trop lors du contact mystique. Ce n'est donc pas parce que ce qui précède est dépourvu de valeur, mais c'est parce qu'il vaut moins que le Bien, qu'il est délaissé, puisque la vie véritable fait alors paraître floue la vie ordinaire.

¹ ἐρῶ ὄν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ (*Ennéade VI, 9, 9. 33-34*). « *Celui qu'on aurait guidé jusqu'ici sur le chemin de l'amour, après avoir contemplé les belles choses dans une gradation régulière, arrivant au terme suprême, verra soudain (ἐξαίφνης) une beauté d'une nature merveilleuse* (τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν), *celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses travaux antérieurs* » (Platon, *Banquet*, 210 e 2-6). À propos de la beauté extraordinaire (ἀμήχανος) dont resplendit le Bien, cf. *République*, VI, 509 a 6.

² Plotin applique plutôt le terme de « *terrible* » au désir en question : τὸ τοῦς δεινοῦς πόθους (*Ennéade VI, 7, 34. 1-2*).

³ Ibidem, VI, 7, 34. 5-6.

⁴ Ἄλλὰ δεῖ μήτε κακὸν μήτ' αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξῃται μόνη μόνον (Ibidem, VI, 7, 34. 6-8).

⁵ φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (Ibidem, VI, 9, 11. 51-52).

⁶ « *Le véritable objet de notre amour est là-bas* (Ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον), *et nous pouvons nous unir à lui* (συνεῖναι μεταλαβόντα αὐτοῦ), *en prendre notre part et le posséder réellement* (ὄντως ἔχοντα), *en cessant de nous dissiper dans la chair* » (Ibidem, VI, 9, 9. 45-47).

⁷ ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω (Ibidem, VI, 9, 9. 47-48). « *Pour ceux qui ignorent cet état, qu'ils imaginent d'après les amours d'ici-bas* (ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐρώτων) *ce que doit être la rencontre de l'être le plus aimé* (τις μάλιστα ἐρῶ) ; *les objets que nous aimons ici sont mortels et caducs* (θνητὰ καὶ βλαβερά) ; *nous n'aimons que des fantômes* (εἰδώλων) *instables ; et nous ne les aimons pas réellement ; ils ne sont pas le bien que nous cherchons* (οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν, οὐδ' ὃ ζητοῦμεν) » (Ibidem, VI, 9, 9. 39-45).

⁸ ὥστε γινῶναι διατεθεισαν, ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς (Ibidem, VI, 9, 9. 49-51). Cf. ibidem, IV, 8, 1. 1-11.

⁹ καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον (Ibidem, VI, 9, 9. 52-53).

¹⁰ *Ennéade VI, 9, 9. 47-56*.

¹¹ Ibidem, VI, 9, 9. 51-52.

La différence entre ceux qui n'ont pas eu la vision mystique et ceux qui l'ont eue réside dans le fait que les premiers ne tendent vers le Bien que comme vers un bien, alors que les seconds sont d'ores-et-déjà épris de lui au point d'être remplis à la fois d'effroi et de plaisir et comme étourdis par une telle vision. C'est à ce niveau que l'amour justifie le regard de dédain porté par l'âme à l'égard de ce qui faisait jadis l'objet de son désir. Si l'âme en vient à aimer le Bien « *d'un véritable amour avec des désirs ardents* », elle sera en droit de « *se moquer (καταγελαῖν) des autres amours et de mépriser (καταφρονεῖν) les prétendues beautés d'auparavant* »¹. C'est ainsi que jugent ceux qui ont mesuré la beauté parfaite en comparaison de laquelle la beauté des corps paraît terne et sans éclat². « *Que croyons-nous qu'ils éprouveraient s'ils voyaient le Beau en soi dans toute sa pureté (αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρὸν), non pas celui qui est chargé de chair et de corps, mais celui qui, pour être tout à fait pur, est au-dessus de la terre et du ciel* »³. À la différence de la beauté en soi, toutes les autres beautés présentent une beauté qui leur est en quelque sorte étrangère, puisqu'elle est acquise, et non pas originelle, mélangée, et non pas primitive (οὐ πρῶτα)⁴. À côté de la beauté en soi dont rayonne le Bien, ces beautés dérivées révèlent, par leur inconsistance, qu'elles ne sont pas réellement le bien que nous cherchons. Identifier les biens caducs et mortels au Bien, c'est donc se tromper de bien et prendre un fantôme évanescent pour la réalité. C'est à ce titre que l'amour d'un être mortel est susceptible de provoquer de la répugnance pour l'âme investie de la vision du Bien véritable⁵. Mais peut-on conclure de là à un refus de considérer ce qui n'est pas le Bien même autrement que sur le régime de la répugnance ? La réponse est ici, encore une fois, négative. Si la vision du Bien est le plus souvent réservée à la tangence entre le monde intelligible et la source dont celui-ci jaillit, là où même l'intelligence semble perdre de son éclat et de son attrait pour l'âme, il n'en est pas moins vrai que cette vision appartient à l'âme tant et aussi longtemps qu'elle se maintient au niveau du monde intelligible, donc tant qu'elle n'a pas été complètement ravie « *là-bas* »⁶. D'ailleurs, les êtres intelligibles, ou « *ceux de là-bas* » (ἐκεῖνα)⁷, sont les seuls à pouvoir bénéficier d'une semblable vision. Ils ne s'opposent à « *ceux d'ici* » (ἐνταῦθα) que par leur proximité accrue du Bien⁸.

¹ *Ennéade* I, 6, 7. 14-19. « *Si on le voit, cet être, quel amour et quels désirs ressentira-t-on, en voulant s'unir à lui ! Quel étonnement accompagné de quel plaisir (ἐκπλαγείη μεθ' ἡδονῆς) !* » (Ibidem, I, 6, 7. 12-14).

² « *C'est ce qu'éprouvent tous ceux qui ont rencontré des formes divines ou démoniaques et d'admettent plus désormais la beauté des autres corps* » (Ibidem, I, 6, 7. 19-21).

³ μὴ ἐν γῆ, μὴ ἐν οὐρανῷ, ἴν' ἢ καθαρὸν (Ibidem, I, 6, 7. 21-24). Cf. Platon, *Banquet*, 211 a 5-9. « *La cause finale, en effet, est l'être pour qui elle est une fin et c'est aussi le but lui-même ; en ce dernier sens la fin peut exister dans les êtres immobiles, mais non au premier sens. La cause finale, prise en ce sens, meut donc comme objet d'amour (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον), et toutes les autres choses meuvent parce qu'elles sont mues elles-mêmes* » (Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 2-4).

⁴ Puisqu'elles « *viennent de lui* » (παρ' ἐκείνου) et ne subsistent donc pas par elles-mêmes (*Ennéade* I, 6, 7. 24-25).

⁵ « *Séparée de son père par violence (ὕβρις), elle n'éprouve que haine pour la violence qu'on lui fait subir ici-bas (μισήσασα δὲ πάλιν τὰς ἐνταῦθα ὑβρεῖς) ; [mais une fois] purifiée des souillures de ce monde et préparée à retourner vers son père, elle se réjouit à nouveau* » (Ibidem, VI, 9, 9. 36-39).

⁶ Il n'est pas sans intérêt à noter que « *là-bas* » (ἐκεῖ) ne désigne jamais autre chose que le monde intelligible, donc le niveau où l'âme est acte pur et essence. Ce n'est donc pas un ailleurs absolu, complètement détaché du lieu où l'âme habite, puisqu'il suffit à celle-ci de l'atteindre dès qu'elle accède à l'Intelligence. Pour le sens d'ἐκεῖ dans son contexte, les occurrences sont nombreuses. Il est très bien rendu par Bréhier par « *le monde intelligible* ». Si l'on ne s'en tient qu'à l'*Ennéade* VI, 7, cf. : VI 7, 2. 6 ; 2.43 ; 6.2 ; 6.5-6 ; 8.15 ; 9.12 ; 9.22 ; 10.1 ; 11.4 ; 11.6 ; 12.4 ; 12.14.

⁷ Cf. *Ennéade* VI, 7, 7. 20-21 ; VI, 7, 7. 24. De même, « *l'homme de là-bas* » (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ) traduit-il simplement l'homme intelligible (Cf. Ibidem, VI, 7, 2. 6 ; VI, 7, 6. 9).

⁸ *Ennéade* VI, 7 : 2.8-9 ; 8.32 ; 9.11 ; 9.22 ; 11.4 ; 11.46 ; 12.14. Aussi, contrairement à l'homme sensible, « *l'homme intelligible est à la fois un être et une raison d'être* » (τὸ δὲ ἐστὶν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τὴν ἄνθρωπος) (Ibidem, VI, 7, 2. 6).

Il serait donc surprenant qu'on puisse situer le lieu du ravissement contemplatif ailleurs que dans le monde intelligible, puisqu'il est le seul à pouvoir rendre le Bien présent à l'âme :

« Ici même, l'on peut le voir et se voir soi-même ¹, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière (φῶς αὐτὸ καθαρόν), un être léger et sans poids ; on devient ou plutôt l'on est un dieu (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα), embrasé d'amour, jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids, et que cette fleur se flétrisse » ².

Il serait donc trop facile de déduire du « mépris » de l'âme pour l'intelligence au sommet de la contemplation, un rejet de celle-ci. L'architecture de l'univers intelligible interdirait d'ailleurs un tel rejet, puisqu'il n'y a d'autre lien entre l'âme et le Bien que le monde intelligible. Si la vie, qui est une puissance universelle, ouvre vers une vision qui vient de l'un et qui contient tous les êtres dans sa puissance, c'est parce que l'Intelligence, en naissant, fait apparaître les êtres eux-mêmes. *« L'Intelligence siège en eux, non pas pour y trouver un fondement, mais pour être le fondement de la forme des êtres premiers grâce à la vision qu'elle a de ce qui est sans forme » ³.* L'intelligence répand sa lumière sur l'âme, comme l'un répand la sienne sur l'Intelligence. En limitant l'âme et en lui donnant une forme intelligible, elle la rend raisonnable et lui donne une trace de ce qu'elle possède ⁴. *« L'Intelligence elle-même est une trace (ἵχνος) de l'un » ⁵.* Ce n'est pas parce qu'elle est une forme et qu'elle se développe en une multiplicité, alors que l'un est sans forme (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος), qu'il faille concevoir une incompatibilité radicale entre les deux conduisant au rejet de l'une au profit de l'autre. Si l'un est dépourvu de forme, c'est pour pouvoir la produire (εἰδοποιεῖ) ⁶. *« S'il était lui-même une forme, l'Intelligence ne serait que sa raison » ⁷.* Il n'y a aucune ambiguïté à partir de là quant au statut de l'âme eu égard à l'intelligence. Comme on l'a vu, l'âme, une fois purifiée (καθαρθείσα), devient d'abord une forme (εἶδος) ou une raison (λόγος), et par là incorporelle (πάντη ἀσώματος) et intellectuelle (νοερὰ). C'est ainsi, et pas autrement, qu'on peut la considérer appartenir tout entière au divin (ὄλη θείου) qui se trouve être la source de la Beauté ⁸. Cette métamorphose est l'œuvre de l'intelligence elle-même et *« l'âme réduite à l'intelligence est d'autant plus belle » ⁹.* Qu'elle puisse en venir à dédaigner cette même intelligence qui l'a rendue d'abord belle, cela ne tient qu'au type d'expérience qui détourne l'âme des choses d'en bas et la conduit vers le sommet ¹⁰.

¹ Ὅραϊν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν (Ennéade VI, 9, 9. 56-57). *« Si donc on le voyait, lui qui fournit la beauté à toutes choses, mais qui la donne en restant en lui-même (ἐφ' ἑαυτοῦ μένον) et qui ne reçoit rien en lui, si on restait dans cette contemplation (μένων ἐν τῇ θέῳ) en jouissant de lui, quelle beauté manquerait encore ? Car c'est lui, la véritable et la première beauté, qui embellit ses propres amants et les rend dignes d'être aimés (ἐραστοῦς) »* (Ibidem, I, 6, 7. 27-30).

² Ibidem, VI, 9, 9. 56-61.

³ ἵνα ἰδρῶσθαι εἶδος ἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδεον αὐτό (Ibidem, VI, 7, 17. 32-36). Cf. Hadot, (4), p. 24.

⁴ Plotin, Ennéade VI, 7, 17. 36-39.

⁵ Ibidem, VI, 7, 17. 39.

⁶ Ibidem, VI, 7, 17. 39-41. *« Le premier doit être sans aucune multiplicité ; car, s'il était multiple, il dépendrait d'un terme différent de lui (ἕτερον) et antérieur (πρὸ αὐτοῦ) »* (Ibidem, VI, 7, 17. 42-43).

⁷ Εἰ δ' ἦν ἐκεῖνος εἶδος, ὁ νοῦς ἦν ἂν λόγος (Ibidem, VI, 7, 17. 41-42).

⁸ Ibidem, I, 6, 6. 13-16.

⁹ Ibidem, I, 6, 6. 16-17. Cf. Hadot, (4), p. 25.

¹⁰ Plotin, Ennéade I, 6, 6. 12-13.

Lorsque, au tout début de l'*Ennéade* IV, 8, où Plotin fait état de l'élévation de son âme à une beauté « *aussi merveilleuse que possible* »¹, et lorsqu'il reconnaît dans son activité le plus haut degré de la vie par l'union établie à l'être divin², il affirme bien se situer au-dessus des autres êtres intelligibles³, mais précise qu'après le repos dans l'être divin⁴, c'est de l'intelligence (ἐκ νοῦ) qu'il redescend à la pensée réfléchie⁵. L'état de grâce est donc clairement situé ici dans l'intelligence⁶. Que la purification requise pour atteindre l'union mystique n'implique donc pas l'intelligence elle-même dans les choses dont il faut se délester, c'est ce qu'un autre passage de Plotin indique de la manière la plus limpide :

*« Cela n'est possible sans doute que si vous écartez (εἰ ἀφέλοις) de l'homme que vous êtes, d'abord le corps, ensuite l'âme qui la façonne, puis les sensations, les désirs, la colère et les autres futilités (φλυαρίας) qui nous font incliner complètement vers les choses périssables (πρὸς τὸ θνητὸν). Ce qui reste, c'est ce que nous avons appelé l'image de l'intelligence (εἰκόνα νοῦ). Elle garde la lumière de l'intelligence, comme après la sphère où s'étend le soleil, vient ce qui l'entourne et reçoit d'elle son éclat ».*⁷

L'âme elle-même étant issue de l'intelligence (ἐκ νοῦ), gravite autour d'elle (περὶ ἐκεῖνον), comme une lumière qui l'entourne et qui dépend de l'intelligence⁸. L'âme, une fois devenue pure (καθαρά) de tout corps⁹, ne peut atteindre la vision de l'un qu'en remontant de la sensation aux puissances de la sensation, et ensuite de l'opinion issue de ces puissances à la première activité, celle de la pensée pure (καθαρώς νοοῦσα), pour arriver enfin à l'intelligence¹⁰. Arrivée à ce point, ce n'est pas l'inaptitude de l'intelligence à produire la vision mystique qui entraîne l'exigence de son dépassement, mais bien plutôt la nature de l'intelligence elle-même qui impose l'abandon ou le dépassement du raisonnement (συλλογιστέα) au profit d'une activité supérieure au raisonnement, puisque « *l'intelligence se voit sans raisonner sur elle-même* »¹¹. Ce qui s'explique par le fait que le raisonnement implique non seulement un dédoublement par rapport à soi, entre le sujet qui raisonne et ce qui fait l'objet de son raisonnement, mais aussi une sorte d'absence à soi, puisque l'examen portant sur autre chose que soi dénote l'altérité nécessaire à toute relation comprise dans un raisonnement. Mais comme l'intelligence est, quant à elle, « *toujours présente à elle-même* »¹², elle n'a guère besoin d'un tel dédoublement aliénant qui la forcerait à chercher ailleurs ce qu'elle possède déjà avant toute recherche.

¹ θαυμαστὸν ἡλίκιον ὄρων κάλλος (*Ennéade* IV, 8, 1. 3).

² Ibidem, IV, 8, 1. 4-5.

³ ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητὸν (Ibidem, IV, 8, 1. 5-7).

⁴ μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν (Ibidem, IV, 8, 1. 7).

⁵ εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ (Ibidem, IV, 8, 1. 7-8).

⁶ « *C'est donc l'âme, on le voit, et la partie la plus divine de l'âme (τὸ ψυχῆς θεϊότατον) que l'on doit contempler, si l'on veut savoir ce qu'est l'Intelligence* » (Ibidem, V, 3, 9. 1-2). Cf. ibidem, V, 5, 10. 7-9.

⁷ Ibidem, V, 3, 9. 2-10.

⁸ Ibidem, V, 3, 9. 15-18.

⁹ Ibidem, V, 3, 9. 18-20.

¹⁰ Ibidem, V, 3, 9. 28-36.

¹¹ νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ (Ibidem, V, 3, 9. 21-22).

¹² πάρεστι γὰρ αἰεὶ αὐτῷ (Ibidem, V, 3, 9. 22). Cf. ibidem, V, 5, 12. 11-14.

Ce n'est rien d'autre que l'intelligence qui confère à l'âme cette liberté qui lui permet de déclarer son indépendance à l'égard des choses qui lui sont inférieures ¹. Et c'est encore en nous tournant vers elle que les vies multiples que nous menons ordinairement se ramènent à l'unité ² et acquièrent de la valeur en se conformant à une raison (λόγος) qui illumine l'âme de l'intérieur et qui est à la source de la beauté de la nature qui est le modèle de la beauté qui est dans les corps ³. Située dans l'âme, cette beauté révèle la raison qui la produit sans toutefois descendre au niveau sensible ⁴. « *Ce n'est pas, à vrai dire, une raison (οὐδὲ λόγος ἐστίν), c'est le créateur de la raison première, de la beauté qui est dans l'âme comme en une matière ; c'est l'Intelligence (νοῦς δὲ οὗτος), l'Intelligence éternelle (ὁ ἀεὶ νοῦς)* » ⁵. Mais précisément parce qu'elle investit l'âme par une raison, l'intelligence ne peut être cette raison elle-même, qui n'est que la forme que l'âme reçoit lorsqu'elle devient belle une fois purifiée. Toute raison qu'on pourrait invoquer pour nous représenter l'intelligence serait forcément inadéquate à l'exprimer, puisqu'elle ne serait qu'une image tirée d'une chose inférieure ⁶. Le mieux serait donc de ne pas tenter de la saisir par l'image qu'en donne la raison ⁷, mais de partir de « *l'intelligence qui est en nous (ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν), après l'avoir purifiée (καθαρομένου)* » ⁸. Il faut comprendre ici la différence qu'il y a entre la raison qui embellit tout être qui en est pourvu et qui l'exerce, et l'intelligence qui donne de la valeur à cette même raison en l'investissant de la beauté qu'elle possède. Ne pas saisir une telle différence reviendrait à prendre un reflet pour la lumière dont il est le reflet et la beauté sensible pour la beauté en soi que celle-ci manifeste. Or, l'immense beauté des dieux eux-mêmes, qui fait qu'ils sont tels ⁹, ne tient pas à la beauté de leur corps, mais à l'intelligence (νοῦς) qui se manifeste en eux à un degré éminent ¹⁰. C'est ce qui explique la nécessité de surmonter la forme qui investit l'âme comme raison pour parvenir à la source même de la raison qui rend l'âme belle, comme elle rend belle l'existence des dieux.

Il n'en demeure pas moins que l'intelligence est multiple et que lorsqu'elle veut penser le principe qui est au delà de la pensée (τὸ ἐπέκεινα νοεῖν), au lieu de le saisir en sa simplicité, elle s'en écarte pour se déployer dans la multiplicité ¹¹. Elle se multiplie et se divise pour pouvoir s'exercer en tant que pensée. Mais par là-même, elle révèle son incapacité à penser l'absolument simple, puisqu'elle en donne une image multiple de ce qui est un. En s'écartant de l'un et en le multipliant, elle obtient autre chose que l'objet qu'elle est pourtant censée manifester dans sa simplicité ¹².

¹ « *Elle, elle n'a pas besoin d'une autre vie que la sienne, ni des autres choses ; les vies qu'elle donne, elle les donne aux autres et non pas à elle-même ; elle n'a point besoin des êtres inférieurs ; elle ne se donne pas le moins, elle qui a tout ; elle ne se donne pas des images des êtres (οὐδὲ τὰ ἴχνη), elle qui possède les êtres premiers ou plutôt qui les est (ἀλλ' αὐτὸς)* » (Ibidem, V, 3, 9-24-28). Armstrong, (3), p. 195 ; Hadot, (4), p. 6.

² Ibidem, V, 3, 9. 23.

³ Ibidem, V, 8, 3. 1-3. « *Elle se montre le plus distinctement dans l'âme sage (ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ) où elle progresse en beauté ; elle orne l'âme, elle l'illumine, venue elle-même d'une lumière supérieure, qui est la beauté première* » (Ibidem, V, 8, 3. 3-6).

⁴ Ibidem, V, 8, 3. 7-8.

⁵ « *Non pas l'intelligence qui ne pense que quelquefois : c'est qu'elle n'a pas à acquérir la pensée* » (Ibidem, V, 8, 3. 8-10).

⁶ Ibidem, V, 8, 3. 11-12. Cf. ibidem, V, 5, 13. 13-20.

⁷ Ibidem, V, 8, 3. 12-13.

⁸ Ibidem, V, 8, 3. 16-18.

⁹ Ibidem, V, 8, 3. 18-20. « *Car, lorsqu'ils ont des corps, ce n'est pas par eux qu'ils ont la divinité. C'est par l'intelligence qu'ils sont des dieux* » (Ibidem, V, 8, 3. 20-23).

¹⁰ Ibidem, V, 8, 3. 20.

¹¹ Ibidem, V, 3, 11. 1-4. « *Car l'intelligence n'est pas une, mais à la fois une et multiple* » (Ibidem, IV, 8, 3. 8-10).

¹² Ibidem, V, 3, 11. 6-9.

N'ayant qu'une vague esquisse de l'objet de sa vision, l'intelligence multiplie cet objet, faute de savoir comment le voir tout en le gardant intact. Elle devient donc intelligence en acte par la vision qu'elle en a, puisqu'appliquée au principe et le saisissant (λαβών), elle devient essence et pensée (οὐσία καὶ νόησις) ¹. Mais reste-t-elle encore intelligence, c'est-à-dire une unité multiple, lorsqu'elle saisit le principe ? La réponse est négative, puisque la simplicité requise pour une telle saisie exclut toute multiplicité. « *Quand elle tend vers lui, elle n'est point encore une intelligence, mais une vision qui n'a pas encore d'objet* » ². Voilà ce qui explique le recours à une faculté supérieure à l'intelligence et à son dépassement pour saisir l'un. Ce n'est donc pas parce que l'intelligence serait incompatible avec ce qui la précède, mais c'est parce qu'elle-même doit subir une simplification qui la porte à n'être plus qu'une « *vision sans objet* ». Comme tous les objets lui sont postérieurs, il faut les écarter tous afin d'obtenir l'accès à leur principe. Puisque le principe des intelligibles leur est antérieur et qu'il n'est pas lui-même un être, mais différent d'eux tous (ἕτερον πάντων), il n'est pas l'un d'eux, mais avant toutes choses (πρὸ πάντων) : « *il est donc avant l'intelligence (πρὸ νοῦ)* » ³. C'est pourquoi la désignation du principe par l'intelligence ne lui convient pas, puisque l'intelligence elle-même lui est postérieure.

Mais s'agit-il donc là d'une mésestime à l'égard de l'intelligence susceptible de motiver le mépris dont il était question tout-à-l'heure ? Si tel était le cas, nous nous trouverions ici dans un net antagonisme entre la raison et la mystique, la première étant entendue au sens 4° de nos acceptions, et la seconde entendue au sens de l'expérience de type plotinien (H.). Si l'expérience mystique allait jusqu'à contester la valeur des choses surgies de l'intelligence (de la raison au sens 5°), elle s'opposerait à toute la connaissance qui découle de l'intelligence (de la raison au sens 4°) pour autant que celle-ci dérive de celle-là. Si la vision de l'un permettait de jeter un regard de mépris sur les choses postérieures à l'un, y compris l'intelligence qui en est la première hypostase, alors, en effet, la mystique révélerait un conflit entre son aspiration et le statut de l'intelligence. Mais, si l'on regarde de plus près les textes de Plotin, on s'aperçoit vite que tel n'est pas le cas. Non seulement, comme on l'a déjà vu, l'intelligence jouit-elle d'une estime jamais tarie de la part du chef de l'École, mais elle reçoit sa juste place dans l'ordre ontologique de la manifestation de l'un et par là-même un titre d'honneur que la vision mystique ne fait qu'entériner. Plotin justifie cette place en envisageant la situation contraire où l'un existerait seul sans rien après lui :

« Il ne doit pas exister une seule chose ⁴ ; sinon, tout demeurerait caché (ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα), puisque les choses n'ont dans l'Un aucune forme distincte ; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même ; il n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'âmes ». ⁵

¹ Ennéade V, 3, 11. 10-15.

² Ibidem, V, 3, 11. 4-5. Cf. Hadot, (4), p. 24-25.

³ Plotin, Ennéade V, 3, 11. 17-21. « *Et, si l'on comprend en toutes choses les choses qui viennent après l'Intelligence, en ce sens également il est avant toutes choses* ». Du moment que l'Intelligence est multiple, puisque la pensée la rend multiple, « *l'absolument simple (τὸ πάντη ἀπλοῦν), la première de toutes choses, doit être au delà de l'Intelligence (ἐπέκεινα νοῦ). S'il pensait, il ne serait pas au delà de l'Intelligence, mais serait intelligence. S'il était intelligence, il serait un être multiple* » (Ibidem, V, 3, 11. 21-31).

⁴ εἴτερον οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι (Ibidem, IV, 8, 6. 1).

⁵ Ibidem, IV, 8, 6. 1-6.

C'est parce qu'il est inhérent à toute nature de produire et de se développer en allant d'un principe indivisible jusqu'à un effet sensible ¹ : « *le terme antérieur reste à la place qui lui est propre ; mais son conséquent est le produit d'une puissance ineffable qui était en lui (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου) ; il ne doit pas immobiliser cette puissance et, par jalousie, en borner les effets* » ². C'est cette loi du développement entier qui explique le rayonnement de l'un jusqu'aux limites du possible, jusqu'au dernier des êtres. Compte tenu de l'immensité de sa puissance, l'un étend ses dons à tous les êtres sans rien priver de lui-même ³. De même, puisqu'il y a deux natures, la nature intelligible et la nature sensible, il est nécessaire pour l'âme, compte tenu de cette double nature qui est aussi la sienne, qu'elle participe à l'être sensible, bien qu'il vaille mieux pour elle d'être dans l'intelligible ⁴. En échange de ce qu'elle reçoit de l'être sensible auquel elle participe par une partie d'elle-même, elle organise et gouverne cet être sensible tout en restant elle-même ⁵. Ce qu'elle reçoit en échange de ce gouvernement à l'égard du monde sensible et du pouvoir dont elle est investie à son égard, c'est l'expérience « *de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici* » et la capacité conséquente de comparer à partir de là l'existence telle qu'on peut la vivre dans le monde intelligible avec celle qui se situe au niveau du monde sensible ⁶. Mais comme l'âme n'est pas totalement plongée dans le sensible, et qu'il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible ⁷, elle peut toujours remonter à la surface du monde sensible, où elle se trouve plongée de par son union avec le corps, et surmonter ce qui vient à sa suite — le corps, ses passions, ses désirs et ses tourments — en contemplant les réalités qui sont avant elle et grâce auxquelles elle acquiert sa puissance à l'égard du sensible ⁸. Si sa nature n'était pas double, elle ne pourrait ni contempler l'intelligible, ni gouverner le corps. Or, « *toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'intelligence* » ⁹. La différence entre les âmes individuelles et l'âme totale de l'univers réside dans le fait que, bien que

¹ *Ennéade* IV, 8, 6. 7-10. « *Donc ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles, de leur puissance et de leur bonté ; tout se tient (συνέχεται πάντα), et pour toujours (εἰς αἰὶ), réalités intelligibles et réalités sensibles ; celles-là existent par elles-mêmes, celles-ci reçoivent éternellement l'existence, en participant aux premières ; et elles imitent autant qu'elles le peuvent la nature intelligible* » (Ibidem, IV, 8, 6. 23-28).

² Ibidem, IV, 8, 6. 10-13.

³ Ibidem, IV, 8, 6. 13-16. « *Car il n'y a rien qui empêche un être d'avoir la part de bonté qu'il est capable de recevoir. Si la nature de la matière est éternelle, il est impossible, puisqu'elle existe, qu'elle n'ait pas sa part du principe qui fournit le bien à chaque chose, autant qu'elle est capable de le recevoir ; et si la production de la matière est une suite nécessaire des causes antérieures à elle, elle ne doit pas non plus dans ce cas être séparée de ce principe (οὐδ' ὥς ἔδει χωρὶς εἶναι), comme si ce principe, qui lui donne, par grâce, l'existence (τὸ εἶναι οἶον ἐν χάριτι δόντος), s'arrêterait par impossibilité d'aller jusqu'à elle* » (Ibidem, IV, 8, 6. 16-23).

⁴ Ibidem, IV, 8, 7. 1-4. « *Il ne faut pas s'irriter contre elle, si elle n'est pas un être supérieur en toutes choses (εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρείττον) ; c'est qu'elle occupe dans les êtres un rang intermédiaire ; elle a une portion d'elle-même qui est divine ; mais placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même* » (Ibidem, IV, 8, 7. 4-8).

⁵ Ibidem, IV, 8, 7. 8-9. À moins que, par trop d'ardeur (προθυμία δὲ πλεόνει), elle ne plonge en cet être (εἰς τὸ εἶσω δούτιο) pour s'y noyer et s'y perdre. C'est ce qui arrive lorsqu'elle perd le contact avec l'intelligence et par là-même son indépendance à l'égard du monde sensible (Ibidem, IV, 8, 7. 10-11).

⁶ Ibidem, IV, 8, 7. 11-14. « *Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé* » (Ibidem, IV, 8, 7. 15-17).

⁷ *Ennéade* IV, 8, 8. 2-3. « *Mais si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure de l'âme ; car l'objet de sa pensée ne vient en nous que lorsqu'il est descendu jusqu'à notre sentiment* » (Ibidem, IV, 8, 8. 3-7).

⁸ Ibidem, IV, 8, 7. 23-24.

⁹ Πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν (Ibidem, IV, 8, 8. 11-13).

cette dernière organise l'univers par la partie d'elle-même qui est du côté du corps ¹, elle n'en est pas moins supérieure au tout qu'elle régit et qu'elle agit « *non par raisonnement* (μηδὲ ἐκ λογισμοῦ), *comme nous* (ὡς ἡμεῖς), *mais par intuition intellectuelle* (ἀλλὰ νοῦ) *comme l'art* (ὡς ἡ τέχνη) » ². C'est-à-dire que l'intelligence est inhérente à l'âme de l'univers et que ce contact étroit et indissoluble fait en sorte que tout ce qui découle de l'âme de l'univers se révèle aussi beau qu'une œuvre d'art longuement élaboré par un artiste de renom. Mais ce n'est pas l'exercice de la raison, le raisonnement, qui explique le degré de perfection atteint par une telle œuvre. C'est l'intelligence, ou plutôt une intuition supérieure et antérieure au raisonnement qui peut en rendre compte. Dans un tel cas, on pourrait dire que la réalité procède directement de l'intelligence en acte, alors qu'au niveau des âmes individuelles, la contemplation de la réalité précède l'acte de la création d'une œuvre et que celle-ci implique nécessairement un raisonnement. Ainsi, contrairement à l'âme de l'univers qui est en contact permanent avec les réalités qui sont à la source du monde sensible ³, pour les âmes individuelles la contemplation s'effectue partie par partie et successivement, et la conversion vers le mieux s'opère dans un lieu inférieur ⁴. Dans ce lieu, l'âme ne rencontre que le degré inférieur de l'intelligence qui est la pensée discursive à laquelle l'intelligence descend pour se communiquer à l'âme ⁵. Mais les âmes particulières, celles d'une portion de l'univers, ne sont pas moins pourvues, elles aussi, d'une partie supérieure qui ne se révèle néanmoins qu'au moment où elles cessent d'être harcelées par les désirs fallacieux qui les enchaînent au monde sensible ⁶. En effet, par la partie insensible aux plaisirs (ἀνήδονον), l'âme vit d'une vie « *semblable à l'âme totale* » ⁷. Si c'est d'abord et avant tout par une participation accrue à la vie de l'intelligence que l'âme est en mesure de s'émanciper des passions du corps, ce n'est pas la seule capacité qu'elle détient pour rivaliser en autonomie et indépendance avec l'âme totale. Bien que la fonction de l'âme raisonnable soit essentiellement de penser, elle ne se limite pas à cela, à moins d'effacer toute distinction entre l'âme et l'intelligence ⁸. Il faut ajouter à sa faculté intellectuelle autre chose qui est « *son mode d'existence propre* » ⁹. Par là, affirme Plotin, « *elle ne reste pas intelligence* » ¹⁰. Encore faut-il savoir quel est le statut de ce mode d'existence propre de l'âme eu égard à l'intelligence.

¹ *Ennéade* IV, 8, 8. 13-14.

² *Ibidem*, IV, 8, 8. 13-16. Il faut préciser que Plotin ne dit pas ici « *intuition* », mais simplement « *par intelligence* » (νοῦ).

³ « *Celle qu'on appelle [l'âme] de l'univers* (τοῦ παντός) *ne se trouve jamais en train de mal agir ; elle ne subit aucun mal* (ἀπαθεῖ δὲ κακῶν) ; *elle saisit par la contemplation intellectuelle ce qui est au-dessous d'elle, et elle se rattache toujours aux êtres supérieurs, autant que les deux choses sont possibles simultanément ; et elle prend à ces êtres pour donner en même temps à ceux d'ici, puisque, étant une âme, il est impossible qu'elle ne soit pas en contact avec eux* (τούτων ἐφάπτεσθαι) » (*Ibidem*, IV, 8, 7. 26-32).

⁴ *Ibidem*, IV, 8, 7. 24-26.

⁵ *Ibidem*, IV, 8, 7. 17-18. « *Elle ne peut remonter jusqu'à au-delà* (τὸ ἐπέκεινα ἀναδῆσαι) ; *mais, agissant d'elle-même, et ne pouvant rester en elle-même à cause d'une nécessité et d'une loi naturelle, elle va jusqu'à l'âme ; là est pour elle la fin de sa descente ; et, tandis qu'elle remonte en sens inverse, elle abandonne l'être qui vient à sa suite* » (*Ibidem*, IV, 8, 7. 18-22).

⁶ C'est ce qui se passe lorsqu'« *elles sont occupées par les sens et les impressions ; elles perçoivent beaucoup d'objets contraires à la nature, qui les font souffrir et qui les troublent ; la portion dont elles ont la surveillance est défectueuse, et rencontre tout autour d'elle beaucoup d'objets étrangers* (τὰ ἀλλότρια κύκλω) ; *elle en désire beaucoup d'autres* (πολλὰ δὲ ὧν ἐφίεται) ; *elle y trouve du plaisir, et son plaisir la trompe* » (*Ibidem*, IV, 8, 8. 16-22).

⁷ *Ibidem*, IV, 8, 8. 22-24.

⁸ *Ibidem*, IV, 8, 3. 21-23.

⁹ καθ' ὃ τὴν οὐκ εἰδὸν ἔσχευ ὑπόστασιν (*Ibidem*, IV, 8, 3. 24).

¹⁰ νοῦς οὐκ ἔμεινεν (*Ibidem*, IV, 8, 3. 23-25). Cf. *ibidem*, V, 5, 8. 22-25.

Parmi les trois fonctions principales de l'âme, l'une dérive de ce qui la précède, une autre lui est connaturelle et une autre découle d'elle : « *En jetant son regard sur la réalité antérieure, elle pense ; sur elle-même, elle se conserve ; sur ce qui la suit, elle ordonne, gouverne et commande* »¹. Mais ce n'est pas par ces fonctions que Plotin entend fixer le mode d'existence propre de l'âme. C'est plutôt en la comparant à l'âme des astres à laquelle il n'arrive rien de semblable aux tourments dans lesquels l'âme individuelle se trouve engagée de par la double nature qui est la sienne². C'est en considérant le degré d'autonomie de cette âme astrale qu'on peut apercevoir dans l'âme individuelle ce que peut être son mode d'existence propre, abstraction faite de toutes les fonctions dont elle est investie. Ainsi, l'âme des astres n'appartient-elle à rien (μηδέ τινός ἐστι) et ne plonge pas à l'intérieur des corps. Il en résulte qu'elle n'en subit pas la dépendance³ :

« *Elle est telle qu'elle ne subit aucun manque ni aucun défaut ; elle n'est donc pas remplie de désirs et de craintes. Car elle n'attend rien de redoutable d'un corps pareil au sien ; nulle affaire ne l'incline vers le bas et ne la détourne de sa contemplation bonne et heureuse (τῆς κρείττονος καὶ μακαρίας θέας)* »⁴

Mais l'âme individuelle peut-elle s'élever, de par son mode d'existence propre, à cette complète béatitude contemplative ? La réponse de Plotin à cette question est positive. Encore faut-il voir de quelle manière cette élévation s'opère et quel rôle l'intelligence peut-elle encore jouer au sommet d'une telle contemplation. C'est ici que le sens jusqu'ici latent de la *catharsis* dans le cheminement de l'âme vers le Bien prend tout son sens. C'est que par les vertus, qui sont autant de purifications (καθάρσεις), « *nous devenons semblables à Dieu* » (ὁμοιούμεθα)⁵. Mais une semblable assimilation au divin n'est pas d'ores-et-déjà évidente, puisque la vertu appartient à l'âme, et non à l'Intelligence, et encore moins au principe supérieur à l'Intelligence⁶. Pour résoudre cet écueil, Plotin fait appel à une distinction opérée par Platon dans l'acceptation de la ressemblance, laquelle, appliquée à l'égard de Dieu, ne relève plus des vertus civiles, mais des vertus supérieures⁷ : « *Platon dit d'abord que la ressemblance avec Dieu consiste à fuir d'ici-bas* »⁸. Pour justifier l'appel à une telle fuite, Plotin se réfère à un passage du *Théétète* où cette fuite devient un synonyme de salut de l'âme, puisque c'est du malheur dont elle s'éloigne de la sorte : « *Puisque, nécessairement, les maux existent ici-bas et circulent dans cette région du monde, et puisque l'âme veut fuir les maux, il faut nous enfuir d'ici* »⁹. Pour dissiper un malentendu auquel une pareille exhortation pourrait

¹ *Ennéade* IV, 8, 3. 25-28. « *Car il n'est point possible de s'arrêter à l'intelligible, si une autre réalité peut se produire après lui, inférieure sans doute (ἐλάττονος), mais nécessairement existante (ἀναγκαίου δὲ εἶναι), puisque la réalité antérieure (τὸ πρὸ αὐτοῦ) est également nécessaire* » (Ibidem, IV, 8, 3. 28-31).

² Ibidem, IV, 8, 2. 46-47.

³ « *Elle n'est pas à son corps, mais son corps est à elle* » (Ibidem, IV, 8, 2. 47-48).

⁴ Ibidem, IV, 8, 2. 49-53.

⁵ Ibidem, I, 2, 3. 10-11.

⁶ Ἡ δὴ ἀρετὴ ψυχῆς νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἐπέκεινα (Ibidem, I, 2, 3. 31).

⁷ *Ennéade* I, 2, 3. 1-2. « *Ainsi nous verrons plus clairement quelle est l'essence de la vertu civile (τῆς πολιτικῆς ἢ οὐσίας) et celle de la vertu supérieure et, d'une manière générale, nous verrons qu'il existe une vertu différente de la vertu civile* » (Ibidem, I, 2, 3. 2-5).

⁸ τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι (Ibidem, I, 2, 3. 5-6).

⁹ Ibidem, I, 2, 1. 1-4. Cf. Platon, *Théétète*, 176 a 7 - b 3.

donner lieu, qu'il nous suffise de renvoyer ici à au moins deux textes de Plotin où il conteste qu'il faille interpréter cette fuite comme une désertion ¹. Ce n'est donc pas tant du refus d'un monde hostile qu'il s'agit, que de l'aspiration à quitter un monde rongé par le mal pour un séjour meilleur. S'il s'agissait d'une pure et simple désertion de l'âme à l'égard de l'être qu'elle habite, sans qu'elle obtienne, en échange d'une telle désertion, rien qui puisse justifier cette dernière, la fuite elle-même ne serait qu'un rejet de l'existence en faveur du néant. Or, l'appel à la fuite ne marque que la première étape de l'assimilation au divin. Ce n'est donc pas d'un rejet qu'il s'agit, mais d'une option pour le meilleur, en l'occurrence d'un abandon d'un monde rempli de maux en faveur de l'entrée dans un monde gouverné par le Bien. C'est pourquoi la fuite est clairement identifiée à l'assimilation au divin. D'où le rôle prépondérant des vertus, de la justice et de la piété accompagnée prudence ². L'accent n'est donc nullement mis sur un dégoût éprouvée par l'âme à l'égard d'un monde corrompu et hanté par le malheur, mais sur la récompense qu'attend l'âme qui aura acquis les vertus supérieures par lesquelles elle s'assimile au divin. Il reste néanmoins à résoudre l'apparent paradoxe qui consiste à vouloir s'assimiler par la vertu à un être qui non seulement n'en possède aucune, mais qui se trouve être au-dessus de toutes, même les plus excellentes :

« Mais si nous devenons semblables à Dieu grâce à la vertu, est-ce à un Dieu qui possède lui-même la vertu ? Oui certes, car à quel Dieu devenons-nous semblables ? N'est-ce pas au Dieu qui possède au plus haut degré ces qualités ? N'est-ce pas à l'âme du monde et à sa partie principale, à laquelle appartient une merveilleuse sagesse (φρόνησις θαυμαστή) ? Car, puisque nous sommes en ce monde (ένταῦθα), c'est naturellement à lui que la vertu nous assimile (όμοιοῦσθαι) » ³.

Le doute persiste pourtant. À supposer même que les vertus appartiennent à Dieu, il reste à savoir quelle utilité elles pourraient avoir dans un lieu où elles sont sans objet. Ainsi en va-t-il de la tempérance et du courage ⁴. La similitude avec Dieu (όμοιούμεθα) ne se trouve donc pas dans les vertus civiles ⁵, mais dans des vertus plus hautes ⁶. Si toutefois les vertus civiles nous rapprochent du divin et font appeler divins (θείους) ceux qui les possèdent, il doit bien y avoir quelque chose en elles, qui, sans pouvoir être directement attribué à Dieu, nous apparente à lui par leur exercice ⁷. Concevoir les vertus comme autant de purifications (καθάρσεις) et celles-ci comme un moyen d'assimilation à Dieu (όμοιούμεθα) ⁸, revient plutôt à trouver cet élément qui apparente l'âme au divin dans l'exercice de ces vertus purificatrices. Ainsi l'âme bien disposée par les vertus, non seulement arrive à se détacher de ce qui la retient au niveau inférieur d'existence, mais en pensant

¹ Ibidem, I, 8, 6 ; II, 9, 4. 22-26.

² Ibidem, I, 2, 1. 4-5.

³ Ibidem, I, 2, 1. 5-10.

⁴ « Le courage puisqu'il n'a rien à redouter, rien n'existant hors de lui (ἐξωθεν) ; la tempérance, puisqu'il ne lui advient aucun plaisir dont la privation provoquerait en lui le désir de le posséder et de le retenir » (Ibidem, I, 2, 1. 10-13).

⁵ « Il n'est pas vraisemblable qu'il possède du moins les vertus dites civiles, la prudence relative au raisonnement, le courage qui est une vertu du cœur, la tempérance qui consiste en un accord et une harmonie du désir avec la raison, la justice qui consiste en ce que chaque partie de l'âme accomplit sa fonction propre, en commandant ou en obéissant » (Ibidem, I, 2, 1.16-21)

⁶ Ibidem, I, 2, 1. 21-22.

⁷ Ibidem, I, 2, 1. 22-27.

⁸ Ibidem, I, 2, 3. 10-11.

l'intelligible, elle devient impassible (ἀπαθής) : « Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu (ὁμοίωσιν πρὸς θεόν) car l'être divin est pur (καθαρόν γὰρ τὸ θεῖον) et son acte également »¹. La seule différence consiste dans le fait que la disposition vertueuse (ἡ διάθεσις) n'existent que dans l'âme, alors que de telles dispositions sont totalement absentes de l'être divin, puisqu'il n'en a aucune². L'explication d'une telle différence réside dans le caractère originel de l'être divin, par rapport auquel les dispositions de l'âme ne sont que des copies plus ou moins conformes. Comme pour la pensée, laquelle est primitive dans l'intelligence et dérivée dans l'âme³, ainsi le modèle de vertu auquel l'âme s'applique est-il primitif, tandis que les vertus de l'âme sont dérivées. Il faut donc distinguer entre l'être, l'acte et l'état qui s'instaure dans l'âme à partir des vertus. Ainsi, la purification (ἡ κάθαρσις) est-elle l'état de pureté qui suit l'acte vertueux et cet état l'achèvement de l'acte. Mais l'état de pureté n'est encore que la suppression de tout élément étranger, alors que le bien lui-même n'est pas acquis pour autant par la purification⁴. Si l'être qui se purifie était bon avant d'être devenu impur, la purification suffirait, et le bien serait l'élément qui subsiste une fois la purification réussie⁵. Mais la pureté n'est pas le bien recherché par l'exercice des vertus. Elle n'en est que la condition⁶. Il faut donc trouver, en plus de l'acte et de l'état qui s'ensuit, donc en plus de la vertu et de la purification à laquelle elle conduit, l'être même qui a la forme du bien (ἀγαθοειδῆ). Tout ce qui n'a pas cette forme incline naturellement vers le mal comme vers le bien⁷. Ainsi l'acte de vertu et l'état de pureté ne garantissent-ils nullement la saisie du bien. Il faut donc chercher davantage que la disposition nécessaire à l'accueil du bien. Or, pour l'âme, cela consiste dans l'union avec l'être dont elle est parente, et c'est par là seulement que la purification prend tout son sens, puisqu'elle est nécessaire à l'union (συνεῖναι) : l'âme « s'unira au Bien en se tournant vers lui »⁸. C'est là passer de l'état de pureté à l'être même. Mais, selon Plotin, il ne peut y avoir achèvement de l'acte vertueux dans l'état de pureté sans qu'il y ait du même coup accès à l'être du Bien. Ainsi la conversion (ἐπιστρέφεται) apparaît-elle comme d'ores-et-déjà accomplie après la purification (μετὰ τὴν κάθαρσιν), et la vertu qui résulte pour l'âme de cette conversion (ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς) n'est déjà plus du même ordre que celles par lesquelles l'âme s'est purifiée⁹. Il s'agit ici de la contemplation (θεῖα) qui est l'empreinte (τύπος) des objets intelligibles et qui est posée en acte dans l'âme, comme la vision de l'œil est produite par l'objet visible¹⁰, une fois que l'âme a atteint un degré suffisant de pureté susceptible de refléter la lumière intelligible comme dans un miroir sans défaut. Et c'est là le dernier degré du parcours cathartique de l'âme.

¹ *Ennéade* I, 2, 3. 19-22. « L'être qui l'imite possède donc la prudence » (Ibidem, I, 2, 3. 22).

² Ibidem, I, 2, 3. 22-24.

³ Ibidem, I, 2, 3. 26-27. « Comme le langage parlé (φωνηλόγος) est une image du langage intérieur à l'âme (μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ), de même celui-ci est une image de la raison d'un autre [être]. Comme le langage parlé, comparé au langage intérieur de l'âme, se fragmente en mots, le langage de l'âme, qui traduit la raison divine, est fragmentaire si on le compare à la raison [universelle] » (Ibidem, I, 2, 3. 27-30).

⁴ τὸ δὲ ἀγαθὸν ἕτερον αὐτοῦ (Ibidem, I, 2, 4. 1-7).

⁵ Ibidem, I, 2, 4. 7-9.

⁶ Ibidem, I, 2, 4. 9-11.

⁷ Ibidem, I, 2, 4. 12-13.

⁸ Συνέσται δὲ ἐπιστραφεῖσα (Ibidem, I, 2, 4. 13-16).

⁹ Ibidem, I, 2, 4. 16-18.

¹⁰ Ibidem, I, 2, 4. 18-20. « Elle possédait non pas ces objets mêmes, mais leurs empreintes (τύπους) ; il faut donc qu'elle conforme l'empreinte aux réalités dont elle est l'empreinte » (Ibidem, I, 2, 4. 23-25). Cf. Platon, *Banquet*, 212 a 2-5.

Présente de manière latente avant même que l'âme n'en ait la conscience claire, puisque ses objets sont déposés dans une région obscure de l'âme, la contemplation en acte reçoit alors l'impression d'une lumière qui l'éclaire¹. Et cette lumière marque l'union de l'âme à l'intelligence et à travers l'intelligence à l'âme du monde qui éclaire toutes choses. L'union de l'âme individuelle à cette âme parfaite lui octroie en échange sa propre perfection : « *elle voyage dans le ciel et elle gouverne le monde entier* »². Mais il y a un double gouvernement, dont l'un est celui de l'autorité royale où l'exercice du pouvoir est délégué, de sorte que l'agent n'entre pas en relation avec ceux qu'il gouverne, et un autre où l'agent s'imprègne de la nature du sujet sur lequel il agit³. Or, c'est de la première manière que l'âme divine gouverne le ciel entier : « *elle est au-dessus de lui par sa partie la meilleure ; et elle envoie en lui la dernière de ses puissances ; on ne peut donc plus accuser Dieu d'avoir créé l'âme en un lieu inférieur* »⁴. Il s'agit donc d'un décalage ontologique par lequel l'âme du monde reste supérieure de ce qu'elle anime, sans que cette supériorité puisse être interprétée comme une coupure par rapport à ce qui lui est inférieur. Pas plus qu'un roi n'est coupé de ses sujets par la délégation du pouvoir aux mains des ministres, l'âme du monde n'est coupée du monde qu'elle gouverne, tout en gardant une complète indépendance à son égard.

Or, cette position de l'âme universelle à l'égard du monde est une condition à son bonheur⁵. L'assimilation de l'âme individuelle au divin devrait donc assurer sa propre félicité puisqu'elle lui permettrait de jouir d'une condition similaire à l'âme universelle. Mais l'âme possède-t-elle une pareille capacité, susceptible de l'élever au même niveau d'indépendance et de bonheur que celui dont jouit l'âme du monde ? Dans un premier temps, il est aisé d'affirmer qu'elle n'est nullement privée des choses conformes à sa nature⁶, si ce n'était les deux raisons qui rendent insupportable l'union de l'âme et du corps, à savoir que cette union est un obstacle à la pensée et qu'elle remplit l'âme de désirs, de plaisirs et de craintes, qui sont autant d'entraves à son indépendance⁷. Mais, dans un deuxième temps, il est beaucoup plus difficile de lui accorder le même degré d'autonomie à l'égard du monde sensible que celui dont jouit l'âme universelle. S'il y a toutefois une puissance capable de la faire accéder à ce degré, c'est celle par laquelle elle voit aussi l'un et qui est la même que celle par laquelle elle pense⁸. Mais, appliquée à l'un, cette faculté surplombe l'intelligence « *en brouillant et en effaçant ses contours distincts* »⁹. Même si c'est l'intelligence qui voit la première,

¹ *Ennéade* I, 2, 4. 20-23. « *Il en est ainsi de nos connaissances scientifiques (αἱ ἐπιστῆμαι) ; si nous ne les contemplons jamais actuellement, elles nous deviennent étrangères (ἀλλότριαι)* » (Ibidem, I, 2, 4. 27-28).

² Ibidem, IV, 8, 2. 20-22. Cf. Platon, *Phèdre*, 247 e ss. « *Tant qu'elle ne la quittera pas (de manière à ne pas entrer dans les corps ou dans un objet matériel), elle gouvernera facilement l'univers comme l'âme du tout ; car ce n'est point un mal pour l'âme de donner au corps la force d'exister, tant que la providence qu'elle exerce sur l'être inférieur ne l'empêche pas de rester dans un séjour meilleur* » (*Ennéade* IV, 8, 2. 22-27).

³ Ibidem, IV, 8, 2. 27-31.

⁴ Ibidem, IV, 8, 2. 31-36.

⁵ Ibidem, IV, 8, 2. 39-43. Cf. Platon, *Timée*, 34 b, c, 48 d.

⁶ *Ennéade* IV, 8, 2. 36-37. « *Elle possède dès l'éternité et elle possédera toujours ce pouvoir qui, pour elle, ne peut être contre nature (παρὰ φύσιν) ; il lui appartient toujours et continuellement, et il n'a jamais commencé* » (Ibidem, IV, 8, 2.37-39).

⁷ Ibidem, IV, 8, 2. 43-46.

⁸ Ibidem, VI, 7, 35. 32-33. « *L'intelligence n'est pas étrangère à l'âme (ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος) ; elle ne lui est pas étrangère, en particulier, lorsque l'âme tourne vers elle ses regards (ὅταν πρὸς αὐτὸν βλέπῃ) ; sinon, bien que présente à l'âme, elle lui est étrangère* » (Ibidem, I, 2, 4. 25-27). Cf. Platon, *Banquet*, 211 e 4 - a 2.

⁹ *Ennéade* VI, 7, 35. 33-34.

tout en restant là-haut, cette contemplation va néanmoins jusqu'à l'âme, et l'intelligence s'identifie alors littéralement à l'âme qui voit à travers elle ¹. L'étroit lien qui se crée ainsi entre l'âme et l'intelligence au niveau de la contemplation de l'un explique pourquoi l'âme se sent élevée au-dessus de la condition ordinaire à laquelle elle est astreinte de par son union forcée avec le corps :

« Le Bien, s'étendant en elles deux et se liant intimement à la combinaison qu'elles forment à elles deux, circule en elles et les unit (ἐνωσαν) ; il est près d'elles et leur donne le bonheur de le sentir et de le contempler ² ; il les élève si haut, qu'elles ne sont plus dans un lieu, et qu'elles ne sont même plus dans une chose différente d'elles, bien que, par nature, une chose soit toujours dans une autre. C'est que lui, il n'est nulle part ; le lieu intelligible est en lui, mais lui n'est pas en une autre chose. Aussi l'âme ne se meut pas, parce que le Bien est immobile ; elle n'est même plus une âme, parce qu'il ne vit pas, mais qu'il est au-dessus de la vie (ὑπὲρ τὸ ζῆν) ; elle n'est pas non plus intelligence, parce que le Bien ne pense pas (οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ) et qu'elle doit être semblable à lui ; or, il ne pense pas, parce qu'il n'est pas non plus objet de pensée » ³.

Nous comprenons maintenant en quel sens il faut prendre le dépassement de l'intelligence accompli au sommet de la contemplation. C'est dans le même sens dans lequel l'âme elle-même est affirmée n'être plus une âme et se situer au-dessus de la vie. Ce n'est parce qu'elle cesserait littéralement de vivre, mais c'est parce que son mode d'être est alors supérieur à la vie ordinaire. De même, si elle n'est plus identifiable à l'intelligence, ce n'est pas parce qu'elle perd sa capacité intellectuelle et qu'elle cesse d'être intelligente, mais parce qu'elle dépasse l'intelligence pour se situer au niveau du Bien qui, comme on l'a vu au chapitre précédent, ne pense pas. S'il s'agissait d'un reniement explicite de l'intelligence, le sommet contemplatif auquel conduit la *catharsis* serait en opposition par rapport à la raison, puisque cette dernière serait rejetée et donc considérée comme antithétique à l'union mystique. Or, tel n'est pas le cas. L'absence de pensée ne tient pas à un rejet de la faculté qui la rend possible, c'est-à-dire de la raison au sens ⁴ de nos acceptions. C'est l'objet de l'union qui la rend superfétatoire. Comme toute pensée vient d'un être ⁴, une fois qu'elle est unie à la chose dont elle provient, « elle a pour sujet l'être dont elle est la pensée ; elle naît en s'ajoutant en quelque sorte à cet être dont elle est l'acte, et dont elle complète la puissance, mais sans rien engendrer elle-même » ⁵. Or, la pensée du Bien est nécessairement inférieure au Bien (χαίρον αὐτοῦ) et ne relève de lui qu'en tant que terme inférieur au Bien même ⁶. Comme l'intelligible et l'essence se trouvent sur le même plan ontologique, toute pensée sera donc nécessairement inférieure à la source dont émanent à la fois l'essence et l'intelligible ⁷. Mais, sur ce point, encore faut-il expliquer pourquoi le Bien ne devrait avoir la pensée de lui-même sans cesser d'être le Bien absolu. En quoi, autrement dit, la pensée menacerait-elle l'éminence du principe suprême, du moment que tous s'accordent à reconnaître l'excellence de la pensée et de l'intelligence ?

¹ Ibidem, VI, 7, 35. 34-36.

² Ibidem, VI, 7, 35. 37-38.

³ νοεῖ δὲ οὐκ ἐκείνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖται (Ibidem, VI, 7, 35. 36-45).

⁴ Ibidem, VI, 7, 40. 5-6.

⁵ Ibidem, VI, 7, 40. 6-9. « Elle n'est que l'achèvement (τελειωσις) de l'être dont elle est la pensée » (Ibidem, VI, 7, 40. 9-10).

⁶ Ibidem, VI, 7, 40. 32-36.

⁷ Ibidem, VI, 7, 40. 36-38.

C'est en réponse à Aristote que Plotin opère la distinction entre la valeur indépendante du Bien et la valeur qui ne serait telle qu'en fonction d'un élément étranger qui viendrait s'ajouter au Bien pour lui conférer cette valeur qu'il n'aurait peut-être pas autrement. « *Ceux même qui douent [le Bien] de pensée (νόησις), ne concèdent pas qu'il pense les êtres inférieurs issus de lui* »¹. Sur ce point, aristotéliens et néoplatoniciens s'accordent. Mais Plotin rétorque qu'il serait absurde que le Bien ne connaisse pas (μη εἰδέναι) les choses différentes de lui et qu'il soit réduit à la pure et simple pensée de soi-même, comme l'affirment ceux qui, à défaut d'avoir trouvé d'objet plus précieux (τιμιώτερον) que la pensée, lui donnent seulement « *la pensée de lui-même* » (τὴν νόησιν αὐτῷ αὐτοῦ). Mais est-ce donc le fait de penser qui rend vénérable le Bien²? La pensée rend-elle donc le Bien plus vénérable qu'il n'est déjà sans cela, c'est-à-dire sans qu'il ait besoin de la pensée pour être vénérable? Ce serait avoir fort peu d'estime à l'égard du Bien que de considérer que la pensée de soi le rendrait supérieur à ce qu'il est déjà par lui-même³:

« *Comme si ce n'était pas lui qui rend la pensée vénérable ! Qu'est-ce qui fait son prix : la pensée de soi ou lui-même (τῇ νοήσει ἢ αὐτῷ) ? Si c'est la pensée, il n'a donc pas de prix par lui-même, ou il en a moins que par la pensée. Si c'est lui-même, il est parfait avant de penser, et ce n'est pas la pensée qui le rend parfait* ».⁴

Si c'était la pensée qui lui donnerait de la valeur, ce serait alors une valeur extrinsèque, surajoutée, qui le rendrait plus estimable qu'il n'est. Par là-même, le Bien manquerait donc à sa propre nature, en l'absence de la pensée, ce qui serait parfaitement contradictoire avec cette nature qui demeure absolument bonne, indépendamment de tout acte qu'on pourrait lui attribuer. Si le Bien n'a aucune fonction, donc la pensée non plus, c'est, d'une part, parce qu'il ne lui sert à rien d'agir; lui suffisant d'être lui-même (ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς), et, d'autre part, parce qu'« *il n'y faut rien chercher en dehors de lui (οὐδὲν δεῖ ζητεῖν παρ' αὐτὸν), parce qu'il est au-dessus de tout (ὑπὲρ τὰ πάντα ὄντα)*; il suffit à lui-même et aux autres qu'il soit ce qu'il est »⁵. Lui ajouter la pensée comme un titre de noblesse, ce serait donc le faire sortir de soi et amoindrir son caractère autarcique.

¹ *Ennéade VI, 7, 37. 1-2*. Il reste qu'Aristote n'affirme pas explicitement que « *Dieu se pense lui-même* ». Ce qu'Aristote dit c'est que « *la pensée souveraine est celle du Bien souverain* » (*Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 18-19 ; trad. Tricot) et que « *l'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), car elle devient elle-même intelligible, en entrant en contact avec son objet et en le pensant* » (*Ibidem*, Λ, 7, 1072 b 19-21). Pour arriver à conclure que Dieu se pense lui-même, il faudrait d'abord extrapoler l'intelligence au Bien et de l'identifier à celui-ci. Ce n'est qu'à partir de là qu'on pourrait attribuer à Aristote l'affirmation du Dieu qui se penserait lui-même : si Dieu est intelligence pure, et si l'intelligence se pense elle-même (*Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b 19-21), alors Dieu, qui est intelligence, se pense donc lui-même. Ce qu'Aristote affirme par ailleurs un peu plus loin, en *Métaphysique*, Λ, 9, c'est que c'est l'intelligence qui « *est pensée de la pensée* » : « *L'intelligence suprême se pense donc elle-même (αὐτὸν ἄρα νοεῖ), puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent (τὸ κράτιστον), et sa pensée et la pensée de la pensée (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)* » (*Métaphysique*, Λ, 9, 1074 b 33-35). On ne trouve en nul endroit, à notre connaissance, une affirmation telle que : νοήσεως νόησις ὁ θεός ἐστιν. Mais comme cela est une question aristotélienne, il ne nous appartient pas d'en juger. Ce qui nous importe ici, c'est que pour Plotin, l'un ne pense pas et que la pensée n'est pas susceptible de donner une dignité supérieure au premier principe. De plus, comme il n'existe pas de pensée sans un sujet pensant et un objet pensé, toute pensée impliquerait un dédoublement qui contreviendrait à la simplicité absolue de l'un.

² *Ennéade VI, 7, 37. 1-5*.

³ *Ibidem*, VI, 7, 37. 5-6.

⁴ πρὸ τῆς νοήσεως ἐστι τέλειος καὶ οὐ τῇ νοήσει τελειούμενος (*Ibidem*, VI, 7, 37. 6-10).

⁵ ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ὧν αὐτὸς ὁ ἐστιν (*Ibidem*, VI, 7, 37. 28-31).

Lorsque l'âme en vient à se représenter le Bien, tout attribut lui apparaît comme un attribut de trop, qu'il s'agisse de la forme, des vertus ou de la pensée ¹. C'est pourquoi, pour s'unir au Bien, il lui faut procéder à un dépouillement absolu qui ne tienne plus compte de ce qui précède le déploiement du Bien dans l'être à travers l'Intelligence : « *Tout au contraire, il lui faut déposer tout le reste* ² *et s'en tenir à lui seul* ³ ; *il lui faut devenir lui tout seul* ⁴, *en retranchant toute addition* ⁵ ; *alors nous nous efforçons de sortir d'ici* » ⁶. C'est sur cette dernière exhortation que le rationalisme semble buter, du moment que la sortie évoquée s'applique à l'être-même. Mais s'agit-il d'une sortie de l'existence ? ⁷ Si l'on considérait l'être dépourvu d'un principe d'où il surgirait et qui le gouvernerait, la montée au-dessus de l'être risquerait effectivement d'être une sortie vers le néant. L'âme qui se serait hissée au delà de l'être et de la pensée, au delà du monde sensible et du monde intelligible, ne trouvant plus rien « *là-bas* », se verrait naturellement annihilée purement et simplement. Mais l'« *ici* » dont Plotin nous exhorte à sortir n'est que la trace du Bien de là-bas. Donc s'il existe un principe de l'être, comment alors cette *sortie* ne serait-elle pas en réalité une *entrée* dans la sphère de l'être véritable, même si l'un n'a même pas besoin de s'appeler être, puisqu'il en est la source ? ⁸ Afin de comprendre le sens de cette « *sortie* », il faut faire appel aux raisons qui justifient le refus d'attribuer l'être à l'un. Contrairement à Aristote, pour qui le principe premier est une substance dont tous les attributs se disent, alors qu'il n'est lui-même dit de rien d'autre, chez Plotin le principe premier n'est pas une substance, mais supérieur à l'essence, à l'intelligible et à l'être. Ce serait faire du Bien une simple catégorie que de le rapporter à autre chose qu'à lui-même.

¹ « *Ceux qui ont été en contact avec lui* (οἱ προσαφάμενοι τοῦ τοιούτου) *savent bien qu'il ne faut pas lui attribuer la pensée* (μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτὸν) » (Ennéade VI, 7, 40. 1-2).

² ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ (Ibidem, VI, 9, 9. 51-52).

³ καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ (Ibidem, VI, 9, 9. 52).

⁴ καὶ τοῦτο γενέσθαι μόνον (Ibidem, VI, 9, 9. 52-53).

⁵ περικόψαντα τὰ λοιπὰ ὅσα περικείμεθα (Ibidem, VI, 9, 9. 53).

⁶ ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν (Ibidem, VI, 9, 9. 53-54).

⁷ Nous verrons au chapitre 6. de cette thèse que la « *fuite* » n'est ni une désertion de la vie sociale, ni un refus de la vie, ni un mouvement de lâcheté face au malheur auquel l'âme se trouve confrontée dans l'existence de tous les jours, et encore moins une incitation au suicide (comme l'Ennéade I, 9 suffit, d'ailleurs, à le montrer clairement). La « *fuite* » est tout simplement un affranchissement, mais sur un autre registre que celui de la *catharsis* prise en compte dans ce chapitre. Elle découle directement d'un degré de sagesse, apparentée à la sagesse des dieux, qui étend la sphère du détachement à l'égard du monde sensible au point où il finit par faire de l'homme un égal des dieux. Cf. Empédocle, DK. 31 B 115 ; Platon, *République*, VII, 514 a ss., *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 b, c ; Plotin, *Ennéade* IV, 8, 1. 17-36.

⁸ « *Ne disons pas même : il est* (Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν) ; *car il n'a pas besoin d'être* (οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται). *Ne disons pas : il est bon ; ce qui ne convient qu'à une chose dont on dit qu'elle est. Si nous disons : il est, ce n'est point au sens où l'on dit une chose d'une autre, mais pour désigner qui il est* (ὃ ἔστι). *Dire de lui : le Bien, ce n'est pas dire que le bien lui appartient à titre d'attribut, c'est le désigner lui-même* (ὅτι αὐτό). *On ne peut non plus dire : Bien, en ne le faisant pas précéder de l'article, parce que, si l'on supprime l'article, l'on n'a plus rien à désigner ; mais afin de ne pas faire de l'article et du nom deux choses distinctes, et comme il n'y a plus besoin de la copule est, nous employons la crase* [τάγαθόν]. — *Mais qui admettra qu'une pareille nature n'ait pas le sentiment et la connaissance d'elle-même ? Pourquoi n'aura-t-il pas cette connaissance : « je suis » ? Ce n'est pas possible. Pourquoi ne dira-t-il pas de lui : « je suis [le] Bien » ? (« ἀγαθὸν εἰμι ») — Parce que ce serait dire de lui qu'il est. — Mais, disant simplement le Bien, qu'ajoutera-t-il ? Sans doute on peut penser le Bien sans ajouter « il est », si on ne l'attribue point à un sujet ; mais celui qui se pense lui-même comme [étant] le Bien, devra absolument penser : « Je suis le Bien » (« ἐγὼ εἰμι τὸ ἀγαθόν ») ; sinon, il aura la nation du bien, mais l'idée ne se présentera pas à lui que cette notion, c'est lui (αὐτός ἐστι τοῦτο). Il faut donc qu'il ait cette pensée : je suis le Bien (ἀγαθὸν εἰμι). — Si le Bien, c'est cette pensée elle-même, elle sera la pensée, non de lui-même, mais du bien, et il ne sera pas lui-même le Bien, mais la pensée » (Ennéade VI, 7, 38. 1-20).*

Dire de lui qu'il n'a pas besoin d'être, ce n'est donc pas le concevoir comme non-existant, mais comme surplombant l'être même et toute existence. Concevoir le Bien comme supérieur à la vie et à l'être, c'est dire que l'existence n'est pas une perfection absolue qui conditionnerait toute chose, mais simplement un degré inférieur à l'un et comme sa trace effacée. C'est cette position éminente qui nous permet de penser le Bien sans lui ajouter un attribut tel que l'être, la pensée ou l'essence. D'où il s'ensuit qu'en l'atteignant, l'âme est loin de toucher un être, mais le sujet ineffable de l'être, donc de l'essence autant que de la pensée au tout premier degré. Il est tout à fait significatif pour notre propos de voir Plotin employer exactement le même verbe pour dire qu'il ne faut même pas faire précéder le Bien de l'article, et ce, au moyen de la crase (τάγαθόν), afin de ne pas faire de l'article et du nom deux choses distinctes ¹, que celui par lequel il indique, à la toute fin de *l'Ennéade* V, 3, le moyen, pour l'âme, d'arriver à se représenter, par défaut, l'un au delà de l'être, de la pensée et de toutes choses. Là comme ici, c'est ἀφελεῖν qui est employé pour dire qu'il faille supprimer l'article encombrant, pour désigner le Bien, et pour indiquer l'acte par lequel l'âme doit supprimer toutes choses afin d'accéder à la vision ultime ². La suppression ne signifie donc pas une opposition entre le sujet désigné et l'article censé définir ce sujet, pas plus qu'elle ne signifie une opposition entre l'un et l'être censé indiquer l'existence de l'un. Supprimer l'article défini, comme supprimer l'être n'est dans les deux cas qu'un procédé pour simplifier le contenu que les deux sont censés définir. Pas plus que l'article défini, l'être n'ajoute quoi que ce soit au Bien, mais le limite même, et par là le diminue, puisque définir un sujet par un article revient à restreindre sa puissance à un seul sujet. De même circonscrire l'un à l'être revient-il à le limiter à une sphère inférieure dont il n'est que la source jaillissante et inépuisable, alors que l'être est circonscrit et limité par les formes. C'est pourquoi l'âme doit tout retrancher, afin de saisir l'un qui est au delà de l'être et « déposer tout le reste » pour ne s'en tenir qu'à « lui seul » et « devenir lui tout seul, en retranchant toute addition » ³. Toute addition, y compris l'attribut de l'être ou de la pensée, éloignerait le Bien de lui-même parce qu'il ne serait dès lors plus qu'un mélange de bien et d'autre chose, en l'occurrence de l'être ⁴. De même, penser un bien implique une distance par rapport à soi, de sorte qu'en pensant son être, on s'en éloigne ou on s'en détache pour pouvoir cerner la nature de son être. Ce n'est donc pas en tant qu'être pensant que le Bien est le Bien, mais c'est en tant que Bien qu'il peut être pensé par nous, avant même toute notion et toute pensée. Mais pour l'âme, si la pensée d'un bien est différente du Bien, c'est parce que le Bien est à la fois intérieur et antérieur à l'âme qui en a la pensée ⁵. Il faut donc qu'elle cherche en elle-même pour trouver un bien que la pensée elle-même ne peut définir. Et, pour ce faire, il suffit de se reporter à la relation que le Bien entretient avec lui-même et dont Plotin dit que rien ne lui appartient, sinon « une certaine intuition simple relative à lui-même » ⁶. C'est par cette intuition que l'âme peut voir le Bien, une fois retranché tout le reste, y compris la pensée.

¹ *Ennéade* VI, 7, 38. 7-8.

² Ἀφελε πάντα. (Ibidem, V, 3, 17. 37-38). Cf. ibidem, III, 8, 10. 31-35 ; V, 5, 10. 1-2 ; VI, 7, 35. 7.

³ Ibidem, VI, 9, 9. 51-53. Cf. ibidem, III, 9, 9. 22-23 ; V, 5, 13. 5-7.

⁴ « Il se suffit donc à lui-même (αὐταρκες ὄν αὐτῷ) et n'a pas besoin de se penser lui-même pour être le Bien » (Ibidem, VI, 7, 38. 22-24). La pensée, loin de déterminer la nature exacte du Bien, limiterait celui-ci comme un objet de pensée : « Ce n'est donc pas en tant que Bien qu'il se pense, mais en tant qu'il serait un être déterminé » (Ibidem, VI, 7, 38. 24-25).

⁵ Εἰ δὲ ἑτέρα τοῦ ἀγαθοῦ ἡ νόησις τοῦ ἀγαθοῦ, ἔστιν ἥδη τὸ ἀγαθὸν πρὸ τῆς νοήσεως αὐτοῦ (Ibidem, VI, 7, 38. 21-22).

⁶ Ἡ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸ ἔσται (Ibidem, VI, 7, 38. 25-26).

Mais en quoi consiste cette intuition simple (ἐπιβολή) par laquelle l'âme aperçoit le Bien ? C'est une sorte d'illumination dans laquelle le sujet qui voit s'identifie à l'objet au point d'engendrer l'intelligence sans que celle-ci affecte la source d'où elle jaillit par l'illumination :

« L'objet qu'on voit, c'est la lumière elle-même (αὐτὸ τὸ φῶς). Il n'y a point alors un objet qu'on voit et une lumière qui le fait voir, pas plus qu'il n'y a une intelligence et un objet pensé (οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον), mais une pure lumière qui les engendre et leur permet d'exister à un rang inférieur (εἰς ὕστερον) ; une simple lumière qui engendre l'intelligence ¹, et ne s'éteint pas en l'engendrant, mais reste ce qu'elle est (μείνασα αὐτή), et engendre par le fait même qu'elle est ² : car, si elle ne restait pas ce qu'elle est, son produit n'existerait plus ».

3

Si l'intelligence surgit de l'intuition du Bien, il serait pour le moins absurde d'admettre un conflit entre cette intuition mystique et la raison. Si c'est de cette lumière que naît l'intelligence et la pensée, on peut affirmer que la raison a donc sa source dans l'intuition mystique. Loin de contredire ce qu'elle engendre au sommet de l'illumination, elle produit la raison, sans altérer pour autant dans cet acte la nature du Bien dont elle surgit. Si on objecte l'absence de cause au faite d'une telle illumination, il faut répondre en recourant à la nature du monde intelligible où chaque être « est sans cause parce qu'il possède en lui sa cause » ⁴. Or, c'est à ce même niveau que l'âme parvient, une fois qu'elle aura accompli le long cheminement cathartique qui la conduit au Bien et à l'illumination qui en résulte de l'intuition qu'elle en a. L'absence de cause à son être dénote en l'occurrence l'autonomie radicale qui caractérise le Bien qui fait qu'il se suffit à lui-même. S'il est isolé de toute cause, ce n'est pas uniquement parce qu'il est la cause de toute existence, mais aussi parce qu'il « a sa cause en lui-même (ἐν αὐτοῖς) et avec lui-même (σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν) » ⁵. Ce degré éminent est la preuve que l'âme a atteint le sommet tant convoité du parcours mystique.

La purification de l'intelligence, suivie du dépouillement de l'âme, a conduit cette dernière à apercevoir dans la nudité de l'être l'éclat du Bien par lequel il engendre l'intelligence et l'être. La *catharsis* a donc porté fruit, du moment que l'intuition est parvenue à saisir le Bien dépourvu de forme et de cause extrinsèque à lui-même. Ce qui confirme une pareille réussite, c'est l'aspect sous lequel se révèle désormais l'être, par comparaison, y compris dans tout ce qu'il a de beau et d'aimable. C'est que « ce qui est avant lui ne consent pas même à être beau ; mais lui, la première réalité qui s'offre à la contemplation, on aime à le voir, pour cette raison aussi qu'il est une forme et un objet de contemplation » ⁶. Mais lorsqu'on passe de l'œuvre au modèle d'après lequel cette œuvre a été faite, on réalise enfin la puissance dont ce modèle doit être investi pour inspirer la création d'une telle œuvre ⁷. Et lorsque l'objet de contemplation s'écarte pour laisser la place à la lumière qui

¹ αὐτὸς δὲ αὐγὴ μόνον γεννώσα νοῦν (*Ennéade* VI, 7, 36. 23-24).

² γενομένου δ' ἐκείνου τῷ τοῦτο εἶναι (*Ibidem*, VI, 7, 36. 25-26).

³ Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο τοιοῦτον ἦν, οὐκ ἂν ὑπέστη ἐκείνο (*Ibidem*, VI, 7, 36. 19-27).

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 2. 40-43.

⁵ *Ibidem*, VI, 7, 2. 42-43.

⁶ *Ibidem*, V, 8, 8. 5-7. « C'est pourquoi Platon voulant exprimer la chose d'une manière suffisamment claire pour nous, montre le Démonstrateur satisfait de son ouvrage : il veut ainsi indiquer combien est aimable la beauté du modèle et de l'idée » (*Ibidem*, V, 8, 8. 7-11). Cf. Platon, *Timée*, 37 c.

⁷ *Ibidem*, V, 8, 8. 11-12.

le rend beau et aimable, il révèle tout l'éclat du modèle dont il n'est que la copie imparfaite. Ainsi en est-il de l'âme qui, laissant derrière « *tout le reste* », y compris la beauté de l'être, aperçoit l'original qui fait paraître beau ce qui ne l'est pas par lui-même et qui rend la moindre chose aimable : « *Si l'on ignore ce qu'on éprouve, il n'y a là rien d'étonnant* (θαῦμα οὐδέν) : *les amants et, généralement, les admirateurs de la beauté sensible ne savent pas que c'est son modèle qui la fait aimer et la rend aimable ; car c'est bien son modèle* »¹. Puisque toutes choses ont la beauté grâce à ce modèle qui est avant elles (ἐκείνω τῷ πρὸ τούτων), l'âme y trouve ce qu'elle cherchait. Aussi, comme c'est par lui que l'intelligence possède l'acte par lequel elle illumine la nature, l'âme en reçoit sa part d'existence par l'accès à cette lumière éclatante dont l'intelligence émane². Comme tout ce qui est ici vient de là-bas³, mais que dans cette descente la réalité sans mélange perd de sa pureté pour devenir ici mélange, en retranchant tout ce qui dans ce mélange n'est pas la réalité primordiale, l'âme est à même de voir toute la beauté de cette réalité⁴. C'est alors qu'elle atteint l'illumination qui est l'accomplissement du parcours cathartique décrit jusqu'ici :

« Elle est soulevée là-haut (ἦρθη ἐκεῖ), et elle y reste (ἔμεινεν), contente d'être auprès de lui (ἀγαπήσας τὸ περὶ ἐκείνον εἶναι). L'âme qui le peut se tourne vers lui (ἐπιστραφεῖσα) afin de le connaître et de le voir (ὡς ἔγνω καὶ εἶδεν) ; elle se réjouit de le contempler (ἦσθη τε τῇ θεῷ), et, pour autant qu'elle peut voir, elle est dans une stupeur joyeuse. Elle reçoit de sa vision comme un choc (εἶδε δὲ οἷον πληγεῖσα) ; elle a conscience d'avoir en elle quelque chose de lui, et dans cette disposition, elle est consumée de désir, de même que ceux qui voient le portrait de l'aimé cherchent à voir l'aimé lui-même »⁵.

C'est à peine si l'on peut définir cette illumination comme une contemplation, puisque l'âme non seulement est « *auprès* » du Bien, mais a conscience, au moment même où elle est soulevée « *là-haut* », « *d'avoir en elle quelque chose de lui* ». Or, comme l'acte contemplatif ne relève pas de l'objet contemplé, mais du sujet, une fois arrivée au niveau de l'objet contemplé, l'âme ne peut plus garder le rang d'un sujet qui contemple⁶. À moins d'identifier l'acte contemplatif à l'objet contemplé, et donc l'intelligence à l'intelligible, la différence qui subsiste empêche la réalisation de l'état dont parle Plotin dans le passage cité⁷. La question que l'on doit se poser, c'est de savoir si nous sommes encore en présence ici d'une contemplation, ou si celle-ci ne s'efface pas pour laisser plutôt la place à une complète assimilation entre le sujet contemplatif et le Bien qu'il est parvenu à voir. C'est ce qu'on peut déduire de l'identification opérée par Plotin entre l'Intelligence, l'intelligible et être qui forment, dans leur unité multiple, le premier être (πρῶτον ὄν) : « *et c'est aussi la première intelligence*

¹ Ibidem, V, 8, 8. 12-15. « *La totalité des êtres existe d'abord ailleurs [dans le monde intelligible] ; puis, sans aucun intermédiaire, par le seul voisinage [de cette totalité qui est] dans l'être intelligible avec autre chose, il apparaît soudainement (ἐξαίφνης) une copie (ἴνδαλμα), une image de cet être (εἰκόνα), que ce soit spontanément, ou que l'âme s'y emploie (...), je dis l'âme en général, ou bien une certaine âme* » (Ibidem, V, 8, 7. 12-16). Cf. Platon, *Phèdre*, 250 a 8.

² « *Si l'âme a le pouvoir de vivre, c'est qu'une vie plus grande qu'elle est venue jusqu'à elle* » (Ibidem, VI, 7, 31. 1-4).

³ Ibidem, V, 8, 7. 16-17.

⁴ « *Car tout était bien plus beau là-bas (καλλιώνως ἐκεῖ)* » (Ibidem, V, 8, 7. 17-18).

⁵ Ibidem, VI, 7, 31. 5-11.

⁶ Ibidem, V, 3, 5. 10-12. « *Ou bien, s'il se connaît lui-même, il se connaît à titre d'objet contemplé (θεωρούμενον) et non de sujet de contemplation (οὐ θεωρούντα)* » (Ibidem, V, 3, 5. 12-13).

⁷ Ibidem, V, 3, 5. 13-18 & 21-23.

qui possède les êtres ou plutôt qui est identique aux êtres »¹. Comme on peut s'apercevoir de ce développement, pour rendre compte de l'illumination, il faut descendre à un niveau inférieur au Bien même. C'est parce que du Bien lui-même, on ne peut rendre compte de la même manière que lorsqu'on descend au niveau de l'Intelligence, de l'essence et de l'être.

Arrêtons-nous donc un moment sur la distinction entre le monde intelligible et le Bien qui le surplombe. Cette distinction est indispensable pour comprendre la toute dernière étape de la *catharsis* qui implique un état de l'âme qui n'est plus de l'ordre purement contemplatif, mais qui correspond à l'abandon même de la dernière relation concevable entre l'âme et le Bien, soit celle d'un sujet qui aspire au Bien et du Bien qui fait l'objet de cette ardente aspiration de l'âme. Si l'acte de l'intelligence et l'intelligible ne font qu'un (εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ἓν), l'être qui sera parvenu au niveau de l'intelligible devra se penser lui-même (τὸ νοοῦν νοήσει ἑαυτό) ². À ce stade, il n'y a donc pas lieu d'exclure la raison du sommet où l'âme se trouve lorsqu'elle atteint la contemplation. Mais si l'acte de l'intelligence est identique à l'intelligible ³ et si l'intelligible est la substance première, cet acte sera le premier ⁴. Cet acte premier sera primitivement la première intelligence, intelligence en acte et non en puissance, et donc acte intellectuel (νόησις), le premier de tous ⁵. « *Donc tous ces termes, intelligence, acte intellectuel, intelligible ne font qu'un. Si donc l'acte de l'intelligence est l'intelligible, et si l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera elle-même* » ⁶. Voici donc ce qu'il en est pour l'intelligence. Si l'âme s'arrêtait dans sa montée vers le Bien à elle, la pensée lui serait aussi naturellement attribuée que la vie dont elle anime elle-même la matière. Mais est-ce encore le cas au niveau de la saisie du Bien ? Si l'on considère la nature de ce dernier, il devient impossible de concevoir l'exercice de la raison et l'acte de la pensée en ce qui le concerne, puisque l'une et l'autre relèvent d'une quête et d'une recherche, alors que « *l'absolu indivisible n'aura aucune curiosité de lui-même* » ⁷. Il n'a pas non plus rien à chercher sur soi-même (οὐδὲν ζητεῖ περὶ αὐτοῦ) comme s'il ignorait quelque chose ⁸. La connaissance est une forme plus élevée de désir, et la recherche est censée, quant à elle, permettre de trouver ce qu'on ne possédait pas auparavant, ou faire connaître ce qu'on ignorait, et combler par là ce désir. Pour ce qui est du Bien, il ne saurait combler un désir d'être, puisque « *son être lui appartient avant toute pensée* » ⁹.

¹ *Ennéade V, 3, 5. 26-28. « Sinon, il n'y aurait pas de vérité (καὶ γὰρ, εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται) ; au lieu de posséder les êtres, on ne posséderait qu'une empreinte (τύπον), qui est différente des êtres (ἕτερον τῶν ὄντων) et qui n'est pas la vérité (οὐκ ἔστιν ἀλήθεια). La vérité ne doit pas être la connaissance d'une chose différente d'elle-même ; ce qu'elle énonce, c'est ce qui doit être » (Ibidem, V, 3, 5. 23-26).*

² *Ibidem, V, 3, 5. 29-30. « La pensée (ἡ νόησις) contiendra bien l'intelligible (τὸ νοητόν) ou sera même identique à lui, mais on ne voit pas encore qu'elle soit une intelligence qui se pense elle-même (ὁ νοῦς ἑαυτὸν νοῶν) » (Ibidem, V, 3, 5. 30-32).*

³ « *Car l'intelligible est un acte. Certes, ce n'est point un être en puissance et sans vie, à qui du moins n'appartiendrait qu'une vie et une pensée empruntées, comme s'il était une pierre ou une chose inerte et différente de la vie* » (Ibidem, V, 3, 5. 32-35).

⁴ *Ibidem, V, 3, 5. 35. « Or le premier des actes est le plus beau (καλλίστη), c'est l'acte d'intelligence, et cet acte pris en son essence (οὐσιώδης νόησις) ; car c'est en même temps le plus vrai (ἀληθεστάτη) » (Ibidem, V, 3, 5. 36-37).*

⁵ *Ibidem, V, 3, 5. 38-40. « L'être, l'intelligible et l'acte sont identiques » (Ibidem, V, 3, 5. 42-43). Cf. *ibidem*, V, 3, 5. 26-27.*

⁶ *Ibidem, V, 3, 5. 43-45. « Car elle pensera par son acte, qui est elle-même. Des deux manières elle se pensera elle-même, puisque l'acte de l'intelligence, c'est elle-même, et puisque l'intelligible, qu'elle pense par cet acte qui est elle-même, est aussi l'intelligence elle-même » (Ibidem, V, 3, 5. 45-48).*

⁷ « *Qu'apprendrait-il (τί μαθήσεται), à penser (νοῆσαν) ? » (Ibidem, V, 3, 10. 47).*

⁸ *Ibidem, V, 3, 10. 49-51.*

⁹ *Πρὸ γὰρ τοῦ νοῆσαι ὑπάρχει ὅπερ ἔστιν ἑαυτῷ (Ibidem, V, 3, 10. 48-49). Cf. *ibidem*, III, 9, 9. 6-7 & 14-15.*

Mais cette appartenance à soi n'est pas de l'ordre de l'Intelligence qui reçoit l'être de l'un et qui n'existe qu'en tant que l'un l'illumine. C'est pourquoi l'Intelligence est multiple, parce que ce qui se développe est multiple¹. Et c'est précisément pour pouvoir s'exercer en tant que pensée qu'elle se multiplie et par là-même se divise. Par son incapacité de recevoir l'être tel qu'il se trouve concentré dans la simplicité absolue de l'un et de saisir l'absolument simple par une simple intuition, l'Intelligence le trahit en quelque sorte, en en donnant une image multiple de ce qui est un « lorsqu'elle veut penser le principe qui est au delà (τὸ ἐπέκεινα ἐθέλη νοεῖν) »². Il n'en demeure pas moins que c'est par ce principe qui se trouve au delà d'elle-même qu'elle devient une intelligence. C'est lorsqu'elle s'applique à lui et le saisit (λαβὼν) qu'elle devient « intelligence, essence et pensée (νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις) »³. Sans l'absolument simple (τὸ πάντη ἀπλοῦν), sans la première de toutes choses qui se trouve au delà de l'Intelligence (ἐπέκεινα νοῦ), il n'y aurait pas d'intelligence du tout. Mais par l'existence même de l'Intelligence et par son surgissement de l'un, l'hypostase ne peut sauvegarder ce qui, dans l'un, n'est pas encore intelligence mais seulement son principe⁴. Puisque l'Intelligence est multiple et que la pensée qui sort d'elle survient pour la rendre multiple, l'une et l'autre s'éloignent de la nature primordiale du principe dont elles surgissent pour se déployer dans le multiple⁵. Le point qui nous intéresse ici est de savoir ce qu'est l'Intelligence avant qu'elle ne sorte de l'un même, ou, en d'autres termes, ce qu'est le principe au delà de l'Intelligence avant qu'il ne devienne intelligence. La réponse de Plotin est la suivante : « Quand elle tend vers lui (ὤρμησε ἐπ' αὐτὸ), elle n'est point encore une intelligence, mais une vision qui n'a pas encore d'objet »⁶. Si l'âme arrive au point où elle accède à cette vision sans objet, ce n'est donc pas qu'elle aurait abandonné l'intelligence en chemin où que celle-ci ne lui serait plus utile, mais c'est parce qu'au sommet de l'intelligence elle-même, elle acquiert une vision indivisible de la totalité de l'être qui lui permet de surplomber à la fois l'intelligence, l'essence et la pensée, sans avoir à descendre à leur niveau pour se diviser et se multiplier pour être ce qu'elle voit. Dans ce cas, la lumière qui émane de l'un est nettement plus précieuse que le rayonnement qu'il dégage à travers l'Intelligence :

« L'acte qui émane (ῥυεῖσθαι) de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil (ἀπὸ ἡλίου) ; toute la nature intelligible est une lumière ; debout, au sommet de l'intelligible (ἐπ' ὄραφί τῷ νοητῷ) et au-dessus de lui (ἐστηκότα), règne l'Un (βασιλεύειν), qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne⁷. Ou encore, nous admettons que l'Un est, avant la lumière, une autre lumière qui rayonne sur l'intelligible (ἐπὶ τοῦ νοητοῦ), tout en restant éternellement immobile (ἀεὶ μένον). L'Être qui vient de l'Un ne se sépare pas de lui et n'est pas identique à lui »⁸.

¹ Ibidem, V, 3, 10. 50-52.

² Ibidem, V, 3, 11. 1-2. « Elle pense bien ce principe ; mais, en voulant le saisir en sa simplicité, elle s'en écarte pour recevoir toujours en elle d'autres choses qui se multiplient » (Ibidem, V, 3, 11. 3-4).

³ Ibidem, V, 3, 11. 12-15.

⁴ « Le monde intelligible et l'intelligence sont certainement des êtres plus uns que tous les autres ; et nul n'est plus près de l'Un. Pourtant ils ne sont pas l'Un dans sa pureté... » (Ibidem, V, 5, 4. 4-6).

⁵ Ibidem, V, 3, 11. 26-31.

⁶ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὕτω ἰδοῦσα (Ibidem, V, 3, 11. 4-5).

⁷ ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν (Ibidem, V, 3, 12. 41-44).

⁸ Οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταῦτὸν αὐτῷ (Ibidem, V, 3, 12. 40-46). « Beauté éternelle, qui ne connaît ni la naissance, ni la mort, qui ne souffre ni accroissement, ni diminution » (Platon, Banquet, 210 e 6 - 211 a 2).

Si l'Intelligence n'est donc pas identique à l'un, c'est parce que la lumière qui rayonne sur l'intelligible n'est pas l'intelligible. Ce qui signifie qu'il s'agit d'une lumière supérieure à l'intelligible. D'autre part, si l'un n'écarte pas l'Intelligence de soi, puisque celle-ci ne s'en sépare pas, cela veut dire que l'un n'est nullement incompatible avec ce qu'il rayonne, en l'occurrence l'Intelligence qui est le premier être. La distinction entre l'un et l'Intelligence ne porte donc pas sur l'existence même de l'intelligence à l'intérieur de l'un, mais sur l'expression de celle-ci, qui ne se déploie dans l'être qu'à partir de la première hypostase surgie de l'un ¹, mais qui reste cachée au niveau de l'un. C'est l'Intelligence qui a besoin de voir et de se connaître, étant le premier être connaissant ², tandis que l'un est « *au delà de la connaissance* (ἐπέκεινα γνώσεως), *comme il est au delà de l'Intelligence* (ἐπέκεινα νοῦ) ; *il n'a pas plus besoin de la connaissance que de nulle autre chose* » ³. L'intelligence n'ajouterait ainsi rien à la valeur d'un principe dont celle-ci surgit et qui n'existe que par lui. Si la connaissance est l'expression d'un désir, le savoir comble ce désir. Si l'intelligence est le moyen d'acquérir ce savoir, la saisie de l'un en est la fin. Si donc, parvenue à l'illumination, l'âme dépasse l'acte de l'intelligence, c'est parce qu'elle a saisi ce qui fait exister l'intelligence. Si elle n'a plus besoin de la connaissance, c'est parce qu'elle a atteint la finalité de la connaissance et a trouvé le sens recherché à travers la connaissance. Rien n'indique, en l'occurrence, un déstagement de l'intelligence. Trouver ce qu'on cherche ne contredit nullement la recherche qui précède la découverte, elle en confirme, au contraire, la validité. Si le sens était absent « *au bout du voyage* », la connaissance qui aura étayé le parcours ne s'en trouverait que d'autant plus remise en question. De même, si la recherche est couronnée de succès, c'est que le chemin de l'intelligence emprunté pour y parvenir était justement le bon et que l'on se s'est pas trompé de chemin en le choisissant.

Il reste cependant que la vision de l'un non seulement présuppose une purification préalable telle que nous l'avons esquissée dans ces pages, mais qu'elle implique un mode de vision « *tout différent* ». Et par rapport à cette vision bien comprise, la contemplation elle-même ne sera plus qu'une connaissance de second ordre, strictement confinée à l'intelligence. En revanche, celui qui sera monté au delà, aura accompli une complète métamorphose dans sa façon de voir :

« Les belles choses n'attirent [plus] ses regards ; car il regarde au-dessus de la Beauté elle-même (τὸ καλὸν ὑπερθέον) : il a dépassé le cœur même des vertus, comme l'homme entré à l'intérieur d'un sanctuaire a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle ; c'est elles qu'il reverra les premières quand il sortira du sanctuaire (ἀ ἐξεληθόντι τοῦ ἁδύτου), après l'avoir contemplé intérieurement (μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα) et après s'être uni non plus à une statue ni à une image de dieu, mais [au dieu] lui-même ; et ce ne seront que des contemplations de second ordre. Mais la contemplation qu'il avait dans le sanctuaire, était-elle bien une contemplation ? Non sans doute, mais un mode de vision tout différent ». ⁴

¹ « Il est faux qu'il ne soit pas une substance, et qu'il soit comme un aveugle (τυφλὸν) » (Ennéade V, 3, 12. 46-47).

² ὁρῶν καὶ γινώσκων ἑαυτὸ καὶ πρῶτον γινώσκων (Ennéade V, 3, 12. 46-48). Cf. Platon, *Théétète*, 248 e.

³ οὐδὲν δεόμενον ὡσπερ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γινώσκειν (Ibidem, V, 3, 12. 48-50). « *La connaissance (τὸ γινώσκειν) est dans une nature de second rang (ἐν δευτέρᾳ φύσει). Car la connaissance est une certaine unité ; lui est simplement unité (ἔν) ; s'il était une certaine unité (τὶ ἔν), il ne serait pas l'Un en soi (οὐκ ἄν αὐτόεν). L'Un est antérieur au quelque chose (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί)* » (Ibidem, V, 3, 12. 50-52).

⁴ Ibidem, VI, 9, 11. 16-23.

C'est dans cette différence dans le mode de vision que réside la divergence qualitative entre la contemplation de l'intelligible et l'illumination de l'âme par le Bien. S'il ne s'agit plus d'une contemplation (οὐ θέαμα), mais d'une manière de voir différente (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν)¹, c'est parce que l'objet contemplé ne correspond plus au niveau de l'intelligence, mais surplombe celle-ci et l'illumine. Voir la lumière dont rayonne l'un par cette même lumière qu'il dégage, plutôt que par le rayonnement par lequel il se déploie dans l'être, c'est accéder à la beauté en soi, dépourvue de formes, y compris de la forme de l'intelligence. Voir le principe par lui seul, et donc abstraction faite de tout le reste, c'est le voir lui-même² :

« Un prêtre savant comprend l'énigme et, venu là-bas, il atteint une contemplation réelle du sanctuaire³. Même s'il n'y vient pas, même s'il pense que le sanctuaire est tout à fait invisible (ἀόρατόν), qu'il est la source et le principe (πηγὴν καὶ ἀρχὴν), il saura de science certaine (τι χρῆμα εἰδήσει) qu'on ne voit le principe que par le principe (ὡς ἀρχῆ ἄρχην ὁρᾷ), et que le semblable ne s'unit qu'au semblable⁴, et il ne négligera aucun des éléments divins que l'âme est capable de contenir ».⁵

Mais si la vision consiste à voir le principe par le principe, l'âme elle-même n'est pas devenue ce principe pour autant. Elle sera devenue semblable au principe par la *catharsis* accomplie, non seulement à travers l'exercice des vertus, le détachement du corps et la maîtrise des passions, mais aussi par la saisie intellectuelle de la nature du principe, à la fois simple, dépourvu de forme, supérieur à l'Intelligence et au delà de toute beauté concevable. C'est là une double manière de réaliser la vision de l'un, à la fois par la ressemblance quant à la pureté de l'âme et par l'intelligence qui conçoit le principe tel qu'il est en soi. L'âme n'aura donc négligé aucun des éléments divins qu'elle aura été capable de contenir. Mais s'agit-il là d'un dépassement ontologique de l'intelligence ? La réponse est encore ici négative. La vision n'implique pas la dissolution de l'âme dans le principe, pas plus qu'elle n'implique un dépassement de l'être même à partir duquel elle reçoit l'illumination. Le niveau où elle se trouve au moment même où elle accueille l'éclat du Bien en elle, n'est autre que l'intelligible qui donne accès à la vision du Bien. C'est pourquoi l'homme trouve le sens de sa propre vie en accédant à l'intelligence qui éclaire toutes choses et au Bien qui donne son sens au monde. En effet, *« l'homme intelligible est à la fois un être et une raison d'être⁶. Il n'existerait pas du tout, s'il n'était une raison d'être »⁷*. Contrairement au monde sensible, l'intelligible réunit en chaque chose qu'il contient à la fois l'être et sa raison d'être. Lorsqu'une âme parvient donc à s'élever au niveau intelligible, elle accède non seulement à la vision directe du Bien, mais, par là-même, à sa propre raison d'être, qu'elle ne peut qu'ignorer autrement.

¹ *Ennéade* VI, 9, 11. 22.

² *« Dès qu'il veut regarder autrement, il n'y a plus rien »* : *Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι* (Ibidem, VI, 9, 11.25-26). En fait, Plotin dit qu'il ne demeure plus rien *de lui* (αὐτῷ) si on le regarde autrement, c'est-à-dire par un intermédiaire.

³ σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἰνίγμα συνιεὶς ἀληθινὴν ἄν ποιῶτο ἐκεῖ γινόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θέαν (Ibidem, VI, 9, 11. 28-30).

⁴ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον (Ibidem, VI, 9, 11. 32).

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 28-33. *« Ce sont là des images et les manières dont les plus savants d'entre les prophètes ont expliqué en énigmes ce qu'est la vision du dieu »* (Ibidem, VI, 9, 11. 26-28).

⁶ τὸ δὲ ἐστὶν ἐκεῖ ἄνθρωπος καὶ διὰ τί ἄνθρωπος (Ibidem, VI, 7, 2. 6).

⁷ ἢ οὐκ ἄν ὄλως εἴη, εἰ μὴ διὰ τί (Ibidem, VI, 7, 2. 8).

« Mais, ici-bas (ἐνταῦθα), chacune de ses parties est séparée (χωρίς), et l'être aussi est séparé de sa raison d'être. Là-bas, tout est dans l'unité, et la chose est identique à la raison d'être. (...) Qu'est-ce qui donc empêche que, dans les autres cas, quelque être soit une raison d'être (διὰ τί εἶναι), et qu'être une raison d'un être, ce soit là son essence (τὴν οὐσίαν) ? Bien plus, c'est une nécessité ; et elle se manifeste à ceux qui tentent de bien comprendre l'essence d'un être. Car chaque chose est ce qu'elle est grâce à son essence » ¹.

Si chaque chose est ce qu'elle est grâce à son essence, et si l'essence de toute chose se trouve dans le monde intelligible, parvenir au monde intelligible revient ni plus ni moins à retrouver son essence. Or, comme l'âme arrive, grâce à la *catharsis* à développer sa forme dans son rapport avec elle-même, en se conformant à l'intelligence et en exerçant les vertus, elle trouve en elle sa raison d'être (διὰ τοῦτο) ². Comme l'Intelligence possède sa raison d'être et que chacun des êtres qui sont en elle la possède tout autant, dès qu'ils possèdent l'être, ils ont en eux la cause de leur existence : « chaque être intelligible est sans cause parce qu'il possède en lui sa cause » ³. Donc l'âme qui arrive au niveau de l'intelligence acquiert du même coup sa raison d'être et la perfection propre à ces êtres intelligibles qui n'ont pas besoin qu'on demande pourquoi ils sont, puisque leur être est identique à leur essence. C'est qu'advient de l'homme parvenu à apercevoir l'éclat du Bien qui rayonne sur l'intelligence :

« L'homme intelligible est l'homme tout entier rassemblé en lui-même ; et, possédant à la fois dès le début toutes ses propriétés, il a une réalité pleine et entière. D'ailleurs s'il n'était pas tout entier, et s'il fallait y ajouter, il appartiendrait au devenir ; or il est éternel, donc il est tout entier (ἔστι δὲ ἀεί · ὥστε πᾶς ἔστιν). L'homme engendré, c'est celui qui devient homme » ⁴.

Tandis que l'homme ordinaire doit devenir homme avant de l'être, puisqu'il ne possède pas en lui sa raison d'être, l'homme intelligible est celui qui est homme d'ores-et-déjà et qui n'a donc pas à le devenir puisqu'il l'est. S'il devait le devenir, il serait imparfait et n'appartiendrait plus au monde intelligible ⁵. Il y a là un passage culminant pour la compréhension du profit de la vision mystique pour l'âme, puisqu'en plus d'être l'accès au Bien, elle octroie à l'âme sa propre raison d'être.

¹ Ὅ γὰρ ἔστιν ἕκαστον, διὰ τοῦτο ἔστι (Ennéade VI, 7, 2. 9-16).

² Ibidem, VI, 7, 2. 14-19. « Car, si cette forme était inerte et sans vie, elle n'aurait pas du tout en elle sa raison d'être ; mais puisqu'elle est une forme qui appartient à l'intelligence, d'où tirerait-elle sa raison d'être sinon d'elle-même ? Serait-ce de l'intelligence ? Mais elle n'est pas séparée d'elle, puisqu'elle est elle-même intelligence. Si donc elle doit posséder les propriétés qui ne manquent à aucune intelligence, elle ne doit pas manquer non plus de posséder sa raison d'être. L'Intelligence possède sa raison d'être, et par conséquent chacun des êtres qui sont en elle, la possède ; mais ces êtres sont tels qu'ils n'ont pas besoin qu'on demande pourquoi ils sont ; dès qu'ils possèdent l'être, ils ont en eux la cause de leur existence. Puisqu'ils ne dérivent pas du hasard, la raison d'être ne leur fait pas défaut ; possédant tout, ils possèdent en même temps cette perfection d'être des causes. Et, s'ils répandent leurs dons sur les êtres qui participent d'eux, c'est qu'ils possèdent aussi leur raison d'être » (Ibidem, VI, 7, 2. 23-30).

³ Ibidem, VI, 7, 2. 40-43. « Et s'il n'a pas de cause à son être, s'il se suffit à lui-même, s'il est isolé de toute cause, c'est qu'il a sa cause en (ἐν αὐτοῖς) lui-même et avec lui-même (σὺν αὐτοῖς τὴν αἰτίαν) » (Ibidem, VI, 7, 2. 42-43).

⁴ Ibidem, VI, 7, 2. 49-56.

⁵ Or, il ne peut y avoir d'imperfection dans l'intelligible : « Si les choses vont s'améliorant, elles n'étaient donc pas belles dès l'abord ; si elles étaient belles, il faut qu'elles restent identiques à elles-mêmes » (Ibidem, VI, 7, 3. 7-9).

Loin donc d'être un simple état de grâce éprouvé par l'âme dans certains moments de son existence terrestre, cette vision élève l'âme au sens contenu dans l'essence qui la fait exister. Si l'homme intelligible, ou encore l'homme de là-bas (ἐκεῖ), bénéficie d'un tel atout par rapport à celui d'ici (ἐνταῦθα) ¹, l'âme parvenue à rejoindre son lieu propre, celui de l'intelligence détachée des passions et de la vie émancipée des soucis du corps, trouve davantage que le Bien universel et universellement aimable, davantage que la Beauté en soi au delà de toute beauté concevable : elle se retrouve elle-même dans son essence. Par contre, tant qu'elle reste cantonnée au corps mortel et qu'elle s'y complaît, elle ne peut saisir sa raison d'être. En accédant à la source de l'être, l'homme acquiert non seulement son intégrité, comme l'écrit Plotin, mais par là-même il devient éternel (ἔστι δὲ αἰεὶ), tandis que, devenu homme, il cesse d'être tout ². C'est ainsi que s'explique l'exhortation à cesser, ne serait-ce que sous un certain aspect, d'être homme pour « s'élever, comme dit [Platon], et gouverner tout l'univers » ³. Ce n'est pas renoncer à l'humain que d'arriver à saisir l'essence de l'homme. Ce n'est pas abandonner la raison que de toucher la source dont elle émane. Ce n'est pas non plus renier la valeur de l'intelligence que de déclarer le Bien comme lui étant supérieur. Comme « le Bien n'est pas seulement la cause de l'essence, mais la cause qui fait voir l'essence » ⁴, parvenir à le voir, lui-même par lui-même, après s'être rendu semblable à lui par la purification, c'est aussi accéder à cette essence qui n'est plus de l'ordre temporel, mais qui s'inscrit déjà dans l'éternité, cette éternité où existe depuis toujours et pour toujours l'homme véritable :

« Telle est donc la vie du sage, sous sa forme éminente. Est-ce qu'il possède aussi en acte les vertus inférieures (τὰς ἐλάττους) ou seulement les vertus supérieures (τὰς μείζους) ? Il les possède les unes et les autres, mais en sens différent. Examinons chaque vertu séparément. Voici la prudence : s'il exerce les vertus qui sont les principes des vertus inférieures, comment la prudence sous sa forme inférieure subsisterait-elle encore, alors qu'elle n'agit plus ? Comment serait-ce possible, si les vertus n'ont pas les mêmes limites naturelles, s'il y a une tempérance qui borne seulement les désirs et une tempérance qui les supprime complètement (ἡ δὲ ὄλως ἀναιροῦσα) ? Il en est de même des autres vertus, dès que la première, la prudence a été une fois chassée de sa place. Pourtant il connaîtra ces vertus inférieures ; il possédera toutes les qualités qui en dérivent ; peut-être même, à l'occasion, agira-t-il conformément à ces vertus. Mais, arrivé à des principes et à des règles supérieurs, il agira conformément à ces règles ; dès lors il ne borne pas la tempérance à la limite des plaisirs ; mais, autant qu'il est possible, il s'isole complètement (ἀλλ' ὄλως χωρίζων) ; il ne vit pas de la vie de celui qui, au jugement de la vertu civile, est un homme de bien ; il abandonne cette vie (τοῦτον καταλιπών) ; il en choisit une autre qui est celle des dieux ». ⁵

¹ *Ennéade* VI, 7, 2. 8-9.

² Ἀπέστη γὰρ τοῦ εἶναι τὸ πᾶν νῦν ἄνθρωπος γενόμενος (Ibidem, V, 8, 7. 32-33).

³ παυσάμενος δὲ τοῦ ἄνθρωπος εἶναι « μετεωροπορεῖ » φησι « καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ » (Ibidem, V, 8, 7. 33-35). Cf. Platon, *Phèdre*, 246 c ; Plotin, *Ennéade* V, 1, 2 ; III, 3 & 4.

⁴ Ibidem, VI, 7, 16. 22-24.

⁵ Ibidem, I, 2, 7. 26. « Car il veut devenir semblable aux dieux et non aux gens de bien. La ressemblance avec les gens de bien, c'est la ressemblance d'une image avec une autre image (εἰκῶν εἰκόνη) qui vient du même modèle ; mais la ressemblance avec Dieu, c'est la ressemblance avec le modèle lui-même » (Ibidem, I, 2, 7. 26-30).

Si l'énigme de la transition de la vie ordinaire à la vie de l'homme véritable persiste, c'est parce que la vie divine n'est pas accessible à l'homme ordinaire sans la métamorphose accomplie par la *catharsis*. Si le passage de l'une à l'autre pouvait être compris conformément à ce que l'intelligence permet de voir au sommet de la contemplation, l'abandon de cette vie ne pourrait plus être interprété autrement que comme une élévation à une vie plus qu'humaine. Cesser d'être un homme pour s'élever à l'un d'où on peut contempler tout l'univers ¹, c'est simplement atteindre la raison universelle grâce à laquelle tout existe et prend sens aussi bien en l'homme qu'en toutes choses. La purification se révèle alors n'avoir été que l'abandon de tout ce qui ne fait que laisser transparaître le sens sans jamais le révéler totalement. En retranchant toutes choses, l'âme peut alors saisir l'essence qui se cache derrière toute existence, à commencer par la sienne propre. Monter du monde sensible au monde intelligible, détacher l'âme de l'emprise encombrante du corps pour l'ouvrir à la lumière de l'intelligence, ce n'est donc pas renier le monde sensible qui n'est que la copie de l'intelligible, mais permettre à l'âme de le voir du seul lieu où il peut révéler sa beauté véritable, du Bien d'où il jaillit éternellement. En octroyant leur sens à toutes choses, l'Intelligence leur garantit du même coup leur raison d'être ², en sorte qu'elles n'ont plus besoin qu'on demande pourquoi ils sont du moment qu'elles habitent l'éternel. En octroyant leur beauté à tous les êtres, le Bien leur confère un sens qu'ils n'auraient plus s'ils n'étaient apparentés à la beauté en soi et donc, ultimement, au Bien même de par la forme du beau qu'ils recèlent à leur insu. Comme « *là-bas, la raison d'être est antérieure ou plutôt simultanée à l'être* » ³, une fois qu'elle y est arrivée, l'âme obtient non seulement la vision du Bien qui rayonne sur l'Intelligence, mais la coïncidence de son être et de son essence avec sa raison d'être, c'est-à-dire qu'elle saisit la vérité.

Le problème de la raison, qu'il s'agisse de l'intelligence individuelle, de l'Intelligence universelle ou de la raison universelle qui investit toutes choses par la beauté qu'elle reçoit du Bien en soi, c'est donc le problème de la vérité. Si l'âme accède à son essence et à sa raison d'être au sommet de la hiérarchie de l'être, peut-on affirmer qu'elle doit renoncer à la raison du moment qu'elle tient la vérité ? Si la raison n'est que l'acte par lequel la vérité se fait jour, si l'Intelligence universelle détient en elle l'essence de toute existence et si l'intelligence individuelle manifeste la lumière de la vérité dans ce qu'elle a de plus bénéfique pour l'âme, alors l'abandon ne serait-ce que de l'une de ces choses serait complètement dépourvu de sens. Si l'âme accède à la vérité, à la beauté en soi, au Bien, à l'un, elle ne devient jamais elle-même pure vérité, mais seulement amour de la vérité. C'est là sauvegarder non seulement sa raison d'être, distincte du Bien absolu, mais tout autant son être. Devenir pure vérité revient nécessairement à ne plus être soi, puisque la vérité n'a pas de forme, n'éprouve aucun besoin, ne dépend de rien ni de personne, ne se meut nulle part et n'a aucun désir. Comment une âme pourrait-elle encore rester une âme si elle n'était plus toutes ces choses, qui, bien qu'elles la situent au-dessous du Bien, ne la définissent pas moins dans son être ? Comment, autrement dit, retrancher le désir du beau, du bien, du juste et du vrai, sans retrancher du même coup l'aspiration vers la beauté, le bien, la justice et la vérité qui constituent l'essence de l'âme ?

¹ παυσάμενος δὲ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι « μετεωροπορεῖ » φησι « καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ » (*Ennéade* V, 8, 7. 33-35). Cf. *Ibidem*, V, 1, 2 ; III, 3 & 4 ; Platon, *Phèdre*, 246 c.

² *Ennéade* VI, 7, 2. 24-26.

³ *Ibidem*, VI, 7, 2. 45-46.

Aucun néoplatonicien n'affirme que la purification doit inclure la raison elle-même dans le processus de retranchement de toutes choses afin d'atteindre la vérité. Le dépouillement de l'âme reste le processus de simplification (ἀπλωσις) par lequel nous approchons de l'un, condition d'une vision qui éclaire l'âme dans l'acte contemplatif mais sans la dissoudre dans sa lumière. La vision de l'un est donc la conséquence d'une simplification de l'âme qui devient νοῦς καθαρός, par ce qui la relie au monde intelligible et par ce qui l'apparente au Bien. Par le détachement de l'âme de l'aliénante extériorité du devenir, Plotin aurait ainsi fait place, selon Hegel, à l'idée claire de ce qui s'impose à titre de « *réalité effective* » (als Wirklichkeit) et qu'il ne s'agit plus de déduire, mais de réaliser à travers la contemplation intellectuelle « *de l'éternel et de l'un* » (des Ewigen und Einen) ¹. Si l'ascension vers l'un exige une purification morale du sujet qui y aspire, Porphyre estime qu'en vue d'une telle κάθαρσις, c'est à la plus haute vertu, paradigmatique, qu'il faut faire appel, celle grâce à laquelle la raison ne contemple plus seulement le νοῦς du dehors, mais s'identifie à lui. Par le retour à la simplicité originelle (ἀπλωσις), l'âme ne fait que redevenir ce qu'elle était ². Même si Jamblique est celui qui, le premier, a contribué à renchérir la mise de cet effort de simplification, pour dépasser le νοῦς, ce n'est pas pour suggérer une dissolution de l'âme dans l'un, par-delà l'intelligence. En ajoutant à la classe des vertus civiles celle des vertus hiératiques, « *grâce auxquelles l'âme, par sa partie divine, dépasse le Νοῦς pour atteindre l'un* » ³, Jamblique ne fait que marquer à nouveau la différence qualitative qui sépare encore et toujours la partie la meilleure que nous avons en nous, l'intelligence, du Bien lui-même ⁴.

Il y a donc une réponse aux deux questions posées par Plotin, dont l'une serait de savoir « *comment [le Bien] a engendré une Raison multiple et universelle, alors qu'il n'est évidemment pas une Raison* » ⁵, et l'autre de savoir « *comment une raison vient-elle de ce qui n'est pas une raison* » ⁶. Cette réponse relève de l'acte par lequel l'âme accède à la lumière de la vérité. La vision du Bien, à l'instar du Bien, n'est plus de l'ordre de la raison, puisqu'elle en est la source. « *L'acte et la faculté de voir ne sont plus la raison* ⁷ ; *ils sont meilleurs que la raison* (ἀλλὰ μείζον λόγου), *antérieurs et supérieurs à elle, tout aussi bien que leur objet même* » ⁸. Si l'âme transcende l'être, c'est dans la mesure où elle est parvenue à dépasser toute aliénation extérieure pour s'établir, par elle-même, dans le Bien ⁹. C'est ce dépassement de l'aliénation ontologique qui confère à l'état mystique son caractère transcendant. Or, il n'est nullement contradictoire d'affirmer, à la suite d'un tel parcours cathartique, que ce n'est rien que l'immanence du Bien qui confère à l'âme sa transcendance. C'est

¹ Selon Hegel, la philosophie de Plotin peut être considérée comme « *une reconduction de l'âme des objets particuliers à l'intuition de l'un, du vrai et de l'éternel, à la médiation de la vérité, — afin que l'âme soit amenée à la béatitude propre à cette contemplation et à la vie en celle-ci* » (Vorlesungen..., II, p. 439 ; trad. fr., IV, p. 859).

² Porphyre, *Ad Marcellam*, 32-34, p. 124.14 - 126.4. Cf. Plotin, *Ennéade*, VI, 9, 9, 22.

³ « *La fin où conduit la possession de ces vertus sacerdotales est l'union mystique avec l'Être absolu* » (Cumont, p. 377 ; cf. Zeller, III.2, p. 711 ss).

⁴ Plotin ne dit pas autre chose : « *Le monde intelligible et l'intelligence sont certainement des êtres plus uns que tous les autres ; et nul n'est plus près de l'Un. Pourtant ils ne sont pas l'Un dans sa pureté...* » (Ennéade V, 5, 4. 4-6).

⁵ Ἀλλὰ πῶς τὸ γενόμενον ἐξ αὐτοῦ λόγος πολὺς καὶ πᾶς, τὸ δὲ ἦν δηλονότι οὐ λόγος ; (Ibidem, V, 3, 16. 16-17).

⁶ Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἦν, πῶς οὖν ἐξ οὐ λόγου λόγος ; (Ibidem, V, 3, 16. 17-18).

⁷ τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος (Ibidem, VI, 9, 10. 7).

⁸ Ibidem, VI, 9, 10. 7-9.

⁹ « *Dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là-même en lui* » : τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ (Ibidem, VI, 9, 11. 40-41).

parce qu'il est « *une réalité qui n'est pas une essence, mais qui est au delà de l'essence (ἐπέκεινα οὐσίας), pour l'âme avec qui il s'unit* »¹. Si l'un n'était que l'essence de son être, il suffirait à l'âme de devenir intelligence pour accéder à la connaissance d'elle-même et de toutes choses. Mais si le Bien n'était pas d'ores-et-déjà dans l'âme à son insu, il lui serait complètement inaccessible. Pour que l'âme puisse en avoir la vision, il faut donc à la fois qu'elle rentre en elle-même, qu'elle se purifie des vices attachés au corps, qu'elle sorte du borbier passionnel, qu'elle se rende semblable au Bien et qu'elle conçoive une réalité au delà de l'essence : « *Si l'on se voit soi-même devenir lui, on se tient pour une image de lui ; partant de lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage* »².

Damascius se demande pourtant pourquoi il faut situer le Bien à un niveau tel qu'il risque d'échapper à toute saisie conceptuelle qui nous permettrait de nous en faire une idée à peu près exacte de sa nature. Pourquoi, en d'autres termes, chercher autre chose au-delà de l'intelligible qui recèle déjà par lui-même l'essence de toutes choses³ ? La réponse est que l'intelligible n'offre pas par lui-même sa propre raison d'être. Autrement dit, l'Intelligence n'est compréhensible que par la lumière qu'elle reçoit du principe qui se situe au delà de l'essence. Ce qui ne veut pas dire qu'on puisse recevoir cette lumière autrement que par l'intermédiaire dont l'âme dispose pour accéder à la vision du Bien. Mais, pas plus que dans cette vision elle ne diffère d'elle-même quant à son essence, elle ne se trouve pas en un autre endroit que le monde intelligible lorsqu'elle aperçoit la lumière de l'un. « *Elle ne va pas à un être différent d'elle⁴, mais elle rentre en elle-même, et elle est alors en nulle autre chose qu'en elle-même⁵ ; mais, dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là-même en lui* »⁶. Ne plus être dans l'être, pas plus que le fait de dépasser l'intelligence, ne signifie donc pas que l'âme cesse d'exister lors de la vision mystique ou qu'elle abandonne l'intelligence pour mieux voir ce qui ne peut justement être vu que par l'intelligence, et par l'âme devenue intelligence. Voir le principe par le principe, c'est être en lui avec le regard approprié de celui qui ne se voit plus différent de la vérité dont jaillit l'intelligence. « *Dès qu'il veut regarder autrement, il n'y a plus rien* »⁷. La purgation accomplie, l'âme est à même de transcender la réalité en amont, pour parvenir au niveau d'existence d'une entité antérieure à l'être et supérieure à l'intelligence⁸. Mais comment définir un tel niveau d'existence de purification absolue ? Comment formuler, ou même simplement esquisser un discours, là-même où aucun discours ne commence ? Il faudrait chercher la réponse à une telle question chez Porphyre et Jamblique. Si l'élévation vers le bien le plus élevé et le plus parfait exige une préparation du terrain de l'âme⁹, cette préparation n'est qu'une étape aussi nécessaire qu'insuffisante pour la saisie de l'un. L'état d'obscurcissement où nous nous trouvons plongés par les soins que nous sommes portés à prodiguer aux sens invite à

¹ γίνεται γὰρ καὶ αὐτός τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτη, ἢ προσομιλεῖ (Ibidem, VI, 9, 11. 41-42).

² τέλος ἂν ἔχοι τῆς πορείας (Ibidem, VI, 9, 11.43-45).

³ Τί οὖν ἄλλο τι τοῦ ἀρρήτου ἐπέκεινα ἐπιζητοῦμεν ; (De Principiis, p. 9. 8-9 Westerinck).

⁴ τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν (Ennéade VI, 9, 11.38-39).

⁵ καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ (Ibidem, VI, 9, 11.39-40).

⁶ τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ (Ibidem, VI, 9, 11.40-41).

⁷ Εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι (Ibidem, VI, 9, 11.25-26). Il ne demeure plus rien *de lui* (αὐτῷ).

⁸ Hancock, p. 179.

⁹ Jamblique, *Protreptique*, 1, p. 40. 14-18.

une vie susceptible de nous en affranchir ¹ et d'exorciser l'ensorcellement du monde sensible, de même que l'hypnose mortifère où il nous retient ². Puisque l'inculture (ἀπαιδευσία) est la cause de notre asservissement aux passions et que celles-ci restent le principal obstacle à notre salut ³, le rôle central de la pensée dans la purification ⁴ ne peut être distingué de la faculté qui la rend possible, l'intelligence, dont Jamblique dit qu'elle voit tout et entend tout ⁵. Mais l'affranchissement n'est que le résultat du degré de purification préalable et de la hauteur de l'objet convoité dans la hiérarchie de l'être. Ainsi, la purification devient-elle chez Damascius la transposition salutaire d'une réelle vacuité préalable à la saisie du premier principe ⁶. Comme la voie qui mène à une notion aussi simple que l'un situé au delà de l'essence semble « *inaccessible et impraticable* » ⁷, le vacillement de la pensée devient chez Damascius l'équivalent en négatif d'une exigence dialectique qui, déjà chez Proclus, n'est plus seulement rationnelle et noétique, mais « *enthousiaste* » ⁸. Si l'on peut s'interroger sur le sens d'un tel enthousiasme, c'est dans la mesure où notre âme n'a pas encore perçu le degré de sagesse à laquelle elle arrive au moment où, à force de voir la vérité avec les yeux de l'intelligence, elle croit ignorer ce qu'elle voit, parce qu'elle a oublié tout le reste pour ne plus voir la vérité que par la propre lumière dont elle irradie sur toutes choses. Mais arrivé à un tel degré, la vision mystique et la raison, l'illumination et la contemplation, l'âme et l'intelligence ne se trouvent-elles pas toutes sur un pied d'égalité, convergeant toutes vers le Bien ? C'est, du moins, ce qu'on peut conclure du doute de l'âme au sujet du monde sensible au sommet de l'Intelligence :

« Or de ce qui est à nous, nous n'avons pas nous-mêmes sensation : et c'est alors et surtout que nous avons l'intelligence de nous-mêmes (αὐτοῖς συνετοί), que nous possédons la science de nous-mêmes, que nous nous unissons à nous-mêmes. Là-bas donc, c'est alors que notre savoir est au plus haut point conforme à l'Intelligence (κατὰ νοῦν), que nous croyons être dans l'ignorance (ἀγνοεῖν δοχοῦμεν) : c'est que nous attendons l'impression sensible, qui, elle, affirme ne rien voir de tout cela : car elle ne voit point, elle ne peut voir pareilles choses ; voilà donc ce qui doute de ces choses : c'est la sensation ; et c'est autre chose qu'elle qui est le voyant ; pour ce voyant, douter de ces choses, ce serait douter de soi-même ; car lui non plus, il n'est pas capable de se placer en dehors de lui-même, pour se voir comme un être sensible, avec les yeux du corps » ⁹.

¹ Jamblique, *Protrepétique*, 3, p. 45. 22-25.

² *Ennéade* IV, 4, 43 & 44. « La vie, contre notre (vraie) nature, nous porte à l'oubli et contribue à nous endormir, si nous sommeillons sous la baguette des songes qui nous hypnotisent » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 6, Des Places p. 108. 20-21).

³ *Ibidem*, 9, p. 110. 11-13.

⁴ « L'homme est purifié (καθαίρεται) par la pensée de Dieu » (*Ibidem*, 11, p. 112. 11-12).

⁵ Jamblique, *Protrepétique*, 3, p. 45. 22-25.

⁶ Cf. *Ennéade* V, 3, 17. 37-38. « Aux yeux de Plotin, cet examen dialectique (...) dépouille la pensée des catégories et de la démarche discursive elle-même, installe le vide en elle et la constitue comme vide » (Baladi, (1), p. 28-29). À cette précision près que le vide en question n'est pas un néant, mais la place rendue vacante pour que le principe puisse s'installer.

⁷ Ἄδατος γὰρ ὡς ἔοικε καὶ ἀμήχανος ἢ τοιάδε φροντίς (*De Principiis*, p. 6. 12-13 Westerink).

⁸ Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1072, 16. « La purification est la forme religieuse de la critique. Sa fonction est de nous délivrer des formes mentales dans lesquelles nous risquons toujours de nous emprisonner et de rendre possible une conversion intégrale » (Trouillard, (12), p. 31). Hadot, (4), p. 8-9.

⁹ *Ennéade* V, 8, 11. 31-39.

Puisque l'union mystique est conditionnée par le degré de pureté de l'âme, l'attachement à la voie de la vertu est l'illustration d'une vie qui conduit à la vision du Beau et d'une vision qui éclaire en échange la vie elle-même. Mais le rôle de la vertu, qui est de conduire les instincts primitifs dans la nature humaine à une forme meilleure et plus belle, ne s'arrête pas à la purification des passions qui enchaînent l'âme au corps. Cette purification elle-même conduit à l'éloignement de la région inférieure dans laquelle l'âme se trouve immergée de par son lien au corps et à la sortie du brouillard dans lequel la lumière dont elle rayonne est obscurcie. L'affranchissement de l'âme n'est pas seulement synonyme d'une libération des passions, mais tout autant la condition pour son réveil à la vision de la source méconnue de son existence. Pour contempler le divin ou le Beau, tout être doit d'abord devenir lui-même divin et beau. Or, cela exige une parenté étroite avec ce qui rend belle la beauté elle-même et ce qui définit la divinité du divin. L'intelligence, qui, comme la beauté, est une image du Bien, oriente vers elle la vie qui est dans l'âme, cette vie qui est une image de ce qui est dans le Bien et qui la fait vivre. Comme il y a une beauté antérieure même à la beauté des sciences et des vertus, une seule et même beauté par laquelle toutes les choses belles sont belles, il faut des yeux pour voir l'archétype de la beauté sensible et pour apercevoir l'idée du Beau, pour comprendre le caractère vraiment sublime du Bien qui surpasse en éclat toute réalité terrestre. La *catharsis* mystique correspond en cela à la tâche de la philosophie qui sert d'initiation à un type de réalité auquel seule une âme délestée du corps peut accéder, et à ceux-là seulement qui se sont bien préparés à l'avance et n'ont pas ménagé leur effort en ce sens. La philosophie conçue comme apprentissage de la mort est donc un fait un apprentissage de la liberté, puisque la mort évoquée par Platon dans le *Phédon* n'est rien d'autre que l'acte par lequel l'âme s'isole du corps et s'affranchit de la corvée mortifère à laquelle celui-ci astreint l'âme. Une telle exhortation traduit l'intention implicite de nous réveiller à la vraie vie, celle de la pensée pure. La purification mystique ne diverge donc pas de l'enseignement rationnel de l'exercice des vertus pour le perfectionnement moral de l'homme. Quant à la séparation de l'âme et du corps prônée en vue de la purification, elle n'est nullement une exhortation à la mort (qui serait contraire au rationalisme), puisque le rôle de la raison est d'ouvrir les yeux de l'âme à la réalité d'un monde autrement ignoré et de produire l'éclosion de la vraie vie à travers une initiation philosophique. C'était le point A) de ce chapitre.

Le caractère unique, présent en toutes ces choses, qui fait que chacune d'elle est un bien, c'est la forme du Bien qu'elles contiennent. C'est à cause de cette forme que la vie intelligible est plus que tout désirable. L'âme est portée à rechercher la vie intelligible parce qu'elle est investie par le Bien et que l'âme reconnaît la parenté qui l'unit à cette vie. Mais, en plus d'être l'image du Bien, la vie intelligible est aussi la source d'où provient l'âme et qu'elle retrouve lorsqu'elle remonte vers cette source par le dépouillement de ce qui l'encombre ici-bas. Si l'intelligence était le Bien, il suffirait à l'âme de rechercher l'intelligence pour trouver son bien. Or, le fait qu'elle ne le trouve pas dans l'intelligence prouve que cette dernière n'est pas le terme dernier : « ceux qui n'ont pas l'intelligence ne cherchent pas à la posséder ; et ceux qui ont l'intelligence ne s'arrêtent pas là et

cherchent encore le Bien »¹. Les êtres qui aspirent à l'intelligence cherchent pourtant le Bien avant même de raisonner. Il y a là une primauté du Bien par rapport à l'intelligence qui conduit à surmonter l'intelligence pour parvenir à saisir le Bien. Mais loin de consister dans un abandon des vertus et de l'intelligence, la *catharsis* en est la condition de leur acquisition à partir de leur source commune. Si l'âme se dépouille de toutes formes pour imiter la réalité primordiale, qui est sans forme, ce n'est pas qu'elle perd les formes en se dépouillant de la sorte, mais c'est parce qu'au sommet de l'aspiration de tous les êtres, les formes jadis désirables cessent de l'être à proximité de la source qui rend désirables les plus belles choses. L'absence de forme qui est à la source de l'intelligence et de la raison universelle se traduit par l'excellence de l'âme qui accède à la vision du Bien. Concevoir une telle finalité de l'âme, ce n'est pas affirmer une négation de la raison ou de l'intelligence, mais cibler leur source et tenter de l'atteindre. C'est pourquoi il faut « *retrancher toutes choses* », puisqu'aucune n'est le Bien lui-même, mais toujours seulement ses reflets plus ou moins atténués. Le dépouillement de l'âme n'implique donc pas le déni de l'intelligence, mais son accomplissement, puisque c'est par ce dépouillement que l'âme accède à la lumière du Bien, principe qui est à la source de l'intelligence. C'était le point **B**) de ce chapitre.

En remontant jusqu'à l'intelligence, l'âme reconnaît dans la beauté le fruit de l'Intelligence par laquelle existent toutes les beautés. Mais si le Beau est dans l'intelligible, l'intelligence n'est pas elle-même la beauté en soi, mais seulement son lieu de prédilection. Il faut donc encore remonter plus avant vers ce qui est à la source de cette beauté qu'on trouve dans le monde intelligible, au Bien « *vers qui tendent toutes les âmes* »². Tandis que le Beau n'est que le lieu des idées, le Bien en est la source et le principe, donc au-delà du Beau. Comme les choses sensibles sont suspendues à l'âme, l'âme à l'intelligence et l'intelligence au Bien, ce dernier ne possède pas l'intelligence puisque celle-ci dépend de lui comme l'âme dépend de l'intelligence et comme les choses sensibles dépendent de l'âme. « *Ce qui est au-delà de la beauté, nous l'appelons la nature du Bien ; et le Beau est placé au devant d'elle* »³. C'est cette antériorité qui impose à l'âme de surmonter la beauté elle-même pour obtenir la vision du Bien. Tant que l'âme reste multiple, elle a besoin de l'intelligence pour accroître son unité et devenir meilleure. Mais à partir du moment où elle atteint l'unité parfaite qu'elle trouve dans l'un absolument simple, le Bien, elle parvient à se suffire à elle-même et n'a plus besoin de la connaissance qu'elle obtient à travers la pensée et l'intelligence. Ce n'est plus la forme, ni la pensée, ni même l'intelligence qui donnent de la valeur à ce niveau suprême de la réalité. Si l'âme « *est alors toute disposée à mépriser l'intelligence* »⁴, c'est parce que l'acte qui lui correspond se révèle désuet au sommet de la contemplation. Ce n'est donc pas une dévaluation de la raison que Plotin entend statuer, mais son accomplissement en tant qu'aboutissement d'une quête. Comme l'intelligence est une faculté dont la fonction est de chercher à comprendre et à atteindre la vérité, une fois au sommet du monde intelligible, il n'y a plus rien à chercher, puisqu'on tient la vérité. S'il faut que l'âme dépose tout le reste pour ne s'en tenir qu'au Bien seul⁵, c'est parce que ce reste est

¹ *Ennéade* VI, 7, 20. 20-21 ; VI, 7, 29. 21-22.

² *Ibidem*, I, 6, 7. 1-2 ; VI, 9, 9. 33-34.

³ *Ibidem*, I, 6, 9. 37-39.

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 35. 1-2.

⁵ *Ibidem*, VI, 9, 9. 51-52.

devenu de trop lors du contact mystique. Ce n'est donc pas parce que ce qui précède est dépourvu de valeur, mais c'est parce qu'il vaut moins que le Bien. S'il est délaissé, c'est tout simplement parce la vie véritable fait paraître floue la vie ordinaire. Ce n'est pourtant rien d'autre que l'intelligence qui confère à l'âme cette vie qui lui permet de déclarer son indépendance à l'égard des choses qui lui sont inférieures. Et c'est encore en nous tournant vers elle que les vies multiples que nous menons ordinairement se ramènent à l'unité et acquièrent de la valeur en se conformant à une raison (λόγος) qui illumine l'âme de l'intérieur et qui est à la source de la beauté de la nature. La purification (κάθαρσις) est l'état de pureté qui suit l'acte vertueux, mais qui n'est encore que la suppression de tout élément étranger, alors que le bien lui-même n'est pas acquis pour autant par la purification. Si l'être qui se purifie était bon avant d'être devenu impur, la purification suffirait, et le bien serait l'élément qui subsiste une fois la purification réussie. Mais la pureté n'est pas le bien recherché par l'exercice des vertus. Elle n'en est que la condition. Présente de manière latente avant même que l'âme n'en ait la conscience claire, puisque ses objets sont déposés dans une région obscure de l'âme, la contemplation en acte reçoit l'impression d'une lumière qui l'éclaire. Et cette lumière marque l'union de l'âme à l'intelligence et à travers l'intelligence à l'âme du monde qui éclaire toutes choses. L'union de l'âme individuelle à cette âme parfaite lui octroie en échange sa propre perfection. La purification de l'intelligence, suivie du dépouillement de l'âme, conduit cette dernière à apercevoir dans la nudité de l'être l'éclat du Bien par lequel il engendre l'intelligence et l'être. La *catharsis* porte fruit du moment que l'intuition parvient à saisir le Bien dépourvu de forme et de cause extrinsèque à lui-même. Comme tout ce qui est ici vient de là-bas ¹, mais que dans cette descente la réalité sans mélange perd de sa pureté pour devenir ici mélange, en retranchant tout ce qui dans ce mélange n'est pas la réalité primordiale, l'âme est à même de voir toute la beauté de cette réalité. C'est alors qu'elle atteint l'illumination qui est l'accomplissement du parcours cathartique. Si l'énigme de la transition de la vie ordinaire à la vie de l'homme véritable persiste, c'est parce que la vie divine n'est pas accessible à l'homme ordinaire sans la métamorphose accomplie par la *catharsis*. Si le passage de l'une à l'autre pouvait être compris conformément à ce que l'intelligence permet de voir au sommet de la contemplation, l'abandon de cette vie ne pourrait plus être interprété autrement que comme une élévation à une vie plus qu'humaine. Cesser d'être un homme pour s'élever à l'un, c'est simplement atteindre la raison universelle grâce à laquelle tout existe et prend sens aussi bien en l'homme qu'en toutes choses. La purification se révèle alors n'avoir été que l'abandon de tout ce qui ne fait que laisser transparaître le sens sans jamais le révéler totalement. En retranchant toutes choses, l'âme peut alors saisir l'essence qui se cache derrière toute existence, à commencer par la sienne propre. Monter du monde sensible au monde intelligible, détacher l'âme de l'emprise encombrante du corps pour l'ouvrir à la lumière de l'intelligence, ce n'est donc pas renier le monde sensible qui n'est que la copie de l'intelligible, mais permettre à l'âme de le voir du seul lieu où il peut révéler sa beauté véritable, du Bien d'où il jaillit éternellement. En octroyant leur beauté à tous les êtres, le Bien leur confère un sens qu'ils n'auraient plus s'ils n'étaient apparentés à la beauté en soi et donc, ultimement, au Bien même de par la forme du beau qu'ils recèlent à leur insu. Comme « *là-bas, la raison d'être est*

¹ Ibidem, V, 8, 7. 16-17.

antérieure ou plutôt simultanée à l'être »¹, une fois qu'elle y est arrivée, l'âme obtient non seulement la vision du Bien qui rayonne sur l'Intelligence, mais la coïncidence de son être et de son essence avec sa raison d'être, c'est-à-dire qu'elle saisit la vérité. L'illumination de l'âme et la vision de l'un marquent ainsi l'achèvement de la recherche propre de la raison humaine, au sens de la mystique entendue comme cheminement conduisant à ce qui est à la fois l'origine et la finalité ultime de la pensée. C'était le point C) de ce chapitre.

¹ Ibidem, VI, 7, 2. 45-46.

4.

CONVERSION ET RECUEILLEMENT

“Penser, c’est regarder en direction du premier”¹

Le néoplatonisme part de la conviction platonicienne qu’il n’y a de bonheur que pour l’âme², tandis que le corps ne peut ressentir que du plaisir, de la satisfaction physiologique, sous la forme du confort ou de la réplétion, comme l’a bien décrit Socrate dans le *Philèbe*³. S’interroger donc sur le bien de l’homme, revient dès lors à se demander quel est le bien de l’âme. Or, pour apprendre cela, encore faut-il chercher d’abord ce qu’est l’âme et quelle est sa nature, afin de trouver ce qui la nourrit, la satisfait, la comble et par là apporte le bonheur à l’homme. Dans le néoplatonisme, ce bonheur est rendu possible par la parenté de l’âme humaine au divin (συγγενεία θεία)⁴. Il s’ensuit nécessairement que c’est par l’union (ἔνωσις) au divin, au premier principe, à l’un que l’âme accède au Bien. De là découle l’exigence de la conversion de l’âme à la réalité intelligible par laquelle elle fait retour à l’union primordiale⁵. Ce qui implique une connaturalité de l’âme à la vérité et la possibilité qu’elle puisse opérer ce retour à travers la connaissance. Par la connaissance, l’âme accède au savoir de la vérité, et par là trouve le bonheur, puisqu’il n’y a rien, en dehors de la connaissance du vrai, qui puisse satisfaire l’âme⁶. La purification de l’âme n’est donc que la condition de sa conversion, puisqu’à défaut de s’être purifiée, l’âme ne peut voir le Bien dont elle est parente : elle ne peut se tourner vers ce qui lui est contraire et s’unir à lui tant que cela lui reste contraire⁷.

¹ Νοεῖν... τῷ πρὸς τὸ πρῶτον βλέπειν (*Ennéade*, III, 9, 9. 7).

² « Il n’y a pas de sagesse et d’intelligence, s’il n’y a pas d’âme » (Platon, *Philèbe*, 30 c 10-11). « Il n’y a rien de bon ni de beau, ni dans les corps, ni dans mainte autre chose, mais seulement dans l’âme » (Ibidem, 55 b 1-5).

³ Cf. ibidem, 34 d 11 - 35 b 10, 35 e 2 - 36 c 1, 40 d 8-12, 46 d 4 - 47 d 4. « Lorsque les désirs, comme on les appelle, existent en nous, les affections du corps sont à part et complètement étrangères à l’âme (...). Ce qui désire des états contraires à celui du corps, c’est l’âme, et c’est le corps qui cause la douleur ou une sorte de plaisir issu de l’affection qu’il éprouve » (Ibidem, 41 b 11 - c 7). « Ainsi, choisir la vie de plaisir, c’est choisir la destruction et la génération, et non cette troisième vie, où il n’y a ni plaisir ni peine, mais où l’on peut avoir en partage la sagesse la plus pure » (Ibidem, 55 a 5-8). Plotin, *Ennéade* V, 5, 12.33-35.

⁴ Platon, *Protagoras*, 322 a 4, *Lois*, X, 899 d 6-8, 900 a 6-7; Plotin, *Ennéades* I, 4, 14. 4-19; I, 6, 2. 8-9, 9. 29-30; III, 5, 1. 24-26 & 43-45; IV, 7, 10. 1-2 & 13-21; IV, 8, 5. 24-25; Jamblique, *Protreptique*, 8, p. 78.12 - 79.6 : « Les hommes n’ont donc rien de divin ou de bienheureux, si ce n’est cet élément seul digne de recherche, ce qu’il y a en nous d’intellect et de pensée ; c’est là dans notre être ce qui seul paraît immortel, seul divin » (Ibidem, p. 78. 12-15), *De Mysteriis*, III, 10-11 (122.4 - 126.4), V, 24, IX, 10. Damascius, *De Principiis*, I, p. 188. 7 Westerink.

⁵ C’était déjà l’exigence de l’ἁμολόωσις τῷ θεῷ pour l’homme vertueux chez Platon (*République*, X, 613 b 1, *Théétète*, 176 b - 177 a, *Lois*, IV, 716 b-d). Cf. Plotin, *Ennéades* I, 2, 3; V, 1, 1.1-3 & 33-35; Proclus, *Théologie platonicienne*, I. 24. 7, *Éléments de théologie*, § 28, 112, 114, 128, 181; Damascius, *In Parmenidem*, I, 5.6 - 6.18 Westerink.

⁶ « Tu parles de la beauté, de la vérité et de la mesure ? — Oui. Mais prends d’abord la vérité, Protarque, prends-la et jette les yeux sur ces trois choses, l’intelligence, la vérité et le plaisir, et, après avoir longuement réfléchi, réponds-toi à toi-même lequel des deux, le plaisir ou l’intelligence, est le plus proche parent de la vérité. — À quoi bon perdre du temps à cela ? Il y a entre les deux, je pense, une grande différence. En effet, le plaisir est la chose du monde la plus menteuse, et l’on dit communément que, dans les plaisirs de l’amour, qui passent pour être les plus grands, le parjure même trouve grâce auprès des dieux, les plaisirs étant, comme les enfants, dénués de toute intelligence. L’intelligence, au contraire, est, ou bien la même chose que la vérité, ou la chose qui lui ressemble le plus et qui est la plus vraie » (Platon, *Philèbe*, 65 b 8 - d 2). Cf. *Phèdre*, 247 d 4 - 248 d.

⁷ Plotin, *Ennéade* I, 2, 4. 9-20. Cf. Porphyre, *Sentenze*, XXXIX. 33-46, p. 106 Della Rosa.

Dans l'interprétation qu'en donne le néoplatonisme, la dialectique de Platon sert à aider l'âme à prendre conscience du vrai qu'elle porte en elle et la conduit à la clarté du monde intelligible, clarté qui éclaire le sensible. Cette prise de conscience est facilitée par la présence d'une part innée de divin en toute âme ¹. Mais comme la nature de l'âme n'est pas le bien lui-même et qu'elle consiste dans la capacité qu'elle possède de participer au bien et en être conforme, la purification ne fait qu'ouvrir la voie à la conversion vers le Bien sans laquelle l'âme ne saurait voir ce qu'elle possède en propre de par son affinité avec le Bien ². Ainsi, malgré la beauté que l'âme possède, la beauté de son principe lui est supérieure (μειζων), puisqu'il est « *la beauté première qui subsiste* » ³. Mais c'est parce qu'elle est son vestige (ἵχνος) ⁴ que l'âme est naturellement belle et qu'elle le devient d'autant plus qu'elle porte davantage là-bas ses regards ⁵. Or, comme « *tout être qui procède d'un principe se convertit par essence vers celui dont il procède* » ⁶, en se convertissant vers le Bien qui est son principe, l'âme retrouve son essence ⁷ et devient ce qu'elle était avant de tomber dans la génération. Si, selon Proclus, ce par quoi vient à chacun l'être est aussi ce par quoi lui vient son bien et si ce par quoi vient son bien est le premier terme de son aspiration, le premier terme de l'aspiration de l'âme sera nécessairement le même que celui auquel vise la conversion ⁸, puisque « *l'âme est suspendue à l'intelligence, et l'intelligence au Bien* » ⁹. La conversion de l'âme s'opère donc sur le modèle du Bien et selon le critère de la beauté qui le définit : l'appartenance à soi-même et la connaissance de soi ¹⁰. C'est dans cette contemplation indéfectible du Bien et le fait de demeurer en lui-même (ἔσυνὸν αὐτῷ) que le sage accède au suprême objet de la science (τὸ μέγιστον μάθημα), qu'il aura désormais toujours avec lui (μετ' αὐτοῦ) et à sa disposition ¹¹.

Mais quel est le rôle de la raison dans cette conversion de l'âme vers le Bien et quel est son statut par rapport à cette conversion ? La raison (au sens 3° de pensée) se trouve dans une impasse, puisqu'elle touche au point d'où elle surgit et au point où elle s'achève. Comment la raison pourrait-elle penser sa propre origine et sa propre fin ? Ce quatrième chapitre prendra donc en considération l'origine et la finalité ultime de la pensée, comme caractéristique de la mystique (G.), en essayant de situer l'introspection de l'âme par rapport à l'extériorité rationnelle. Or, la nature même de l'expérience mystique de type plotinien (H.) révèle que l'intériorité caractéristique du mysticisme n'est nullement en opposition à l'extériorité rationnelle, mais la condition même de toute rationalité ¹². L'introspection néoplatonicienne renvoie à la conscience qu'a le sage du Bien comme source de l'ordre cosmique qui en émane et initie par là l'exercice conscient de la raison.

¹ Porphyre, *Ad Marcellam*, 12, p. 113. 4-6. Cf. Platon, *Philèbe*, 58 b 11 - e 1.

² Porphyre, *Sentenze*, XXXIX. 42-44 & 51-55, p. 106-108 Della Rosa.

³ *Ennéade* V, 8, 13. 11-13.

⁴ *Ibidem*, V, 8, 13. 13-14.

⁵ καλλίων δέ, ὅταν ἐκεῖ βλέπη (*Ibidem*, V, 8, 12. 14-15).

⁶ Proclus, *Éléments de théologie*, § 31, p. 34. 28-29 Dodds. Cf. Bussanich, (1), p. 183 ; Schaerer, p. 188-189.

⁷ Porphyre, *Sentenze*, XXXVIII. 28-32, p. 98 Della Rosa.

⁸ Proclus, *Éléments de théologie*, § 31, p. 34. 30 - 36. 2 Dodds.

⁹ *Ennéade* VI, 7, 42.22.

¹⁰ « *Pour nous aussi, être beau, c'est être à nous-mêmes (τῷ αὐτῶν εἶναι) ; être laid, c'est se changer en une nature qui n'est plus la nôtre ; se connaître soi-même, c'est être beau ; être laid, c'est ignorer* » (*Ibidem*, V, 8, 12. 19-25).

¹¹ *Ibidem*, I, 4, 13. 5-6 & 8-12. Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 8 - c 4.

¹² « *La transcendance néoplatonicienne n'est jamais extériorité, terme inaccessible d'une visée, mais antériorité génératrice, point de départ inépuisable* » (Trouillard, (12), p. 18).

Mais, avant de mettre en évidence l'apparent antagonisme qui se dégage à partir de l'expérience mystique entre l'introspection de l'âme et l'extériorité rationnelle, il nous faut d'abord : **A)** montrer que le retour sur soi accompli par l'âme afin d'obtenir la vision du Bien n'est autre qu'une conversion de l'intelligence elle-même (donc de la raison, au sens 4^e) vers son principe ; et ensuite : **B)** illustrer comment le recueillement de l'âme est la condition indispensable à l'accueil et à la vision du Bien (donc de la raison au sens 5^e). Ce n'est qu'après avoir établi ces deux points, sur lesquels rationalisme et mysticisme ne semblent pas s'opposer, qu'il nous sera possible : **C)** de mettre en évidence le problème que rencontre le rationalisme lorsque la connaissance s'applique au sujet qui connaît et à la source dont surgit toute connaissance, à la lumière qui fait voir tout le reste, y compris elle-même. Par la conversion, l'âme accomplit le retour à l'unité initiale, qui consiste à réintégrer son origine. Mais qu'advient-il de l'âme lorsqu'elle obtient la vision du Bien ? Tout le problème est là. Peut-elle voir l'un sans s'y confondre et s'y dissoudre ? Peut-elle encore formuler un discours là où toute dualité est laissée en arrière ? Peut-elle rendre compte en termes rationnels, donc impliquant nécessairement une altérité, de ce qu'advient au moment de l'identité absolue par laquelle elle s'identifie à l'objet de la connaissance en devenant une vision sans objet ?

Tous ces problèmes exigent un traitement préalable qui tienne compte d'un nombre de textes où nous avons cru trouver la solution. Si cette solution n'est pas simple, c'est parce que le problème ne l'est point davantage. Elle a le mérite, à tout le moins, de faire voir que ce qui paraît de premier abord une évidence se révèle être une impasse à la fin. L'évidence serait de considérer le recueillement en soi de l'âme comme la condition de la vision du Bien. Comment l'âme pourrait-elle comprendre la vérité si celle-ci ne se révèle pas d'une manière ou d'une autre à ses yeux ? Comment l'âme pourrait-elle bien agir si elle n'aurait jamais vu le Bien en soi ? Par l'introversión, qui est une concentration de l'âme en elle-même, celle-ci connaît tout, du moment que toutes choses sont « *des traces de la pensée et de l'intelligence* (ἴχνη νοήσεως καὶ νοῦ) »¹. La hiérarchie ascensionnelle s'échelonne à partir du corps à l'âme, de l'âme à l'intelligence et de l'intelligence enfin au divin². L'âme étant donc suspendue à l'intelligence, et l'intelligence au Bien³, l'introversión permet à l'âme d'accéder à l'intelligence et d'obtenir à travers elle la vision du Bien. Cela est rendu possible par la procession qui permet à l'être de surgir de l'un et à la vie de jaillir de l'être. Par la conversion, l'âme retourne en arrière, et, contemplant l'un, elle reçoit de lui ordre, unité et perfection. Mais la raison peut-elle rendre compte de cette source de la perfection et de l'ordre ? L'intelligence en émane, l'âme y aspire. Mais ni l'une ni l'autre ne peuvent exprimer sa nature. C'est là l'élément proprement mystique qui échappe à l'expression rationnelle. La coïncidence des deux entités ordinairement disjointes, l'âme et le Bien, s'accomplit dans un recueillement méditatif dont le silence est l'expression la plus adéquate pour signifier la condition d'élévation de l'âme. L'extrême solitude du recueillement s'identifie à la solitude métaphysique de l'un. La raison peut tout au plus conduire à ce qui la surplombe, mais ne peut rien en dire.

¹ *Ennéade V*, 3, 7. 31-32. Comme l'être lui-même est la trace de l'un (ἴχνος τοῦ ἑνός) (Ibidem, V, 5, 5. 12-14).

² « *Que l'intellect suive donc Dieu, en le reflétant par son effort pour lui ressembler ; que l'âme suive l'intellect ; que le physique serve l'âme, pur autant qu'il le peut au service d'une âme pure* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 13, p. 113. 18-21).

³ *Ennéade VI*, 7, 42. 22. Toute chose est suspendue au Bien par des intermédiaires (διὰ μέσων) « *qui sont ou proches de lui ou voisins de ceux qui en sont proches ; et au maximum d'éloignement se trouvent les choses sensibles qui sont suspendues à l'âme* » (Ibidem, VI, 7, 42. 23-25).

A) RETOUR SUR SOI : conversion de l'intelligence

Si la purification a été traitée de prédilection par Plotin, c'est cependant Proclus qui a fait de la conversion un sujet privilégié du cheminement de l'âme vers sa source. C'est donc à lui qu'il faut faire appel pour saisir l'importance de la conversion dans le cadre du système néoplatonicien. Proclus écrit, en effet, que pour les êtres « *la loi de toute conversion est la ressemblance au terme de leur conversion* »¹. En se convertissant, un être cherche à se joindre au terme de sa conversion et à se lier à lui. Or, si ce qui lie les êtres entre eux, c'est la ressemblance, la conversion s'effectuera par la ressemblance entre l'aspirant à l'union et l'objet de son aspiration. À la suite de Proclus, Damascius définit la connaissance comme « *conversion du connaissant vers le connaissable* »² et ce dernier comme « *objet de désir du connaissant* »³. En tant qu'effet du connaissable qui est en même temps la source de l'être, l'âme désire le Bien et aspire à lui, puisque tout être oriente sa conversion vers le principe auquel il doit l'existence de sa propre substance⁴. Mais la possibilité de cette orientation de l'âme vers le Bien n'est rendue possible que par une similarité substantielle entre les deux, puisque l'âme ne saurait s'orienter vers un élément étranger à sa propre nature⁵. Le rôle de la purification a été, dans un premier temps, de retrancher tout ce qui rendait l'âme étrangère au Bien, afin de préparer, dans un deuxième temps, sa conversion vers le Bien. Lorsqu'on en vient à contempler « *avec les chassies du vice sans être nettoyé* (οὐ κεκαθαυμένος) », on ne voit rien (οὐδὲν βλέπει), alors même qu'on se trouve en présence d'un objet qui peut être vu⁶. Pour tout être qui veut contempler le divin et le beau, il faut donc une préparation préalable apte à le rendre divin et beau (θεοειδῆς καὶ καλός)⁷. Une fois la purification réussie, la conversion permet de reconnaître en l'âme ce qui l'apparente au divin, puisque le bien est non seulement près de nous, mais il est connaturel à notre âme et nous est plus que tout apparenté⁸. C'est ce que Porphyre désigne par le « *temple de Dieu* » qui est à la fois notre intelligence (ou intellect, νοῦς) et le temple (ou le sanctuaire, ναὸς) de Dieu, l'élément le plus précieux en tout un chacun : « *c'est lui qu'il faut préparer et orner pour le rendre apte à recevoir Dieu* »⁹. Aussi, l'objet de la conversion n'exige donc pas une quête extérieure pour être saisi¹⁰. L'intériorité conduit à l'antériorité, la concentration de l'âme conduit à la source dont elle jaillit. L'être qui sonde les profondeurs de son âme accède à la dimension ignorée de son existence et trouve son centre dans le centre dont rayonne tout être.

¹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 32, p. 36. 3-4 Dodds.

² Damascius, *De Principiis*, p. 72. 16-17 Westerink.

³ Ibidem, p. 72. 16 Westerink.

⁴ Proclus, *Éléments de théologie*, § 34, p. 36. 20-22. Dodds.

⁵ Ibidem, § 35, p. 38. 14-16 Dodds.

⁶ *Ennéade* I, 6, 9. 25-29. « *Car il faut que l'œil se rende pareil et semblable à l'objet vu pour s'appliquer à le contempler. Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle* » (Ibidem, I, 6, 9. 29-32). Cf. Platon, *Timée*, 67 c.

⁷ *Ennéade* I, 6, 9. 32-34. Cf. Platon, *République*, VII, 533 d 2-4.

⁸ Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 20-22. Nous avons en nous ce qui sauve et ce qui est sauvé (τὸ σῶζον καὶ τὸ σφζόμενον), c'est-à-dire l'âme, mais tout autant ce qui perd et ce qui périt (τὸ ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον), c'est-à-dire le corps (Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 23-25).

⁹ Porphyre, *Ad Marcellam*, 19, p. 117. 14-16. Cf. ibidem, 20, p. 117. 20 - 118. 4.

¹⁰ Ibidem, 8, p. 110. 7-8. Cf. ibidem, 12, p. 113. 4-6 ; Joly, p. 137.

Si le mouvement centrifuge éloigne l'être de l'un, par son mouvement centripète l'âme retrouve sa consistance « *en se repliant en son origine* »¹. Le mouvement dissipatif qui caractérise le rayonnement extérieur du Bien est ainsi compensé par la concentration intérieure de l'âme qui retrouve en elle-même ce qui semblait perdu dans la multiplicité ontologique : « *...ce qu'il y a de plus profond chez les êtres, ce qui les associe le mieux au Principe, c'est leur puissance de concentration* »². Selon Porphyre, c'est grâce à la réminiscence que cette concentration de l'âme peut porter fruit. Il suffit de retrouver le souvenir de la contrée divine que nous habitions avant de nous égarer sur terre et d'éveiller la conscience de notre parenté divine³. Plotin fait état de cet éveil et de cette conscience d'une destinée supérieure réservée à ceux qui ont rendue leur âme apte à accueillir le divin. Il le fait dans la description de l'une de ses expériences mystiques :

« *Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure ; mon activité est le plus haut degré de la vie ; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles* ». ⁴

Plusieurs choses sont à remarquer pour notre propos dans la description plotinienne. D'abord, l'éveil mystique s'accomplit par une sortie du corps, ce qui suppose que l'âme puisse opérer ce genre d'évasion⁵. Mais il ne s'agit pas moins d'un éveil, ce qui implique un sommeil profond de l'âme avant cet éveil. Ensuite, si Plotin se sent étranger à tout autre chose (τῶν ἄλλων ἕξω), il l'est dans l'intimité de soi-même (ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω)⁶. Il ne s'agit donc pas d'une aliénation. Sortir de son corps n'implique pas ici nécessairement une altération de la personnalité, pour autant que l'éveil à soi-même et l'intimité à soi sont diamétralement opposés à une telle altération. Enfin, le sentiment d'avoir une destinée supérieure⁷ tient à la vision d'une beauté merveilleuse⁸. Mais, en plus de cette vision, Plotin déclare être uni à l'être divin⁹, ce qui revient à se situer au-dessus des autres êtres intelligibles¹⁰ et d'atteindre ainsi le plus haut degré de la vie¹¹. Nous voyons donc le résultat de la conversion de l'âme vers l'être divin. Il s'agit d'un double mouvement qui s'achève au sommet de l'intelligible par l'union à une beauté sans commune mesure. Ce double mouvement consiste d'abord dans l'entrée en soi-même (d'où l'intimité évoquée), pour se poursuivre, à travers l'éveil, par une montée au-dessus du corps jusqu'au sommet intelligible. Une telle expérience serait donc impossible sans ce double mouvement d'introspection et d'ascension.

¹ « ... et il s'intériorise autant qu'il se recueille en son principe » (Trouillard, (3), p. 62). Si l'âme développe la procession, c'est donc dans le sens inverse de celui par lequel l'être procède de l'un. Cf. Hadot, (4), p. 18.

² Trouillard, (3), p. 53. Aussi, « la consistance métaphysique d'un être dépend-elle de sa tension interne » (Trouillard (4), p. 7).

³ Porphyre, *Ad Marcellam*, 8, p. 110. 9-10.

⁴ *Ennéade* IV, 8, 1. 1-7. Cf. Platon, *République*, VII, 517 d 3 - 518 d 7 ; 519 c 7 - d 3.

⁵ Πολλῶς ἐγερόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος (Plotin, *Ennéade* IV, 8, 1. 1).

⁶ Ibidem, IV, 8, 1. 2.

⁷ Ibidem, IV, 8, 1. 3-4.

⁸ Ibidem, IV, 8, 1. 3.

⁹ Ibidem, IV, 8, 1. 5.

¹⁰ Ibidem, IV, 8, 1. 5-7.

¹¹ ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας (Ibidem, IV, 8, 1. 4).

La question que l'on doit se poser, c'est de savoir si la raison partage cette finalité avec l'expérience mystique. Au cas où cette finalité ne différerait guère entre la raison et la mystique, sauf peut-être dans sa formulation, l'on pourrait à juste titre parler d'ores-et-déjà d'une convergence quant au but poursuivi par l'une et par l'autre. Dans le cas contraire, il faudrait voir où se situe la différence entre les deux démarches, qu'il s'agisse d'un dépassement de la faculté rationnelle, comme on l'a déjà vu dans le deuxième chapitre, ou d'un antagonisme découlant de l'objet propre à chacune, soit le monde et l'altérité pour la raison, et le divin et l'identité pour la mystique. À la lumière d'une analyse approfondie, on pourra même voir dans quelle mesure les deux cas évoqués peuvent s'appliquer au néoplatonisme, sans être pour autant incompatibles. Mais pour une telle analyse, encore faut-il établir la faculté qui est en jeu dans l'approche rationnelle et dans l'approche mystique, respectivement.

S'il l'on en juge d'après la finalité propre à la raison et à la mystique, elle ne semble pas différer de l'une à l'autre, si l'une et l'autre aspirent à un certain type de bien. Ensuite, si la fin des biens est une, soit le bonheur, et s'il faut choisir « *la fin dernière* (ὁ ἔσχατόν), *la plus précieuse* (τιμιώτατον), *celle que l'âme s'efforce d'embrasser en elle seule* »¹, il faudra alors se demander ce que cette fin peut être. Ce n'est pas ici le bonheur lui-même qui est en question, mais sa nature. Or, Plotin affirme que la pensée (ὁ λογισμὸς) ne s'attache pas aux objets éphémères « *qui ne font que passer* » (παριόντα μόνον) et qu'elle les fuit même (φεύγει) et les écarte de son domaine². Le seul objet de son désir est une réalité supérieure à l'âme et dont la présence la remplit et la calme : « *Voilà la vie qu'elle veut réellement* »³. On peut donc affirmer que l'âme aura atteint l'objet de son désir lorsqu'elle parviendra à cette réalité susceptible de lui donner la plénitude et le calme. Si l'on ne s'en tenait qu'à cette description de l'état de bonheur, la finalité de la raison et l'aspiration de l'âme ne pourraient différer fondamentalement, puisque le bonheur entre dans le cadre de notre première acception du sens de la raison. Mais, à supposer que l'état de bonheur ne soit pas différent dans les deux cas, est-ce que le chemin qui y conduit est le même ? Autrement dit, s'agit-il d'une seule et même réalité qui produit le bonheur dans les deux cas ?

D'abord, au niveau du monde sensible, le bien n'est jamais la combinaison de la sensation et de l'état senti, puisque les deux sont indifférents en l'absence de l'impression de bien-être (τὸ εὖ ζῆν) qui les accompagne⁴. Mais l'état qui suit de cette impression n'est un bien que par la connaissance de la présence de ce bien en nous (αὐτῷ παρόν) et du jugement qui énonce que le plaisir ressenti est un bien⁵. Or, cette connaissance et ce jugement relèvent d'une faculté supérieure à la sensation⁶ : « *dans ce cas donc, le bonheur appartient non pas à l'être qui sent le plaisir, mais à celui qui est capable de connaître que le plaisir est un bien* »⁷. Nous arrivons ici à cette faculté susceptible de juger d'un bien qui n'est tel que par le jugement qu'elle émet à son égard. Ce n'est pas peu de chose

¹ ὁ ἡ ψυχὴ ζητεῖ ἐν αὐτῇ ἐγκολπίσασθαι (Ibidem, I, 4, 6. 10-13).

² Ibidem, I, 4, 6. 15-17. Cf. Platon, *République*, VII, 516 c 7 - e 1 ; 517 d 3 - e 3.

³ *Ennéade* I, 4, 6. 17-19.

⁴ Ibidem, I, 4, 2. 13-15.

⁵ Ibidem, I, 4, 2. 15-19. « *Or ce jugement (τὸ κρίνον) vaut mieux que l'impression* » (Ibidem, I, 4, 2. 24-25).

⁶ Ibidem, I, 4, 2. 19-21.

⁷ Ibidem, I, 4, 2. 21-23. « *Et la cause du plaisir sera non pas le plaisir, mais la faculté de juger que le plaisir est un bien* » (Ibidem, I, 4, 2. 23-24).

si l'on tient compte du fait que c'est cette même faculté qui peut juger ultimement du bonheur et donc de la finalité propre de l'âme. Ce jugement (τὸ κρίνον) « *est raison et intelligence* (λόγος ἢ νοῦς); *et jamais ce qui est sans raison ne vaut mieux que la raison* »¹. La faculté supérieure à la sensation émet donc un jugement concernant une impression reçue qui qualifie cette impression en fonction de critères relevant de la raison et de l'intelligence. Le plaisir en lui-même, en l'absence d'un tel jugement, est donc indifférent, ni bon ni mauvais, car il ne peut juger de lui-même. Ce n'est que lorsque la raison intervient qu'il devient un bien pour celui qui l'éprouve et peut le juger comme un bien. Mais, dépourvu de raison et d'intelligence, aucun plaisir ne resterait tel. C'est cet ascendant qui permet de refuser le bonheur aux plantes pour ne l'accorder qu'aux êtres pourvus de sensations et d'un minimum de raison. Plus on s'élève des sensations vers l'intelligence, plus la conscience du bien s'amplifie, de sorte qu'en quittant l'obscurité des sensations sans raison on accède à un bien supérieur à la sensation qui rend à la vie une clarté impossible à obtenir en l'absence de la raison. La conclusion est que le bien consiste dans une vie plus claire (ἐν τρανοτέρῳ ζωῆ) ² et que c'est à l'intelligence qu'il revient de la rendre plus claire.

Mais cette clarté de la conscience suffit-elle pour nous orienter vers la notion de bonheur ? Limitée à la conscience des sensations éprouvées, la raison (ὁ λόγος) serait simplement au service de nos besoins ³ :

« Si la raison ne servait qu'à satisfaire nos besoins primordiaux, nous devrions l'accorder aux animaux sans raison (τοῖς μὴ λόγον ἔχουσιν) qui obtiennent ce dont ils ont besoin par un instinct similaire à la raison réduite en simple moyen de se procurer le nécessaire à la vie. Et, si le bonheur consistait dans la vie raisonnable prise en ce sens, les animaux aussi seraient heureux » ⁴.

Si on limite donc le bonheur de l'homme à la satisfaction de ses besoins primordiaux, le bonheur ne serait pas à chercher ailleurs que dans cette pure et simple satisfaction, accompagnée d'une raison dont l'unique tâche serait de satisfaire ces besoins et de juger que cette satisfaction est le seul bien auquel l'homme puisse atteindre. Il nous est très difficile d'affirmer qu'une telle thèse soit purement rationaliste, tandis que seule la mystique tendrait à un autre type de bien. L'on peut tout au plus départager deux tendances rationalistes, soit le matérialisme et l'idéalisme, eu égard à la finalité morale de l'homme. Pourtant, même les cyniques pourraient être difficilement invoqués pour soutenir une tendance matérialiste à ce point bornée concernant la finalité de la vie humaine. C'est pourquoi nous n'estimons pas approprié de réserver à la mystique le privilège d'un bien qui ne se limiterait pas à la satisfaction des besoins. Aucune école philosophique ne saurait affirmer que la valeur de la vie humaine ou sa finalité se résumerait à la satisfaction de nos

¹ οὐδαμοῦ δὲ κρείττον ἄλογον λόγου (Ibidem, I, 4, 2. 26).

² Ibidem, I, 4, 2. 26-31. « *Toute vie est une pensée, mais une pensée plus ou moins obscure* (ἀμυδροτέρα) *comme la vie elle-même. Mais la vie dont il s'agit maintenant est une vie entièrement manifeste* (ἐναργεστέρα) ; *c'est la vie première et l'intelligence première, qui ne font qu'un* » (Ibidem, III, 8, 8. 17-19).

³ « *Elle ne serait plus recherchée pour elle-même* (οὐ δι' αὐτὸν αἰρετὸς), *même si elle devient cette raison parfaite* (οὐδ' αὖ ἡ τελείωσις αὐτοῦ) *qu'on appelle vertu* » (Ibidem, I, 4, 2. 41-43). Il s'agirait alors d'une vertu purement naturelle.

⁴ Ibidem, I, 4, 2. 31-41.

besoins primordiaux. Ce que rationalisme et mysticisme disent tous deux d'une même voix, c'est que l'homme dispose d'une faculté supérieure qui l'élève d'une manière ou d'une autre au-dessus de la sphère de la nécessité strictement biologique de l'espèce. Dans le néoplatonisme, cette faculté est l'intelligence. Or, la valeur (τὸ τίμιον) de l'intelligence « *ne lui vient pas de ce qu'elle satisfait nos besoins primordiaux, [mais du fait] qu'elle est aimable (ἀσπαστόν) par elle-même* »¹. Ce caractère aimable n'est bien évidemment pas ici du domaine esthétique, mais relève de la fonction de l'intelligence qui la rend parfaite (τέλειον)² : « *Car sa perfection ne consiste pas à contempler les objets qui satisfont nos besoins ; elle a une autre perfection et une autre nature* »³. C'est dans cette nature et cette perfection que doit résider la notion du bien qui fixe la finalité de l'âme comme l'objet de son aspiration. Or, si nous agissons en vue du bien, ce n'est pas pour que le bien reste en dehors de nous-mêmes, mais afin de posséder ce bien comme résultat de l'agir⁴. Les besoins, une fois assouvis, restent extérieurs à nous-mêmes et leur satisfaction ne nous fait acquérir aucun bien. Si, en toutes choses, le principe d'un être est sa fin⁵, il suffit de remonter au principe de l'homme pour arriver à sa fin. Et comme ce principe est l'âme, c'est donc en elle qu'il faut rechercher notre bien propre. Mais comme le principe de l'âme est différent d'elle, c'est ce vers quoi tend l'âme, qui est aussi son principe, qu'on peut trouver le bien ultime de la vie humaine. Or, l'acte par lequel l'âme remonte à son principe et nous fait acquérir notre bien, c'est la contemplation⁶. « *La contemplation est en progrès de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intelligence ; elle devient chaque fois plus intimement unie à l'être qui contemple* »⁷. L'intimité de l'union est donc un progrès pour l'âme. Comme toutes les réalités premières désirent contempler, puisque c'est ainsi qu'elles rejoignent leur origine et donc leur fin, c'est en contemplant son principe que l'âme sera en mesure, elle aussi, d'atteindre sa fin⁸. Mais, pour comprendre comment se réalise cette contemplation, il faut faire appel à la connaissance qu'on peut avoir de l'œuvre de la nature dans le monde sensible. La pensée discursive et la sensation, qui se donnent pour fin de connaître cette œuvre, découvrent en elle une raison qui n'est pas si éloignée de la raison qui investit la matière et qui resplendit à travers les formes⁹. Il s'agit bien d'une intelligence (σύνεσις) de la nature, mais déjà différente de celle que nous pouvons rencontrer au niveau individuel¹⁰. C'est là un indice qu'il s'agit d'une raison qui n'opère pas comme la raison discursive ou la pensée réfléchie, telles que nous les expérimentons à l'échelle humaine, puisqu'en comparaison des pensées qui investissent la nature dans son développement, nos propres pensées sont « *comme celles d'un dormeur sont à celles d'un homme éveillé* »¹¹.

¹ Ibidem, I, 4, 2. 43-44.

² Ibidem, I, 4, 2. 45-46.

³ Ibidem, I, 4, 2. 46-48. « *Il est ridicule d'estimer le bonheur du sage à la mesure de celui d'un animal* » (Ibidem, I, 4, 14. 4-5).

⁴ Ibidem, III, 8, 6. 7-9.

⁵ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή (Ibidem, III, 8, 7. 17-18).

⁶ Ibidem, III, 8, 6. 9-10.

⁷ Ibidem, III, 8, 8. 1-4.

⁸ Ibidem, III, 8, 7. 15-17. « *Toutes les réalités vraies viennent d'une contemplation et sont elles-mêmes des actes de contemplation ; lorsque ces réalités contemplent, il en vient d'autres choses qui sont des objets à contempler soit par la sensation soit par la connaissance et par l'opinion. Les actions ont leur fin dans la connaissance* » (Ibidem, III, 8, 7. 1-5).

⁹ Ibidem, III, 8, 7. 11-14.

¹⁰ Ibidem, III, 8, 4. 22-24.

¹¹ Ibidem, III, 8, 4. 24-25. Cf. ibidem, V, 5, 11. 19-22.

La conversion de l'âme consiste à se réveiller de ce sommeil dans lequel nous sommes plongés, en tentant de remonter, dans un premier temps, à ce type d'intelligence par lequel la nature elle-même opère. En considérant le processus par lequel la nature engendre le monde sensible, nous aurons une idée de la manière dont l'intelligence illumine, à un niveau encore supérieur, la nature elle-même et tous les êtres qui en émanent. Le bénéfice que l'âme pourra tirer d'une telle connaissance consistera dans la révélation du chemin qui conduit, à rebours du déploiement de la nature dans le monde sensible, à la source dont l'âme jaillit et dont elle est éclairée à son insu. Et comme le principe d'un être est sa fin, en trouvant son principe, l'âme trouvera également sa fin, donc son bien propre. Or, en contemplant les objets qu'elle engendre, la nature reste en repos *« en elle-même et avec elle-même, parce qu'elle est elle-même un objet de contemplation »*¹. Mais il ne s'agit dans le cas de la nature que d'une vague contemplation qui n'est qu'une image d'une autre contemplation *« différente de celle de la nature et plus précise qu'elle »*². Cette autre contemplation plus précise est bien évidemment celle par laquelle l'intelligence se tourne vers le Bien qui rend belle la beauté naturelle et éblouissante la beauté intelligible. Par la conversion, l'âme retrouve non seulement le modèle de la beauté sensible qui se manifeste à travers la nature, mais surtout la raison qui la rend elle-même belle et aimable :

*« Il y a donc dans la nature une raison (λόγος), qui est le modèle de la beauté qui est dans les corps ; mais il y a dans l'âme une raison plus belle encore, d'où vient celle qui est dans la nature »*³. Elle se montre le plus distinctement dans l'âme sage (ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ) où elle progresse en beauté ; elle orne l'âme, elle l'illumine, venue elle-même d'une lumière supérieure, qui est la beauté première ; étant dans l'âme, elle lui fait comprendre ce qu'est la raison qui est avant elle-même, celle qui ne vient plus dans les choses, celle qui n'est pas en autre chose mais en elle-même. Ce n'est pas, à vrai dire, une raison (οὐδὲ λόγος ἐστίν), c'est le créateur de la raison première, de la beauté qui est dans l'âme comme en une matière ; c'est l'Intelligence (νοῦς δὲ οὗτος), l'Intelligence éternelle (ὁ αἰεὶ νοῦς) »⁴.

Il ne s'agit pas de l'intelligence qui ne pense que par intermittence, mais de celle à laquelle la pensée est consubstantielle⁵. Mais pour nous la représenter, il faudrait la saisir autrement que par une image, puisque toute image qu'on pourrait s'en faire est nécessairement tirée d'une chose inférieure⁶. Le mieux, c'est de partir de l'intelligence qui est en nous (ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν), après l'avoir purifiée (καθαρομένου)⁷, puisqu'elle est apparentée à la lumière dont l'âme est éclairée et qui rayonne sur la nature en animant la matière de l'éclat du Bien dont elle jaillit.

¹ *Ennéade* III, 8, 4. 25-27.

² *Ibidem*, III, 8, 4. 27-29. *« C'est pourquoi ses productions manquent de force ; une contemplation sans force produit un objet sans force (ἀσθενὲς) »* (*Ibidem*, III, 8, 4. 29-31).

³ τοῦ δ' ἐν τῇ φύσει ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων, παρ' οὗ καὶ ὁ ἐν τῇ φύσει (*Ibidem*, V, 8, 3. 2-3).

⁴ *Ibidem*, V, 8, 3. 1-10.

⁵ *Ibidem*, V, 8, 3. 10-11.

⁶ *Ibidem*, V, 8, 3. 11-13. *« Ainsi l'on prend un morceau comme échantillon de l'or en général, et si celui que l'on a pris a des impuretés, on le nettoie, montrant ainsi par le fait ou disant formellement que l'or, ce n'est pas tout ce morceau, et que ce morceau, c'est seulement un corps qui a du volume »* (*Ibidem*, V, 8, 3. 13-16).

⁷ *Ibidem*, V, 8, 3. 16-18.

L'œuvre de la nature fournit déjà un indice de cette intelligence qui agit sans se faire voir. Comme cette œuvre s'accomplit par une contemplation silencieuse, c'est en retrouvant en elle cette raison sans paroles que l'âme est à même de saisir quelque chose de la nature de l'intelligence qui l'éclaire à son insu ¹. L'être engendré par la nature étant « *un objet de contemplation muette* » ² et la nature elle-même étant née d'une pareille contemplation, telles les figures tracées par les géomètres en contemplant ³, c'est par une contemplation semblable que l'âme peut se faire une idée de ce dont la nature n'est que le produit, c'est-à-dire « *d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle* » ⁴. Plusieurs traits sont à relever dans cette puissance contemplative par laquelle l'antérieur engendre le postérieur et la raison invisible les objets de la nature visible : d'abord le silence, ensuite l'intériorité de la contemplation, et enfin la vision introspective :

« Tout se passe dans le silence ⁵ ; l'âme n'a besoin d'aucun objet visible (ἐμφανούς) et extérieur (ἔξωθεν) à contempler, et elle n'a pas recours à l'action pratique ; elle est âme, et elle contemple ; sans doute la partie de l'âme qui contemple en procédant est plus extérieure (ἔξωτέρω), et elle ne produit pas ce qui vient après elle de la même manière que la partie supérieure : pourtant, étant contemplation, elle produit une contemplation. Il n'y a pas de limite à la contemplation et à son objet » ⁶.

Il s'agit donc d'un acte supérieur à l'action pratique, parce que la nature donne naissance sans agir et pour des raisons meilleures que celles qui pourraient découler d'une volonté pratique ⁷. Si la nature est une âme ⁸, elle contient en elle une contemplation silencieuse, qui n'est dirigée ni vers les êtres d'en haut ni vers les choses d'en bas : « *restant à son propre niveau, dans le repos et la connaissance d'elle-même, elle voit, grâce à cette intelligence et à cette connaissance qu'elle a d'elle-même* » ⁹. C'est par ce même type d'intelligence que l'on peut s'approcher de la nature de l'âme individuelle, avant de pouvoir parvenir à saisir ce qu'est son bien propre. Dans un passage où Plotin en vient à personnifier la nature, il lui fait lui répondre qu'au lieu de la questionner, il faudrait plutôt **comprendre et se taire**, comme elle se tait elle-même, n'ayant pas l'habitude de parler ¹⁰.

¹ Ibidem, III, 8, 4. 27-28. « Car, si l'âme est une raison, que peut-elle recevoir en elle, sinon une raison sans paroles (λόγος σιωπῶν), et d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison ? » (Ibidem, III, 8, 6. 10-11). Le silence est invoqué à plusieurs reprises pour caractériser cette œuvre intrinsèque de la nature. Cf. ibidem, III, 8, 4. 3-5 & 17-18 ; III, 8, 5. 26 ; Damascius, *De Principiis*, p. 22. 12-15, p. 27. 7-10 Westerink.

² Ibidem, III, 8, 4. 4-5.

³ Ibidem, III, 8, 4. 5-8. En effet, c'est par la contemplation que l'œuvre de la nature se réalise : « *elle contemple, et les lignes des corps se réalisent, comme si elles sortaient d'elle* » (Ibidem, III, 8, 4. 9-10). « *Les choses qui sont après elle, autant qu'il lui est possible de les voir, et sans autre recherche (οὐδέτι ἐζήτησεν), elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces* » (Ibidem, III, 8, 4. 21-22).

⁴ Ibidem, III, 8, 4. 16.

⁵ ἀψοφητὶ μὲν δὴ πάντα (Ibidem, III, 8, 5. 26).

⁶ Ibidem, III, 8, 5. 26-30.

⁷ Ibidem, III, 8, 4. 10-14. « *L'action pratique elle-même, qui dérive de la contemplation, paraît être une contemplation à son dernier-degré d'affaiblissement ; car il faut bien que la chose engendrée soit du même genre que son générateur ; elle est seulement plus faible, parce que les traits du genre s'effacent dans la descente* » (Ibidem, III, 8, 5. 24-25).

⁸ Ibidem, III, 8, 4. 15-16.

⁹ Ibidem, III, 8, 4. 17-20.

¹⁰ Ibidem, III, 8, 4. 1-4. Cf. Damascius, *De Principiis*, p. 11. 15-16 Westerink. Aussi : Σίγ' ἔχε, μύστα (« Gardes le silence, ô myste ! ») (Oracles chaldaïques, fragment 132, p. 98 ; cf. ibidem, fragments 16 et 18, p. 70).

Il y a là davantage qu'une figure de style chez Plotin, puisque la raison invoquée pour rendre compte de l'intelligence de la nature n'est d'évidence plus la même que la raison discursive. Si la nature engendre par elle-même de si belles choses en ayant l'intelligence silencieuse d'elle-même, combien l'âme individuelle ne pourrait-elle en faire autant en comprenant et en gardant le silence ? Il y a ici une différence entre la raison entendue au sens 2° de discours et cette raison silencieuse qui investit la nature de l'intérieur. Seulement, ce n'est pas encore la mystique qui introduit cette différence, mais ce sont les acceptions de la raison elle-même qui obligent à une distinction de rang. En fait, il suffit de démêler la plurivocité de sens de la raison pour mettre en plein jour la teneur de la conversion de l'âme à ce stade. Or, c'est l'intelligence individuelle (la raison au sens 4°) qui est appelée ici à saisir la manière dont l'ordre cosmique (la raison au sens 5°) se manifeste à travers la nature et l'investit. Le problème à résoudre consiste à savoir de quel côté on range la pensée (la raison au sens 3°). Pour autant qu'elle est un discours que l'âme se tient à elle-même, la pensée devrait se trouver plutôt du côté du silence. Mais, du moment qu'elle réfléchit et se manifeste à l'extérieur, elle quitte le silence pour devenir parole et se faire entendre. Cette réflexion et cette sortie de soi la font nécessairement déchoir du statut qu'elle garderait en demeurant en elle-même. Ce qui motive cette expression de la pensée, c'est l'inachèvement de l'âme. Puisque son savoir n'est jamais complet, « *elle désire toujours augmenter son instruction et agrandir sa contemplation, en y employant la recherche* »¹. Mais cette recherche se fait au détriment de la contemplation, puisqu'au lieu de demeurer en elle-même, l'âme se disperse à travers la diversité des choses². Il y a donc d'un côté un état contemplatif dans lequel l'âme saisit la raison universelle (5°) et d'un autre côté un mouvement de la raison (4°) par lequel celle-ci se manifeste à l'extérieur à travers la raison discursive (2° et 3°) : « *le sage, déjà pénétré de raison (λελόγισται), tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres* »³. Le mouvement par lequel cette communication se fait reste donc secondaire et postérieur à l'acte principal par lequel le sage regarde vers lui-même⁴ pour découvrir la raison qu'il peut communiquer par la suite à d'autres. L'on peut dire que dans l'état contemplatif, le sage acquiert l'intuition de l'ordre des choses, avant d'en faire part à d'autres à travers le discours. L'intuition est donc première. Elle précède et justifie le discours rationnel qui peut se déployer dès lors, une fois cette intuition obtenue. Si « *la contemplation est la fin de l'action* »⁵, l'intuition en est donc le principe, puisqu'il ne peut y avoir d'action juste en l'absence de l'intuition du bien. La contemplation permet de réaliser la conversion de l'âme vers ce bien, tandis que l'intuition en permet la saisie :

*« Nous tournons autour de ce que nous n'avons pas pu saisir directement, et nous cherchons à nous en emparer ; et lorsque nous avons atteint l'objet de notre désir, l'on voit bien ce que nous voulions ; c'était non pas l'ignorance, mais la connaissance de cet objet ; c'était sa vision actuelle par l'âme ; nous voulions le placer en nous pour le contempler. »*⁶

¹ *Ennéade* III, 8, 6. 32-34.

² *Ibidem*, III, 8, 6. 34-35. « *Puis elle revient en arrière et contemple alors par cette partie supérieure d'elle-même qu'elle avait abandonnée ; mais ce double mouvement n'a pas lieu dans l'âme qui est restée en elle-même* » (*Ibidem*, III, 8, 6. 35-37).

³ *Ibidem*, III, 8, 6. 37-38.

⁴ πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις (*Ibidem*, III, 8, 6. 38).

⁵ *Ibidem*, III, 8, 6. 1-2. Cf. *ibidem*, III, 8, 4. 31-32.

⁶ *Ibidem*, III, 8, 6. 2-6.

Contrairement au mouvement par lequel la raison sort d'elle-même pour s'intéresser aux choses extérieures, tenter de les comprendre, d'établir des liens de cause à effet ou de les classer, le mouvement dont il est ici question est inverse. Le sage qui adopte un tel mouvement introspectif, non seulement « *tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses* »¹. Si l'on compare le résultat des deux mouvements, soit extérieur, soit intérieur, l'on peut, certes, émettre des doutes quant à la valeur du second, mais cela n'est possible que si l'on ignore la finalité de l'âme, telle que nous l'avons indiquée précédemment. Si l'on admet que « *tout désir est désir de connaître* (ἡ ἔφεσις γνώσεως) »² et que l'âme ne saurait trouver son bien sans connaître son propre principe, il devient impossible d'accorder le bonheur à l'homme en l'absence du mouvement par lequel l'âme fait retour sur elle-même pour trouver son principe. Comme « *l'amant a la vision d'une forme et s'efforce vers elle* »³, ainsi l'âme qui accède par l'intuition à la vision de son principe s'efforce-t-elle de progresser toujours davantage dans la contemplation, dans l'espoir de mieux comprendre ce qui l'a engendrée et peut la combler⁴. Comparativement à cette intuition, l'action elle-même, aussi utile fût-elle par ailleurs dans la vie quotidienne, ne peut jouir de la même valeur, puisqu'elle est à jamais incapable de fournir la raison ultime des choses, et encore moins la vision du Bien :

*« Voyez les hommes : lorsque la contemplation s'affaiblit chez eux, ils passent à l'action, qui est une ombre de la contemplation et de la raison ; incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leurs âmes, il ne peuvent assez saisir les objets et se remplir de leur vue ; ils désirent pourtant les voir, et ils cherchent, par l'action, à voir par les yeux ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence ; oui, lorsqu'ils fabriquent un objet, c'est qu'ils veulent le voir et lorsqu'ils se proposent d'agir autant qu'ils le peuvent, c'est qu'ils veulent le faire voir et le faire sentir aux autres »*⁵.

Toute action est de ce point de vue déficiente à double titre. D'abord, parce qu'elle est accomplie pour obtenir quelque chose qui n'est pas en la possession du sujet qui l'entreprend ; si l'on possédait ce que l'action nous ferait acquérir, nous n'agirions plus en vue de l'obtenir. Ensuite, parce que l'action ne fournit jamais la vue de l'objet que l'intelligence seule peut en avoir. C'est pourquoi l'action n'est que l'ombre de la contemplation, puisqu'elle est censée seulement conduire à ce que l'intelligence possède déjà. C'est en ce sens que la vie la plus vraie se révèle être la vie par la pensée et celle-ci identique à la pensée la plus vraie⁶. Si la vérité consiste à accéder à la vision du Bien et si l'intelligence offre cette vision, la vie véritable s'identifie à l'intelligence à l'état pur. Non

¹ *Ennéade* III, 8, 6. 38-40.

² *Ibidem*, III, 8, 7. 5.

³ *Ibidem*, III, 8, 7. 26-27.

⁴ « *Alors l'âme cesse de s'agiter* (ἡσυχ(αν ἄγει) ; elle ne cherche plus rien (οὐδὲν ζητεῖ), elle est comblée (πληρωθεῖσα) ; alors, sa contemplation reste en elle-même, et elle est sûre de la posséder ; plus cette assurance est claire (ἐναργεστέρα), plus calme est la contemplation, et plus d'unité elle introduit dans l'âme ; alors toute la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un avec l'objet connu » (*Ibidem*, III, 8, 6. 12-17).

⁵ *Ibidem*, III, 8, 4. 31-39. Cf. *ibidem*, III, 8, 6. 1-2

⁶ *Ibidem*, III, 8, 8. 26-28. « *Il s'ensuit que la pensée la plus vraie est vivante ; la contemplation et l'objet de la contemplation sont, l'un et l'autre, des choses vivantes et des vies, et tous les deux ne font qu'un* » (*Ibidem*, III, 8, 8. 28-30).

seulement parce que l'intelligence permet à l'âme de voir ce qu'aucune action ne peut faire voir, mais parce qu'elle est achèvement : « *En elle-même, elle est la vie première, elle est une activité qui court à travers les choses, et dont la course ne s'accomplit pas, mais est toujours accomplie* »¹. Par le retour sur soi, l'âme accède à cette activité accomplie dont les actes ne sont que les images affaiblies. Et « *comment un être capable de contempler la vérité préférerait-il l'image de la vérité ?* »². Encore faut-il que la contemplation directe de la vérité soit possible pour l'âme, et donc que celle-ci puisse accéder à son bien propre et atteindre son achèvement.

Si l'on accorde qu'aucune âme n'est entièrement plongée dans le sensible et qu'il y a en elle quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible³, par ce lien privilégié elle peut obtenir par la conversion la vision du Bien auquel elle aspire⁴. Or, cette conversion est possible pour deux raisons complémentaires, dont l'une réside dans l'omniprésence du Bien et l'autre dans l'échelonnement des parties de l'âme qui va de la meilleure à la plus éloignée. En effet, le Bien est partout⁵ : « *Il est en toute âme, et il est le même en toute âme, puisque son étendue n'est pas circonscrite comme celle d'une grandeur spatiale* »⁶. La seule différence consiste dans le degré de sa présence, puisqu'il n'est pas présent de la même manière en toutes choses. De même n'est-il pas présent de la même manière dans toutes les parties de l'âme⁷ :

« *La partie de l'âme qui est la première est en haut (ἄνω) ; toujours près du sommet, dans une plénitude et une illumination éternelles, elle reste là-bas (ἐκεῖ), et elle participe, la première, à l'intelligible. L'autre partie de l'âme, qui participe à la première, procède éternellement (πρόεισιν αἰεὶ), seconde vie issue de la première vie, activité qui se projette de tous côtés et qui n'est absente nulle part. L'âme, en procédant, laisse sa partie supérieure au lieu intelligible que sa partie inférieure quitte ; car, si la procession lui faisait abandonner cette partie supérieure, elle ne serait plus partout (πανταχοῦ), mais seulement au lieu où la procession aboutit* »⁸.

Cet échelonnement permet d'expliquer pourquoi l'âme peut toujours faire retour sur elle-même afin de retrouver la plénitude et l'illumination éternelle par lesquelles elle participe à l'intelligible. La conversion de l'intelligence s'opère par le retour de l'âme à cette vie première qui est la sienne lorsqu'elle cesse d'agir selon la partie inférieure d'elle-même pour s'élever en haut. Mais quelle connaissance peut-elle tirer de cette ascension ? Il ne peut s'agir d'une connaissance par la sensibilité, puisqu'elle ne connaîtrait par là que les choses extérieures. Il faut plutôt se demander si l'âme se connaît elle-même et, le cas échéant, comment se fait cette connaissance⁹.

¹ *Ennéade* III, 8, 9. 33-35.

² *Ibidem*, III, 8, 4. 43-44. Cf. Platon, *République*, VII, 515 b 3 - 516 e 6.

³ *Ennéade* IV, 8, 8. 2-3.

⁴ « *Mais si la partie qui est dans le sensible domine, ou plutôt si elle est dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment des objets contemplés par la partie supérieure de l'âme ; car l'objet de sa pensée ne vient en nous que lorsqu'il est descendu jusqu'à notre sentiment* » (*Ibidem*, IV, 8, 8. 3-7).

⁵ *Ibidem*, III, 8, 5. 31-32.

⁶ *Ibidem*, III, 8, 5. 32-33.

⁷ *Ibidem*, III, 8, 5. 33-34.

⁸ ἀλλ' ἐν ᾧ τελευτᾷ μόνον (*Ibidem*, III, 8, 5. 10-16).

⁹ *Ibidem*, V, 3, 2. 1-4.

Si l'âme était seulement unité, elle se suffirait à elle-même et n'aurait pas besoin de cette connaissance ¹. Celle-ci n'est donc nécessaire que dans la mesure où l'âme ne se suffit pas à elle-même et où elle a besoin de faire retour sur soi pour retrouver l'intelligence et sa finalité propre. Mais la connaissance de soi ne relève pas ici de la connaissance des autres choses qui se fait par la sensation, la réflexion et l'opinion (διάνοια καὶ δόξα), puisque celles-ci se bornent à percevoir des choses extérieures (ἔξω) à l'âme, sans lui permettre d'en avoir l'intelligence ². Il faut donc recourir au type de connaissance par lequel on arrive à anticiper la beauté de la nature sur la beauté de ses produits ³. En ignorance de cause, la manifestation de la nature nous fait habituellement oublier la source intrinsèque dont jaillissent les belles choses : « nous, qui ne sommes pas habitués à voir l'intérieur des choses, qui ne le connaissons pas, nous recherchons l'extérieur, et nous ignorons que c'est l'intérieur (τὸ ἔνδον) qui nous émeut » ⁴. Ainsi l'image fait-elle oublier son modèle ⁵. Si on délaisse néanmoins l'image apparente d'un homme et l'on cherche la beauté de son âme, on s'aperçoit qu'il n'y a pas de beauté plus réelle que la sagesse qui en transparait, puisqu'elle peut rendre aimable même le visage le plus laid. Mais, pour ce faire, il faut laisser là toute son apparence extérieure et ne s'inquiéter que de la beauté intérieure (τὸ εἶσω κάλλος) ⁶. Si nous sommes incapables de reconnaître et d'apprécier cette beauté-là, nous serons à plus forte raison incapables de trouver le même genre de beauté en regardant en nous-mêmes, ce qui rendrait vain tout effort de trouver cette beauté ailleurs ⁷. La conversion consiste à diriger le regard de l'âme vers cette intériorité cachée qui rend belle même la plus médiocre apparence lorsque la sagesse s'y manifeste. Or, si cette intériorité révèle alors une beauté autrement méconnue, c'est qu'elle fait voir l'éclat de l'intelligence :

« Augustes et beaux sont tous les dieux, et leur beauté est immense : mais qui fait donc qu'ils sont ainsi ? C'est l'intelligence (νοῦς), et c'est, en eux, cette intelligence plus active que la nôtre qui se rend visible (ὀραῖσθαι) : ce n'est pas la beauté de leur corps (car, lorsqu'ils ont des corps, ce n'est pas par eux qu'ils ont la divinité), c'est par l'intelligence qu'ils sont des dieux » ⁸.

¹ Ibidem, VI, 7, 41. 21-22. « Le précepte « connais-toi toi-même » (γινῶθι σαυτὸν) ne s'adresse qu'aux êtres qui sont multiples et, à cause de cette multiplicité, ont la tâche de dénombrer leurs parties et d'apprendre à connaître combien il y en a et ce qu'elles sont » (Ibidem, VI, 7, 41. 22-24).

² Ibidem, V, 3, 1. 15-21.

³ Ibidem, V, 8, 2. 31-32.

⁴ Ibidem, V, 8, 2. 32-34. Cf. ibidem, V, 5, 7. 32-35.

⁵ « Comme un homme qui, les yeux tournés vers sa propre image, cherchait à l'atteindre sans savoir d'où elle venait » (Ibidem, V, 8, 2. 34-35). Cf. ibidem, I, 4, 8. 10.

⁶ Ibidem, V, 8, 2. 35-41. Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 9 - c 1.

⁷ *Ennéade* V, 8, 2. 41-44. « Car c'est dans la laideté et l'impureté que vous la chercheriez. Aussi nos discours sur ce sujet ne s'adressent pas à tous les hommes : si vous vous aperçu vous-même comme beau, rappelez-vous [de cette beauté-là] » (Ibidem, V, 8, 2. 44-46). C'est ce qui s'applique particulièrement bien à la beauté intérieure de Socrate qui demeurerait cachée sous une enveloppe laide, donc invisible à ceux qui étaient dépourvus de la faculté requise pour la reconnaître (Cf. Platon, *Banquet*, 210 b, c, 215 a, b).

⁸ *Ennéade* V, 8, 3. 18-23. « Certes, les dieux sont beaux (καλοὶ δὲ οἱ θεοί) ; c'est qu'ils ne sont pas tantôt sages (ποτὲ μὲν φρονοῦσι), tantôt privés de sagesse (ποτὲ δὲ ἀφραίνουσι) ; sages, ils le sont toujours (ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν), dans l'impassibilité, le repos, la pureté de leur intelligence ; ils savent tout (ἴσασι πάντα) ; ils connaissent non pas les choses humaines (οὐ τὰ ἀνθρώπεια), mais « tout ce qui les concerne » (ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν), et tout ce que contemple une intelligence (ἴσα νοῦς ὄρα) » (Ibidem, V, 8, 3. 23-27).

Pour saisir cette divinité, il faut éveiller dans l'âme ce qui l'apparente à la partie d'elle-même qui reste dans les hauteurs du monde intelligible et faire donc appel à sa nature divine ¹, en cessant de regarder de l'extérieur (ἔξω), pour devenir soi-même intelligence ². En devenant intelligence, la faculté de l'âme qui correspond à cette beauté la reconnaît et la juge, comme on se sert d'une règle pour juger de ce qui est droit ³. C'est pourquoi Proclus parle à son tour d'un « *organe mystique* » pour désigner la faculté intellectuelle par laquelle il faut saisir les mythes ayant trait à la doctrine secrète des dieux ⁴. Outre l'éducation et une bonne disposition de l'âme apte à la contemplation des choses divines, il faut une réceptivité mystique, propre non pas à l'âme juvénile, mais plutôt à une âme marquée par la vieillesse ⁵. De même qu'il y a une réceptivité sensible qui réagit aux impressions qui nous sont données par les sens, de même y a-t-il une réceptivité que Proclus appelle mystique et qui réagit à la beauté qui vient de l'intelligence. La beauté des corps est une qualité qui devient sensible dès la première impression : « *l'âme se prononce sur elle avec intelligence ; elle la reconnaît, elle l'accueille et, en quelque manière, s'y ajuste* » ⁶. D'autant plus réagit-elle ainsi en la présence des êtres du même genre qu'elle (συγγενές) ou des traces de ces êtres, étant elle-même toute proche de l'essence réelle : « *elle se souvient d'elle-même et de ce qui lui appartient* » ⁷. La ressemblance (ὁμοιότης) entre les beautés de là-bas (τὰ ἐκεῖ) et celles d'ici (τοῖς τῆδε) ne tient pourtant qu'à leur commune beauté ⁸. Mais tandis que l'une est substantielle, l'autre demeure empruntée. Tant que les êtres n'ont pas part à une raison (λόγος) ou à une forme (εἶδος), ils demeurent laids et étrangers à la raison divine (ἔξω θεοῦ λόγου) ⁹. Du moment qu'ils sont investis par une telle raison, ils sont transfigurés et deviennent beaux, d'une manière ou d'une autre. Ce que l'âme seule peut voir cependant, c'est l'existence de cette raison derrière les manifestations sensibles à travers lesquelles la beauté intelligible se révèle parfois. Plutôt que de s'arrêter à l'effet de l'idée sur la matière sensible, l'âme saisit l'idée même qui donne forme à la beauté sensible.

¹ Platon, *Lois*, V, 726 a - 728 c 8. « Car de tous les trésors que l'on possède, après les dieux, c'est l'âme qui est le plus divin, comme étant ce que nous avons de plus personnel (ὀκλειότατον) » (Ibidem, 726 a 2-3 ; cf. ibidem, XII, 959 a-c, *Alcibiade I*, 130 c, *Phédon*, 115 c-d, *République*, V, 469 d). « Dire que l'âme est de nature intelligible et qu'elle est de rang divin (τῆς θείας μοίρας), ce serait sans doute dire quelque chose de clair sur son essence » (*Ennéade* IV, 2, 1. 4-7). « Les hommes n'ont donc rien de divin ou de bienheureux, si ce n'est cet élément seul digne de recherche, ce qu'il y a en nous d'intellect et de pensée ; c'est là dans notre être ce qui seul paraît immortel, seul divin » (Jamblique, *Protrepétique*, 8, p. 78. 12-15).

² δεῖ δὲ ἑαυτὸν ἐκεῖνο γενόμενον τὴν θῆαν ἑαυτὸν ποιήσασθαι (Plotin, *Ennéade* VI, 7, 14. 30-32).

³ Ibidem, I, 6, 3. 1-5. « Penses-tu que ce soit une vie banale que celle d'un homme qui, élevant ses regards là-haut, contemple la beauté avec l'organe approprié et vit dans son commerce ? Ne crois-tu pas, ajouta-t-elle [Diotime], qu'en voyant ainsi le Beau par l'organe par lequel il est visible, il sera le seul qui puisse engendrer, non des fantômes de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à un fantôme, mais des vertus véritables, puisqu'il saisit la vérité » (Platon, *Banquet*, 211 e 4 - 212 a 5).

⁴ Proclus, *In Rempublicam*, I, IV, 79. 15-18.

⁵ Ibidem, I, IV, 80. 9-13. « S'il faut en effet que la révélation de tels mythes se fasse en secret, avec accompagnement de sacrifices, voire des sacrifices les plus augustes et les plus parfaits, cela prouve que la doctrine contenue en eux est une mystagogie et une initiation qui élèvent l'âme des auditeurs. Si donc quelqu'un parmi nous a dépouillé ce qu'il avait dans l'âme de puéril et de juvénile, s'il a calmé les états informes de l'imagination et choisi l'intellect pour guide de sa vie, il doit pouvoir jouir en toute opportunité des merveilles cachées en de tels mythes ; si en revanche il a encore besoin d'être éduqué et bien proportionné en ses mœurs, il ne saurait poursuivre en sûreté la vue de ces merveilles » (Ibidem, I, IV, 80. 20-30).

⁶ *Ennéade* I, 6, 2. 1-4. « Mais quand elle reçoit l'impression de la laideur, elle s'agite ; elle la refuse ; elle la repousse comme une chose discordante et qui lui est étrangère (ἀλλοτρουμένη) » (Ibidem, I, 6, 2. 4-6).

⁷ Ibidem, I, 6, 2. 7-11. Platon, *Phédon*, 250 a sq., *Banquet*, 209 b.

⁸ *Ennéade* I, 6, 2. 11-13. « C'est, disons-nous, parce qu'elles participent à une idée » (Ibidem, I, 6, 2. 13).

⁹ Ibidem, I, 6, 2. 13-15. « Ainsi la beauté des corps dérive de sa participation à une raison venue des dieux » : οὕτω μὲν δὴ τὸ καλὸν σῶμα γίγνεται λόγου ἀπὸ θεῶν ἐλθόντος κοινωνία (Ibidem, I, 6, 2. 27-28).

Si la beauté sensible est à ce point aimable, la raison immatérielle (ἄυλος) qui lui donne sa forme devrait l'être d'autant plus, puisque ce n'est pas le volume de la masse qui nous touche et qui possède la force de créer dans l'âme du spectateur des dispositions affectives ¹. En remontant aux beautés plus élevées, qui échappent à la sensation, seule l'âme est capable de les reconnaître ² : « *On les voit, quand on a une âme capable de les contempler ; et, en les voyant, on éprouve une joie, un étonnement et un effroi bien plus forts que dans le cas précédent, parce qu'on touche maintenant à des réalités* » ³. Mais la contemplation qui prend pour objet la beauté de l'intelligence véritable conduit à la source de l'intelligence qui est au delà d'elle ⁴. Et, comme la beauté de l'art est de beaucoup supérieure à la beauté imprimée aux objets façonnés par l'art, ainsi l'intelligence est-elle supérieure à la beauté des masses corporelles qui reçoivent son empreinte. L'intelligence reste immobile et intacte, tandis qu'elle rend ses produits pareils à ce qu'elle est, comme l'art rend belles les choses extérieures (ἐν τῷ ἔξω) en les conformant à l'idée d'une beauté supérieure et intérieure ⁵ :

« Car plus elle va vers la matière en s'étendant dans l'espace, plus elle s'affaiblit, plus elle est au-dessous de celle qui reste dans l'unité : tout ce qui s'éparpille, s'écarte de soi-même, qu'il s'agisse de la vigueur physique, de la chaleur, de la force en général et aussi de la beauté ; et le premier agent, pris en lui-même, doit toujours être supérieur au produit : ce n'est pas l'absence de musique, c'est la musique qui fait le musicien ; et la musique dans les choses sensibles est créée par une musique qui leur est antérieure » ⁶.

En remontant en amont jusqu'à l'intelligence, on découvre la beauté des idées qui rend toutes les choses belles ⁷. Mais le Beau qui est dans l'intelligible n'est qu'un rayonnement du Bien qui est au-delà du Beau et qui en est la source et le principe ⁸ : « *Ce qui est au-delà de la beauté (τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου), nous l'appelons la nature du Bien (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν) ; et le Beau est placé au devant d'elle (πρὸ αὐτῆς)* » ⁹. Or, si le Bien est antérieur au Beau et si l'âme ne peut percevoir cette antériorité qu'en se tournant vers elle-même, c'est donc en regardant en elle-même que l'âme pourra trouver le Bien à travers la propre beauté qui émane d'elle.

¹ Ennéade V, 8, 2. 16-24. « *La preuve, c'est que nous ne percevons pas la beauté tant qu'elle nous reste extérieure (ὅτι ἔξω μὲν ἔως ἐστίν) ; mais elle nous émeut, dès qu'elle nous devient intérieure (εἴσω) ; or, à travers les yeux, seule passe la forme* » (Ibidem, V, 8, 2. 24-26). Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 8 - c 4.

² Ennéade I, 6, 4. 1-4. « *On ne peut se prononcer sur les beautés sensibles, sans les avoir vues et saisies comme belles, si l'on est, par exemple, aveugle-né (τυφλοῖ) ; de la même manière, on ne peut se prononcer sur la beauté des occupations, si l'on n'accueille avec amour cette beauté, ainsi que celle des sciences et autres choses pareilles, si l'on ne se représente combien est belle la face de la justice et de la tempérance, si l'on ne sait que ni l'étoile du matin ni l'étoile du soir ne sont aussi belles* » (Ibidem, I, 6, 4. 4-12).

³ Ibidem, I, 6, 4. 12-15.

⁴ Ibidem, V, 8, 1. 1-4.

⁵ Ibidem, V, 8, 1. 18-26.

⁶ Ibidem, V, 8, 1. 26-32. « *Méprise-t-on (ἀτιμάζει) les arts parce qu'ils ne créent que des images de la nature, disons d'abord que les choses naturelles, elles aussi, sont des images de choses différentes ; et sachons bien ensuite que les arts n'imitent pas directement les objets visibles, mais remontent aux raisons d'où est issu l'objet naturel (ἐπὶ τοῦς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις) ; ajoutons qu'ils font bien des choses d'eux-mêmes : ils suppléent aux défauts des choses, parce qu'ils possèdent la beauté* » (Ibidem, V, 8, 1. 32-38).

⁷ Ibidem, I, 6, 9. 34-37.

⁸ τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ (Ibidem, I, 6, 9. 39-42).

⁹ Ibidem, I, 6, 9. 37-39.

Si le Beau est dans l'intelligible (πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν) ¹, il faut donc que l'âme se rende elle-même intelligible pour accéder au Bien. Il s'agit donc d'un cheminement propre à l'âme qui s'inscrit dans le parcours à rebours du déploiement de l'être, et qui consiste dans une concentration progressive à partir de l'aliénante dispersion du monde pour aller jusqu'à la complète simplification de son essence intelligible ². Tandis que la vie exprime à sa façon la procession de l'un vers le multiple, l'intelligence accomplit son retour à l'un par la conversion vers le Bien. Mais si l'origine de l'âme relève de l'ordre intelligible, cela signifie, pour Porphyre, que le véritable moi ne relève pas du monde sensible et reste insaisissable autrement que par la pensée (διανοία) ³. Comme par ailleurs l'intelligence possède une activité sans défaut (ἀνευδεῶς) qui se tient purement en elle-même (ἐστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς), c'est en se plaçant dans la pure lumière de l'intelligence que l'âme pourra atteindre cette complétude qui lui fait défaut tant qu'elle reste plongée dans l'extériorité du monde sensible ⁴ :

« Notre monde sensible, si beau, n'en est qu'une ombre et qu'une image (σκιὰ καὶ εἰκὼν) ; dans sa splendeur, elle n'admet ni l'ignorance, ni les ténèbres, ni la disproportion ; elle vit d'une vie bienheureuse (ζῶντος ζῶν μακαρίαν) ; l'admiration saisit celui qui la voit, qui pénètre en elle et s'y unit comme il faut s'y unir. Mais, de même que celui qui lève les yeux au ciel et y voit les astres briller, pense à leur créateur et le cherche, ainsi celui qui a contemplé, a vu et admiré le monde intelligible, doit en rechercher le créateur ». ⁵

En s'interrogeant sur la plénitude de l'intelligence, on en vient à ce qui lui est antérieur ⁶. Mais arrivé à ce point, l'on débouche sur un principe tellement parfait qu'il se situe au-dessus même de ce qui fait la beauté et la plénitude de l'intelligence : « l'intelligence possède la véritable plénitude et la pensée, parce qu'elle a le premier rang après le Bien ; mais, avant elle, il y a le principe qui n'en a pas besoin et qui ne les possède pas » ⁷. Contrairement à l'intelligence qui pense et se rassasie de l'être, son principe n'a besoin de rien, pas plus de la pensée que de l'être ⁸. Or, ce statut pose un problème pour l'âme qui cherche sa finalité en se convertissant vers son principe. Si la conversion conduit à un principe qui se situe au delà de l'être et de la pensée, comment pouvoir encore définir son bien propre en l'absence de la pensée et par-delà l'être ? Il faut chercher la réponse à cette question chez Proclus qui affirme que « tout effet à la fois demeure dans sa cause, procède d'elle et se convertit vers elle » ⁹. La conversion n'annule donc pas la procession, pas plus que l'effet n'annule la cause. Elle rétablit seulement l'âme à son niveau initial.

¹ *Ennéade* I, 6, 9. 43.

² Rappelons ici que chez Plotin, le temps est pure dispersion dont « le recueillement de l'âme efface jusqu'à la trace » (Gandillac, p. 267). En remontant au monde intelligible, l'âme surmonte tout ce que l'ordre temporel comporte d'aléatoire.

³ « Qu'avons-nous donc appris de ceux qui connaissent le mieux la condition humaine ? N'est-ce pas que, pour toi, 'mon vrai moi n'est pas cet individu tangible et qui tombe sous les sens, mais le plus éloigné du corps, sans couleur et sans forme, que les mains ne peuvent aucunement toucher et que seule la pensée peut saisir' ? » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 8, p. 110. 2-7).

⁴ Jamblique, *De Mysteriis*, I, 7, 22. 1-4, p. 50 Des Places. *Ennéade* III, 8, 11. 25-28. Cf. Reale, (1), IV, p. 503.

⁵ *Ennéade* III, 8, 11. 28-36.

⁶ *Ibidem*, III, 8, 11. 36-41. Cf. Damascius, *De Principiis*, p. 54. 14-17, p. 73. 8-12 Westerink.

⁷ *Ennéade* III, 8, 11. 42-44. « Sinon, il ne serait pas le Bien » (*Ibidem*, III, 8, 11. 44).

⁸ *Ibidem*, III, 8, 11. 41-42.

⁹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 35, p. 38. 9-10 Dodds.

L'exigence de simplicité de tout être porte l'âme à chercher dans son origine son unité primordiale qui est coïncidence avec soi-même en même temps qu'assimilation au foyer universel d'où prend naissance toute multiplicité. Comme c'est l'unité qui octroie l'être à une chose, et non l'inverse, c'est en accédant à son unité que l'âme accroîtra son degré d'existence ¹, puisque le degré ontologique d'existence s'accroît à mesure que l'on augmente l'unité individuelle. C'est pourquoi la concentration de l'âme l'approche du divin, c'est-à-dire de l'unité primordiale. Un être sans unité cotoie le non-être, parce que la dissipation est la voie la plus sûre vers la dissolution, le néant. « *Si un objet perd son unité, il n'est absolument plus* » ². Saisir l'unité d'une plante revient à saisir le principe immobile de sa vie. De même en va-t-il pour l'unité de l'âme ou de l'univers, puisqu'en chacun des êtres, cette unité est ce qu'il a de plus puissant et de plus précieux ³. L'âme elle-même, en façonnant le corps, en lui donnant la forme et l'ordre, le ramène à l'unité et par lui assure l'existence. L'unité est donc un garant d'existence, comme l'un est le principe de l'être. Mais, pas plus que l'être n'est l'un, puisqu'il n'en est que le produit, l'âme elle-même n'est pas l'unité en soi. L'âme est bien une (*ψυχή γάρ μία*) et a plus d'unité dans la mesure où elle a plus d'être, mais elle n'est pas l'un lui-même (*οὐ μὴν αὐτὸ τὸ ἓν*) ⁴. En ramenant chaque être à l'unité, l'âme lui octroie une identité, mais elle ne peut le faire qu'en contemplant l'un antérieur à l'être, « *comme elle fait un homme en contemplant l'homme idéal, et dans cette contemplation de l'homme idéal, recueille ce qu'il y a d'unité en lui* » ⁵. En remontant à l'unité, tout être se ramène à ce qui lui est antérieur, jusqu'à ce que, d'unité en unité, on arrive à l'un absolu, c'est-à-dire au plus haut degré d'unité possible ⁶. L'un qui est intrinsèque à l'âme n'est d'abord qu'une image de l'un absolu, mais suffisamment apparentée à l'un en-soi pour nous permettre de nous en rapprocher et nous joindre à lui à partir de l'un qui est en nous ⁷. La possibilité même de la conversion de l'âme vers l'unité dévoile une liberté intrinsèque à tout sujet qui s'accomplit par le retour sur soi, donc sur le principe de son être ⁸. La métaphore de la lumière intérieure de l'œil, qui n'a pas besoin d'un stimulus externe pour s'exercer, est révélatrice en ce qu'elle désigne une faculté qui peut se manifester même dans la nuit, sans le secours d'un éclairage extérieur ⁹. De même que l'un absolu demeure en lui-même intact, en dépit de l'éparpillement ontologique de l'être, de même l'âme garde-t-elle son unité indépendamment de l'aliénation extérieure à laquelle l'être sensible l'oblige, compte de son lien avec le corps.

¹ « ... si une chose faite de parties multiples n'est pas devenue une, on ne peut dire encore : elle est. Et si l'on peut dire de chaque chose ce qu'elle est, c'est grâce à l'unité » (*Ennéade V*, 3, 15. 12-14). Cf. *ibidem*, V, 5, 12. 7-9.

² *Ibidem*, VI, 9, 2. 14-16. « Car chacun des êtres dont on dit qu'il est un être, est un dans la mesure où le comporte son être ; moins il est, moins il a d'unité et plus il est, plus il a d'unité » (*Ibidem*, VI, 9, 1. 26-28).

³ *Ibidem*, III, 8, 10. 23-26. « Mais d'abord tous les autres êtres n'existent qu'avec l'unité, et pourtant l'un est différent d'eux ; le corps n'est pas la même chose que l'un, bien qu'il participe à l'un. Ensuite cette âme unique est multiple, bien qu'elle ne soit pas faite de parties ; car il y a en elle plusieurs facultés, les facultés de raisonner (*λογίζεσθαι*), de désirer (*ὀρέγεσθαι*), de percevoir qui sont unies par l'un comme par un lien. Donc l'âme, être un, introduit l'unité dans les êtres ; mais elle-même la reçoit de l'action d'un autre être » (*Ibidem*, VI, 9, 1. 36-43).

⁴ *Ibidem*, VI, 9, 1. 28-30. « L'un est en quelque manière un accident de l'âme » (*Ibidem*, VI, 9, 1. 30-31).

⁵ *Ibidem*, VI, 9, 1. 17-26.

⁶ *Ibidem*, III, 8, 10. 20-23.

⁷ Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1071. 25-27 & 1072. 8-10. De même nous trouvons au tout début des *Oracles chaldaïques* l'affirmation selon laquelle c'est « par la fleur de l'intellect » (*νόου ἄνθος*) qu'il nous est possible de concevoir l'intelligible, qui est cette faculté de l'âme qui nous permet d'atteindre l'union (*la ἕνωσις*) avec l'un (fragment 1, p. 66).

⁸ « La liberté est seulement dans le retour en soi (in der Rückkehr in sich) » (Hegel, *Leçons sur Platon*, p. 98).

⁹ *Ennéade V*, 5, 7. 21-31.

L'état d'union est dès lors rendu possible par une disposition intérieure de l'âme, en suivant la démarche inverse de celle de la division qui caractérise la manière dont la connaissance rationnelle s'opère : « *tandis qu'elle se diversifie pour connaître, il faut qu'elle s'unifie pour appréhender l'un, qu'elle se simplifie, qu'elle s'arrête et, par conséquent, qu'elle ne pense plus* »¹. Cette absence de pensée n'est pas contradictoire avec la conversion de l'âme vers l'intelligence. Elle exprime simplement l'antériorité de principe qui se situe au-delà de l'intelligence, donc au-delà de la totalité de l'être, qui ne relève plus de l'intelligence puisqu'il l'engendre. En effet, notre âme a la divination (μαντεύεται) que « *du tout, conçu de quelque façon que ce soit, il y a un principe au-delà de tout* (ἐπέχεινα πάντων) »². Le paradoxe n'est pourtant qu'apparent. L'on serait tenté d'envisager l'aboutissement de la conversion comme une cessation de la connaissance, une fois atteinte l'unité absolue de l'âme. Ce paradoxe est levé du moment où l'on considère que tous les efforts des êtres tendent en fait à saisir ce Bien en vue duquel ils agissent³ : « *Si l'intelligence était elle-même le Bien, elle n'aurait besoin ni de voir ni d'agir* »⁴. Que la conversion parvienne à conférer à l'âme un statut supérieur à l'intelligence, cela tient à un achèvement spirituel du parcours qui a été le sien jusqu'ici. Comme le Bien n'a besoin de rien⁵, l'âme qui réalise la conversion peut laisser derrière l'intelligence qui n'est qu'une trace du Bien, aussi précieuse pour y conduire qu'insuffisante pour donner ce que le Bien seul est en mesure de donner :

*« Donc en parlant du Bien, ne lui ajoutez rien par la pensée ; lui ajouter quelque chose, quoi que ce soit, c'est l'amoindrir. Ne lui attribuez pas la pensée, si vous ne voulez y introduire une chose étrangère et faire de lui deux choses, l'intelligence et le Bien ; [c'est] l'intelligence [qui] a besoin du Bien ; [mais] le Bien n'a pas besoin de l'intelligence ; en atteignant le Bien, l'intelligence en prend la forme ; du Bien, elle reçoit son achèvement ; la forme qu'elle a en elle dérive du Bien, et la rend semblable au Bien. Telle est la trace du Bien qu'on voit en l'intelligence, tel il convient de recevoir le modèle »*⁶

Le désir du Bien et la satisfaction du désir caractérisent uniquement l'intelligence⁷. Mais, arrivé au Bien, il ne peut plus y avoir de désir, puisque le Bien ne peut rien désirer, étant lui-même l'objet de tous les désirs⁸. Il n'y a pas non plus rien à obtenir, puisque le désir n'a plus d'objet⁹. C'est pourquoi il est impossible de confondre le Bien avec l'intelligence, puisque celle-ci manifeste un désir et un appétit de sa propre forme¹⁰. L'union mystique, à supposer qu'elle ait pour objet le Bien, ne renie donc aucunement l'intelligence, mais représente le terme ultime du désir de l'intelligence, pour autant que celle-ci est aspiration au Bien et que celui-ci en est l'assouvissement.

¹ Bréhier, (3), p. 252.

² Damascius, *De principiis*, p. 4. 13-15 Westerink.

³ Plotin, *Ennéade* III, 8, 11. 8-9. Cf. ibidem, V, 5, 12. 5-9.

⁴ Ibidem, III, 8, 11. 7-8.

⁵ τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται (Ibidem, III, 8, 11. 9-10).

⁶ Ibidem, III, 8, 11. 11-19. « *L'on a la notion du Bien véritable d'après la trace du Bien, qui vient s'imprimer sur l'intelligence. Le Bien a donné à l'intelligence qui voit une trace de lui-même* » (Ibidem, III, 8, 11. 19-22).

⁷ Ibidem, III, 8, 11. 22-23.

⁸ « *Là-bas, il n'y a [plus] de désir. De quoi y en aurait-il ?* » : ἐκεῖ δὲ οὔτε ἐπιέμενος · τίνος γάρ ; (Ibidem, III, 8, 11. 23).

⁹ Ibidem, III, 8, 11. 23-24.

¹⁰ Ibidem, III, 8, 11. 24-25.

L'intelligence n'est pas le principe de toutes choses, parce qu'elle est multiple, et qu'avant le multiple il est nécessaire qu'il y ait l'un ¹. Mais l'âme possède les raisons de toutes les choses et agit selon ces raisons, parce qu'elle-même « *se retourne intérieurement à soi-même* » ². Ainsi, selon le mouvement qu'elle adopte, l'âme est soit une faculté sensible, lorsqu'elle va vers l'extérieur, soit une intuition du Bien, lorsqu'elle plonge dans la profondeur de soi-même, vers l'intelligence, et se retrouve elle-même ³. C'est par ce deuxième mouvement de conversion que l'âme accède à une vie « *qui n'est à la recherche de rien, pas même d'elle-même* » ⁴, parce qu'elle tient l'essence éternelle et en soi infinie, en saisissant le principe « *qui ne manque de rien mais excelle dans une vie d'extrême pureté, pleine d'elle-même, fixée en elle-même et rassasiée d'elle-même* » ⁵. Tout ajout de quelque chose d'autre (ἄλλο τι) ne pourrait qu'amoindrir cette plénitude, en apportant de l'indigence à ce qui ne manque de rien ⁶. Tout autre chose ne peut être qu'un non-être, puisque la plénitude est satiété. Être soi-même en vérité implique l'abandon des choses qui rabaisent, diminuent et éloignent de l'essence de l'être ⁷. En revanche, demeurer présent en soi-même, c'est retrouver la présence de l'être qui est partout ⁸ : « *Telle est en effet la norme reçue : être présent à ce qui est présent, être absent à ce qui est hors de soi* (τῷ αὐτοῦ ἐκστάντι) » ⁹. Dans la mesure où l'on s'unit à une présence à laquelle on ne peut se soustraire, on rejoint l'essence qui ne fait défaut à aucun être du moment qu'il existe ¹⁰. La conscience universelle de la présence de l'être, qui est présent partout sans être en nul endroit en particulier, offre l'intuition de l'essence propre à chaque être et conduit à l'unité de la conscience de l'être ¹¹. La faute qui consiste à désertir la présence divine qui habite en notre âme nous incombe donc entièrement, puisque rien ne nous empêche de la retrouver ¹².

¹ Porphyre, *Sentenze*, XL. 1-2, p. 116 Della Rosa. Elle est multiple à raison des pensées qu'elle contient et qui ne sont pas différentes d'elle. L'intelligence est donc elle-même multiple (Ibidem, XL. 2-5).

² Ibidem, XLII. 1-3, p. 124 Della Rosa.

³ Ibidem, XLII. 3-6.

⁴ Ibidem, XXXVIII. 5-6, p. 96.

⁵ Ibidem, XXXVIII. 1-5. « *Ainsi, ou bien tu es capable de te mouvoir en harmonie avec elle, de l'assimiler à la totalité de l'être, de ne chercher plus rien, ou bien tu en chercheras et tu l'écarteras dans la vision de cette autre chose. Si tu ne cherches [plus] rien, si tu demeures en toi-même et dans ton essence, tu te seras fait semblable au tout* (τῷ παντὶ ὁμοιωθήσῃς) *et tu ne seras pas resté empêtré dans l'une des choses qui en dérivent* » (Ibidem, XXXVIII. 15-19).

⁶ Ibidem, XXXVIII. 21-26, p. 98.

⁷ Ibidem, XXXVIII. 26-32.

⁸ Ibidem, XXXVIII. 32-33. « *Si l'être nous est présent, est absent le non-être, et s'il n'est pas présent parce que nous sommes occupés à d'autres choses, il n'arrive pas qu'il vienne pour qu'il soit présent [malgré tout] : c'est nous qui sommes partis, lorsqu'il n'est pas présent. Rien d'étonnant à cela ! Toi-même, présent, tu ne lui es pas absent, mais tu n'es pas présent à toi, et, bien qu'[en apparence] présent, tu es présent-absent lorsque tu regardes les autres choses et ne te soucies pas de regarder en toi-même. Ainsi tu es [à la fois] présent et non présent à toi-même, et pour cette raison tu l'ignores et cherches toutes les choses lointaines plutôt que de te chercher toi-même, qui l'es présent par nature : pourquoi l'étonnes-tu si le non-présent à loin de toi, toi qui l'en es éloigné l'éloignant de toi ?* » (Ibidem, XXXVIII. 34-44, p. 98-100).

⁹ Ibidem, XXXVIII. 33-34, p. 98. « *Mais ceux qui déchoient de leur propre être vers les autres choses, sont absents à eux-mêmes et l'être leur est absent tout autant* » (Ibidem, XXXVIII. 55-57, p. 100).

¹⁰ Ibidem, XXXVIII. 44-48, p. 100.

¹¹ Ibidem, XXXVIII. 48-55.

¹² « *S'il était dans notre nature de demeurer d'une manière stable dans la même essence, de nous enrichir de nous-mêmes, de ne pas descendre dans ce que nous ne sommes pas, de ne pas nous appauvrir de nous-mêmes, de ne pas retomber dans la pauvreté en la présence de l'abondance, c'est nous qui ne sommes pas séparés de l'être par le lieu ou par l'essence, ni coupé de lui par quelque autre chose ; nous nous en séparons, parce que nous voulons le non-être, et expions la faute de l'éloignement de l'être avec l'éloignement de nous-mêmes et avec l'ignorance, jusqu'à ce que, à nouveau, grâce à l'amour pour nous-mêmes, nous nous retrouvons nous-mêmes et nous réunissons au divin* » (Ibidem, XXXVIII. 58-67).

La conversion accomplit ce mouvement de retour à la plénitude de l'âme, avant qu'elle n'ait désertée son essence primordiale. Dans un sens métaphorique, la perte de cette plénitude équivaut à un exil ou à la perte de la liberté :

« C'est donc à juste titre qu'il a été dit que l'homme qui déserte les dieux se trouve nécessairement enchaîné dans une sorte de geôle et s'efforce de se défaire des liens, comme quelqu'un qui, rebelle aux choses d'ici-bas, et en même temps ayant quitté la condition de l'être divin, est, comme le dit Empédocle, « exilé des dieux et errant ». C'est parce que toute existence mesquine est remplie d'esclavage et d'impiété, et pour cette raison encore est privée de divinité et de justice, pour autant qu'un souffle vital rempli d'impiété, et par-là même d'injustice, prend forme ainsi »¹.

Nous ne nous sommes pas éloignés de notre sujet par ces considérations, parce que la conversion rétablit l'âme dans l'état qui était le sien avant de s'égarer dans le devenir et de tomber dans le piège de l'injustice. À défaut d'avoir devant soi l'idée du Bien qui illumine l'intelligence lorsque celle-ci en est éclairée, l'âme est toujours susceptible de se laisser envahir par le souffle de l'impiété dont parle ici Porphyre. C'est parce que l'injustice ne concerne pas seulement autrui lorsqu'elle est commise, mais elle contribue tout autant à éloigner l'homme de lui-même, en trahissant l'essence qu'il tient du Bien à travers l'intelligence qui l'habite. Succomber à l'injustice, autrement dit, revient tout simplement à désertier les dieux et à s'apprêter à subir le châtement mérité d'une telle impiété. Si « *la justice se trouve dans l'agir qui correspond à ce qu'on est* » et « *dans la distribution de ce qui est dû à chacun de ceux avec qui nous vivons* »², elle n'en est pas moins un vœu d'allégeance à l'égard du Bien et des dieux qui en forment l'hypostase unifiante et bienfaisante, selon Proclus³. Or, tout corps est divinisé par la médiation d'une âme divine, toute âme par la médiation d'un esprit divin et tout esprit par la participation à une hénade divine⁴. En l'absence de la vision du Bien, l'âme risque de perdre non seulement tout contact qui la relie au divin, mais se perdre elle-même tout entière, parce qu'en perdant l'intelligence qui la relie au Bien, elle perd tout autant son unité et son principe. L'égarement dont parle Porphyre est donc à la lettre une dispersion et un exil complet loin de tout ce qui peut l'assurer de la présence du bien en elle. « *Tous les êtres inférieurs se soustraient à la présence des dieux. Même si le sujet est capable d'y avoir part, tout ce qui est étranger à la lumière divine s'écarte de celle-ci, alors que tous les êtres sont illuminés ensemble par les dieux* »⁵. Par la malveillance et la complaisance dans le mal, l'âme scelle donc non seulement le reniement du divin, mais également sa propre perte par la corruption du cœur qui s'ensuit inmanquablement⁶. Lorsque l'âme se vide de la partie divine qu'elle recèle, elle trahit sa propre essence et son être :

¹ Ibidem, XXXVIII. 67-74, p. 100-102.

² Ibidem, XXXVIII. 75-78, p. 101.

³ En effet, si « *le tout premier dieu est le bien pur et simple et l'un pur et simple, (...) chacun des dieux qui viennent après le premier est une certaine bonté et une certaine unité* » (Proclus, *Éléments de théologie*, § 133, p. 118. 8-11 Dodds).

⁴ « *Ainsi l'hénade d'elle-même est dieu, l'esprit est tout à fait divin (θειότατον), l'âme est divine (θεία), le corps assimilé à la divinité (θεοειδές)* » (Ibidem, § 129, p. 114. 12-15).

⁵ Ibidem, § 143, p. 126. 8-11.

⁶ « *Quand donc tu vois quelqu'un se plaire au mal et l'accomplir, reconnais qu'il a renié Dieu en son cœur et qu'il est le séjour du mauvais démon* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 21, p. 118. 14-17).

« Ceux (...) qui ne croient ni en l'existence des dieux ni en une providence divine qui régit l'univers ont pour juste châtement de ne pouvoir ni se persuader eux-mêmes ni se laisser persuader par d'autres et qu'il y a des dieux et que ce n'est point un mouvement aveugle qui régit toutes choses. Ils se sont jetés dans un danger indicible en s'attachant à une impulsion aveugle et sujette à broncher dans les accidents de la vie ; ils font tout ce que la religion interdit, cherchant à détruire la notion de Dieu. À ceux-là, en raison de leur ignorance et de leur incrédulité les dieux échappent ; mais ils ne peuvent, aux dieux mêmes et à la Justice leur compagne, ni échapper ni rester cachés ; et pour avoir choisi une vie malheureuse et errante, eux qui ignorent les dieux sont connus des dieux et de la Justice qui vient des dieux »¹.

Porphyre s'explique ailleurs sur ce lien nécessaire entre l'ignorance du règne divin et le malheur qui s'abat sur ceux qui désertent l'idée de la justice. Cela tient au caractère non-substantiel de l'homme. En l'absence de l'âme, l'homme ne peut agir sans se ruiner soi-même², puisque n'étant pas en soi par essence, lorsqu'il se tourne vers soi-même pour se connaître sans faire intervenir son essence, donc son âme, il ne peut faire autrement que se corrompre, parce qu'il se sépare de son propre être³. C'est exactement comme un corps qui abandonnerait l'âme qui l'anime pour ne laisser subsister en lui que les facultés végétative et sensitive. Étant dès lors déserté de son principe vivant et dépossédé de la conscience de lui-même, il ne pourrait que s'acheminer vers une corruption inéluctable à plus ou moins longue échéance. En revanche, « l'intelligence, surtout quand elle se sépare du corps, pense, se tourne vers elle-même sans se corrompre »⁴. Cela s'explique par le fait que l'âme n'a rien à craindre en s'élevant vers l'intelligence, tandis que le corps a tout à craindre à s'écarter de l'âme, étant lui-même dépendant d'elle, puisque c'est l'âme qui lui insuffle la vie. En s'esquivant à l'âme, le corps s'égaré dans la région la plus obscure de l'être, puisqu'il s'éloigne de son principe vital. De même, en échappant à l'ordre divin, l'âme se vide d'elle-même et se renie, puisqu'elle se laisse entraîner par ce qui lui est inférieur, alors que la conversion vers soi-même, puis vers un principe supérieur, l'élève vers un ordre plus divin⁵. Il en va donc du salut de l'âme de s'attacher à ce qui l'éclaire et l'élève dans l'échelle ontologique, c'est-à-dire d'abord l'intelligence, qui la conduit à voir le Bien, puis au Bien même grâce auquel elle accède à l'accomplissement de sa nature propre et à la plénitude. L'âme étant le seul élément divin en l'homme ou ayant la plus grande parenté avec lui⁶, s'en soucier revient à s'assurer de la valeur des actes accomplis et de leur conformité à ce qu'il y a de meilleur et de plus profitable pour elle. En évitant ainsi de se laisser déchoir dans le non-être par le complicité avec ce qui l'éloigne de son principe, l'âme se sauve elle-même puisqu'elle accueille en elle ce qu'elle a en propre, contrairement aux penchants du corps qui l'inclinent vers ce qui lui est étranger⁷.

¹ Ibidem, 22, p. 118. 26 - 119. 10.

² Porphyre, *Sentenze*, XLI. 5-10, p. 122 Della Rosa.

³ Ibidem, XLI. 1-5.

⁴ Ibidem, XLI. 12-14.

⁵ Proclus, *Éléments de théologie*, § 158, p. 138. 22-29 Dodds.

⁶ Platon, *Lois*, V, 726 a - 728 c 8 ; 726 a 2-3 ; XII, 959 a-c ; *République*, V, 469 d ; *Phédon*, 115 c-d ; *Alcibiade I*, 130 c ; Plotin, *Ennéade IV*, 2, 1. 4-7 ; Jamblique, *Protreptique*, 8, p. 78.12-15.

⁷ Porphyre, *Ad Marcellam*, 20, p. 117. 20 - 118. 4. « Si [l'âme] loge des dieux, elle pratiquera le bien par ses discours et par ses œuvres ; a-t-elle accueilli le mauvais hôte, elle fait tout avec perversité » (Ibidem, 21, p. 118. 11-14).

Si l'on considère la définition du Bien donnée par Plotin, le Bien pris absolument est « *la chose à laquelle tout est suspendu, mais qui n'est suspendue à rien* », « *la réalité à laquelle tout aspire* », l'objet de tout désir mais qui ne désire rien lui-même, le Souverain Bien, à la fois le meilleur des êtres et au-delà des êtres, le principe et la source des actes conformes à la nature qui donne aux choses la forme du bien, grâce à qui les autres êtres ont leur part de bien, et qui pourtant n'agit pas, ne pense pas, reste immobile, n'ayant aucun besoin, étant lui-même le seul Bien parfait ¹. Compte tenu de ce statut éminent, la conversion de l'âme revient à se tourner vers lui comme les points d'un cercle se tournent vers le centre d'où partent ses rayons ou encore comme les rayons lumineux du soleil ². Si la lumière du Bien est présente dans tous les points de son rayonnement, bien qu'à différents degrés, selon la proximité de la source de lumière ³, la conversion se fera de la circonférence au centre. Si la vertu purifie notre cœur (θυμὸν καθάρει), y compris nos désirs, nos peines et nos passions ⁴, c'est dans la mesure où l'âme se recueille en elle-même avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct ⁵ et donc rejoint son centre immobile en faisant retour au foyer de la lumière du Bien. C'est ce qui explique le degré de détachement et de sérénité qu'elle atteint, puisqu'elle partage un statut similaire à celui qui revient au Bien ⁶. Au voisinage de l'intelligence, l'âme devient non seulement raisonnable, mais surmonte le conflit qui déchire d'ordinaire ses diverses parties : « *il suffit que la raison soit là (ἀρκεῖ γὰρ παρῶν ὁ λόγος)* » ⁷. Et c'est, encore là, le résultat de la conversion de pacifier l'âme au point de la guérir du déchirement auquel elle se trouve confrontée tant qu'elle ne s'est pas retournée sur elle-même pour apercevoir l'intelligence et se laisser éclairer par le Bien. Mais si la vertu purifie notre cœur ⁸, ce n'est pas sans difficulté qu'on peut demander à l'âme de se séparer du corps (τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος), comme Plotin entend le faire par le recueillement de l'âme en elle-même ⁹. Si le Bien n'est visible qu'à l'âme et si pour apercevoir le Bien il faut que l'âme se recueille en elle-même, le corps lui-même ne disparaît pas lors d'une telle vision. Pour comprendre l'exigence et le sens d'une telle séparation, il faut descendre au lieu où se situe le conflit entre l'aspiration de l'âme à l'émancipation et le corps qui loge en lui tout ce qui rend insurmontable l'opacité de l'âme au Bien ¹⁰.

¹ *Ennéade* I, 7, 1. 5-22.

² *Ibidem*, I, 7, 1. 23-28. Cf. *ibidem*, IV, 1, 1. 15-17. Cf. Hadot, (4), p. 22.

³ « *Le soleil en est une image : il est comme le centre pour la lumière qui se rattache à lui ; aussi est-elle partout avec lui (πανταχοῦ γούν μετ' αὐτοῦ)* » (Plotin, *Ennéade* I, 7, 1. 24-27).

⁴ *Ibidem*, I, 2, 5. 2-4.

⁵ *Ibidem*, I, 2, 5. 5-6.

⁶ « *Elle est tout à fait impassible (ἀπαθῶς) ; elle ne sent plus que les plaisirs indispensables ; elle n'évite et ne guérit les peines qu'autant qu'il est nécessaire pour ne pas en être importunée ; elle ne sent plus les souffrances, ou bien, si cela ne lui est pas possible, elle les supporte sans aigreur (πρᾶως φέρουσαν) et les amoindrit en ne les partageant pas ; autant qu'elle le peut, elle supprime les sentiments violents ; si elle ne le peut pas, elle ne permet pas à la colère de la gagner, mais laisse au corps l'agitation involontaire, qui devient rare et va s'affaiblissant ; elle est sans aucune crainte (ἀπροσφρετον) (car elle-même ne sent pas la crainte, bien qu'il ait encore parfois une impulsion involontaire) ; elle est donc sans crainte, sauf dans le cas où la crainte sert à l'avertir d'un danger. Elle ne désire évidemment rien de honteux ; elle désire le boire et le manger pour satisfaire les besoins du corps, et non pour elle-même (οὐκ αὐτῇ ἕξει) ; elle ne recherche pas les plaisirs de l'amour, ou du moins, elle recherche seulement ceux qu'exige la nature et qui la laissent maîtresse d'elle-même* » (*Ibidem*, I, 2, 5. 6-21).

⁷ *Ibidem*, I, 2, 5. 21-28.

⁸ *Ibidem*, I, 2, 5. 2-4.

⁹ *Ibidem*, I, 2, 5. 4-6.

¹⁰ *Ibidem*, V, 5, 11. 10-22.

Qu'il s'agisse de « *mauvais démons* »¹ ou de l'influence néfaste de ce qui ne lui appartient pas, les souillures des passions contaminent inévitablement l'âme au point de le rendre inapte à refléter le divin, en l'entraînant loin de lui². C'est pourquoi le détachement du corps, qui rapproche l'âme d'une mesure divine, est affirmé à maintes reprises comme étant une condition de l'accès de l'âme à cette mesure³. La conversion comporte donc un autre aspect, en plus du recueillement de l'âme en elle-même. Elle engage sur le sentier ardu de la vertu, qui est aussi la route la plus longue qu'on puisse emprunter pour arriver au but⁴. Il n'est donc pas fortuit que Porphyre évoque de manière métaphorique les montagnes escarpées qui se profilent à l'horizon de celui qui aspire au Bien⁵. Mais c'est une leçon qui remonte à Platon, qui la donne à plusieurs reprises, de considérer l'effort ardu comme proportionnel à la valeur de l'objet convoité : *χαλεπὰ τὰ καλὰ*⁶. On ne peut s'épargner la peine lorsqu'on souhaite accéder aux belles choses : « *pour qui s'attaque à ce qui est beau, il est beau aussi de subir les conséquences qu'on peut avoir à subir* »⁷. Il faut donc s'attendre à un certain degré d'aversion lorsqu'on s'engage à surmonter ce qui fait obstacle à l'accès au Bien⁸. Comme la remontée vers le Bien exige que l'on quitte d'abord les ténèbres de la dispersion et la confusion du monde sensible, pour ensuite se convertir vers la clarté intelligible⁹, on ne peut faire un détour qui puisse nous conduire d'un coup à cette clarté sans percer l'obscurité des ténèbres. Il faut donc prendre la « *route la plus longue* » (*μακροτέρα ὁδός*)¹⁰ afin d'y parvenir. Qu'on interprète cette longue route par l'éducation proprement philosophique¹¹ ou en termes d'une initiation religieuse, le sens de l'effort est le même. L'ascèse du corps s'accompagne d'une épreuve qui ne consiste pas à passer par-dessus les obstacles, mais à les affronter et à décider, chemin faisant, si l'objet convoité vaut une telle peine et un tel effort :

¹ Porphyre, *Ad Marcellam*, 11, p. 112. 8-10 ; 16, p. 115. 12-13. « *Car l'âme, tu l'as appris, est le domicile ou de dieux ou de démons* » (Ibidem, 21, p. 118. 10-11). « *Les hommes souffrent des maux qu'ils choisissent eux-mêmes, les malheureux !* » (Jamblique, *Protrepique*, 3, p. 45. 6-7). Cf. Ibidem, 3, p. 45. 23.

² Porphyre, *Ad Marcellam*, 13, p. 113. 18-23. « *Aussi l'âme perverse fuit-elle Dieu, elle se refuse à admettre une providence divine, et déserte absolument une loi divine qui châtie toute vilenie* » (Ibidem, 16, p. 115. 13-15).

³ « *Autant on s'est tourné vers le mortel, autant on ôte à son esprit toute proportion avec la grandeur de l'indestructibilité ; mais autant on se dégage de l'attrance du corps, autant on s'approche de la mesure divine* » (Ibidem, 32, p. 125. 2-6).

⁴ Platon, *République*, IV, 435 d 4, VI, 504 b 3 ; *Phèdre*, 274 a 2-4. Cf. Hésiode, *Travaux*, 290-291.

⁵ Porphyre, *Ad Marcellam*, 6, p. 108. 12-13. « *It is characteristic of the mysticism of Plotinus that there is no short cut, no way in which the isolated individual soul can jump straight into the divine embrace* » (Armstrong, (3), p. 196). Cf. Platon, *République*, VII, 515 e 4 - 516 a 3.

⁶ Platon, *République*, IV, 435 c 8. Aussi : *τὰ καλὰ τῶ ὄντι χαλεπὰ* (Ibidem, 497 d 9), *χαλεπὰ τὰ καλὰ ἐστίν* (*Cratyle*, 384 b 1). Nous ne pouvons résister ici à faire un renvoi à Spinoza, puisque c'est précisément sur cette idée que l'*Éthique* s'achève, et qui en dit long sur la valeur d'une telle idée pour l'un des esprits les plus éminents de la modernité philosophique. Non qu'il s'agisse de la conclusion d'un système élaboré du début à la fin *more geometrico*, sur le modèle des *Éléments de théologie* de Proclus, mais parce que cette fin nous paraît emblématique de l'importance de la conversion dans tout cheminement philosophique, ancien ou moderne. Manquer de comprendre la valeur de l'effort en vue de l'obtention des meilleures choses qui soient données à l'homme de connaître, revient tout simplement à manquer la valeur même qui fait que ces choses sont les meilleures, c'est-à-dire manquer précisément l'essentiel de la valeur morale de toute existence. Cf. Spinoza, *Éthique*, V, Proposition XLII, Scolie, Pléiade p. 596.

⁷ Platon, *Phèdre*, 274 a 8 - b 1.

⁸ Porphyre, *Ad Marcellam*, 6, p. 108. 16-18. Cf. Platon, *République*, VII, 515 c 3 - 516 a 3.

⁹ Porphyre, *Ad Marcellam*, 10, p. 111. 10-22.

¹⁰ Platon, *République*, IV, 435 d 4, VI, 504 b 3.

¹¹ « *There is no mysticism and no obscurity. The longer way is the higher education, which will enable the philosopher not only like ordinary citizens to do the right from habit and training, but to understand the reasons for it* » (Shorey, Note c à l'édition Loeb Classical Library de Platon, *The Republic*, VI, 504 b 3 ; II, p. 82).

« Voilà aussi pourquoi les sages ont estimé la peine plus favorable à la vertu que l'agrément ; d'après eux, pour l'homme comme pour la femme, mieux vaut souffrir que laisser son âme gonfler et s'amollir par le plaisir. Car toute conquête d'un bien doit être précédée de peine, et il doit peiner, celui qui prétend à la vertu. Tu l'entends dire : Héraclès, les Dioscures, Asclépios, tous les autres enfants des dieux, à travers combien de travaux, avec quelle constance ils ont accompli le bienheureux voyage vers les dieux ! Car ce n'est pas aux hommes qui ont vécu dans le plaisir qu'est réservée l'ascension vers Dieu ; c'est à ceux qui ont appris à supporter généreusement les pires vicissitudes »¹.

Le fait est que les désirs qui asservissent l'âme aux caprices du corps ne bénéficient guère de la moindre indulgence de la part de l'école. Si la position de Plotin reste plutôt modérée, sur ce point comme sur bien d'autres, Porphyre et Jamblique fulminent presque à ce sujet². Ils rejoignent même, par delà Plotin, la sévérité du Platon vieillissant³, puisqu'il y a un enchaînement vicieux entre l'amour des plaisirs, celui du corps, de l'argent, de l'injustice et de l'impiété qui ferait répudier le corps et les plaisirs à raison des fautes qu'ils nous poussent à commettre pour les satisfaire⁴. L'anathème de Porphyre à ce sujet est même digne des imprécations les plus véhémentes de quelques passages des *Lois* de Platon, suivant la même logique selon laquelle l'asservissement aux passions serait le premier et le plus insidieux responsable du comportement de l'homme injuste⁵. Cela explique la sévérité avec laquelle ce catalyseur d'injustice qu'est la tyrannie des passions est jugé en l'occurrence, non parce que le corps et les passions seraient mauvais en eux-mêmes⁶, mais parce qu'ils conduisent les hommes à commettre l'injustice⁷.

¹ Porphyre, *Ad Marcellam*, 7, p. 109. 4-15. Cf. ibidem, 12, p. 112. 18-20.

² « *Ta dérélition ne diffère en rien de celle du Philoctète de la tragédie, 'affligé d'un ulcère', sauf que sa blessure lui venait d'une hydre maudite, la tienne de ce que tu as reconnu combien profonde et grave était pour nous la chute de l'âme dans le devenir* » (Ibidem, 5, p. 107.4-7). « *C'est ce que proclament de la part du dieu les anciens quand ils affirment que l'âme subit sa peine et que nous vivons pour expier certains crimes majeurs. Car l'union de l'âme avec le corps ressemble à quelque chose de ce genre : c'est ainsi, dit-on, que les Tyrrhéniens savent torturer leurs prisonniers ; ils les lient vivants à des cadavres, face contre face, les ajustant membre à membre ; de même l'âme paraît avoir été distendue et collée à tous les organes sensibles du corps* » (Jamblique, *Protreptique*, 8, p. 78.2-11).

³ « *Pour savoir ce qu'est [l'âme] en son fond véritable, il faut la considérer, non pas comme nous le faisons à présent, dans l'état de dégradation où l'a mise son union avec le corps et d'autres misères (ὕπό τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν) ; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est, quand elle est pure* » (Platon, *République*, X, 611 b 10 - c 5). Cf. *Lois*, VIII, 838 d 2-5, 839 a 6 - 841 b 2.

⁴ Porphyre, *Ad Marcellam*, 14, p. 114. 3-8.

⁵ Or, cette injustice relève directement de chaque homme : « *c'est de soi-même qu'on se rend impie et odieux à la divinité, (...) de sa propre initiative, par ses fautes* » (Ibidem, 17, p. 116. 7-10). Ce qui explique l'inadvertance des manifestations pseudo-religieuses des hommes souillés par le vice ou déraisonnables : « *les sacrifices des fous ne sont que pâture du feu, leurs offrandes fournissent aux pilleurs de temples les moyens de leurs excès* » (Ibidem, 19, p. 117. 12-14).

⁶ Porphyre lui-même revient, en effet, à une position beaucoup plus pondérée à cet égard, relativisant la responsabilité du corps dans l'intempérance et adoptant une perspective nettement stoïcienne : « *N'accusons pas non plus la chair d'être cause des plus grands maux et ne tournons pas notre humeur contre les choses ; cherchons-en plutôt la cause dans notre âme et arrachons tout vain appétit, toute vaine espérance de l'éphémère pour devenir entièrement maîtres de nous-mêmes* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 29, p. 123. 1-6). Cf. Platon, *Phédon*, 79 d.

⁷ « *L'injuste, lui, est impie envers Dieu et ses pères, inique envers les autres hommes. Par suite, sacrifierait-il des hécatombes, ornerait-il les temples de milliers d'offrandes, c'est un impie, un athée, d'intention un sacrilège. Aussi faut-il éviter tout voluptueux comme athée et scélérat* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 14, p. 114. 7-12). « *S'ils pensent honorer les dieux et être persuadés que les dieux existent tout en négligeant la vertu et la sagesse, ils ont renié les dieux et leur font injure* » (Ibidem, 23, p. 119. 10-12). Cf. ibidem, 35, p. 127. 4-5.

Jamblique explique ce penchant à l'injustice par la dualité de la nature humaine qui loge en elle dès sa naissance un animal étranger, une « *affligeante discourde innée* » qui travaille à nous nuire à notre insu ¹. C'est en fuyant ce « *monstre polycéphale* » que se réalise la conversion vers la vie absolument parfaite, primordiale et bienfaisante ². La difficulté consiste toutefois dans le fait que cet animal étranger accompagne la vie supérieure de l'intelligence, qu'il nous est congénital et qu'à défaut de le réduire et de fuir sa compagnie, nous risquons de nous laisser ravager par sa violence et entraîner à la perdition ³. Il y a un contraste marqué entre la cause de la perdition et notre chance de salut, entre ce qui nous perd et ce qui nous sauve ⁴, entre le corps et l'âme ⁵. Ce contraste reçoit un relief particulier du moment que Dieu reste invisible au corps autant qu'à une âme enténébrée ⁶ et que l'attachement aux désirs corporels est proportionnel à l'ignorance dans laquelle l'âme demeure à l'égard de Dieu ⁷. Même l'oubli de Dieu est fâcheux, puisqu'il laisse la place vacante dans l'âme pour l'intrusion de ce qui n'est pas lui, donc pour le contraire de la « *lumière de la vérité* » ⁸. L'attitude de Jamblique implique un affranchissement graduel du monde sensible à travers la *catharsis* où la conversion de l'âme s'accomplit par un dévoilement illuminatoire qui prépare l'ascension vers l'union avec le principe divin ⁹. L'« *ascension vers les dieux* » est donc conditionnée par cette conversion, selon un échelonnement qui va de la cessation du malheur jusqu'à la béatitude :

« *Là-dessus, nous verrons d'abord cesser les maux qui nous sont connaturels dès la naissance ; ensuite nous viendra une vraie connaissance de la vie divine et bienheureuse, de sa grandeur et de sa qualité ; en nous élevant vers elle, nous contemplerons la race originelle et divine des hommes ; et installés parmi celle-ci nous entrerons en possession de notre fin, la vie de béatitude proposée par les dieux aux hommes* » ¹⁰.

Le rôle de la conversion est de réaliser cet éveil de l'âme à une forme de vie supérieure. Mais s'agit-il encore d'une visée purement rationaliste ? Si l'effort de l'homme vise, comme l'affirme Plotin, « *non pas à ne pas faillir, mais à être dieu* » ¹¹, ce n'est déjà plus d'une simple exigence morale qu'il est question. Pourtant, ce n'est que la formulation qui prête au malentendu, parce que c'est par la même vertu que l'homme cesse d'être harcelé par les mouvements involontaires et devient un dieu (θεὸς μόνον) ¹². L'homme reste double tant qu'il garde en lui un être différent de lui, comme c'est le

¹ Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 46. 12-17.

² Ibidem, 3, p. 46. 17 - 47. 3.

³ Ibidem, 3, p. 46. 21-24. Cf. Plotin, *Ennéade* III, 3, 2. 16-21.

⁴ L'âme est, en effet, « *ce qui nous sauve et ce qui est sauvé* » : τὸ σῶζον καὶ τὸ σῶζόμενον (Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 24-25, p. 111. 3-4).

⁵ Ibidem, 9, p. 111. 2-4.

⁶ Ibidem, 13, p. 113. 7-9. Cf. ibidem, 35, p. 127. 1-2.

⁷ Ibidem, 13, p. 113. 13-15.

⁸ Ibidem, 21, p. 118. 9-10 ; 20, p. 118. 6-8 ; 23, p. 119. 22-23. Cf. Plotin, *Ennéade* V, 1, 1.

⁹ ἔνωσις πρὸς τὴν θεῖαν ἀρχὴν (Jamblique, *De Mysterioris*, I, 12, 41.18 - 42.2, p. 62 Des Places).

¹⁰ Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 47. 21-28.

¹¹ ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι (*Ennéade* I, 2, 6. 2-3).

¹² Ibidem, I, 2, 6. 6-7.

cas de la vertu tant que celle-ci le dissocie de la visée ultime qui est la sienne, c'est-à-dire le Bien ¹. Mais lorsque chacune des vertus contemple les êtres que possède l'Intelligence et que l'âme possède par contact (τῆ ἐπαφῆ) ², la divinisation de l'âme s'accomplit par l'arrivée ici-bas (ἐνθάδε) de ce qui réside en haut (ἐκεῖ), c'est-à-dire de l'intelligence ³. Si devenir pure intelligence équivaut à devenir un dieu, la visée mystique ne diffère guère de la visée rationnelle, si ce n'est dans la formulation de l'exigence exprimée. Comme rien n'appartient au Bien en dehors d'une « certaine intuition simple relative à lui-même » ⁴, envisager la finalité de l'âme comme l'intuition du Bien ou comme l'intelligence qui émane du Bien ne modifie pas l'exigence de la conversion. Comme « toute nature est élan vers l'unité, c'est-à-dire vers elle-même », écrit Plotin, « on a raison de prétendre que le bien d'un être est l'entrée en soi-même » ⁵. La souveraine valeur pour un être étant de rejoindre son point de départ en coïncidant avec son origine, la manence de Proclus (μονή) donne ce pouvoir de retrouver dans la fin le point de départ, ce qui n'est pas une régression, mais un affranchissement. Parvenir à coïncider avec la source dont tout jaillit purifie l'âme de sa complicité involontaire avec un monde pour lequel elle éprouve si peu d'affinité comparativement au monde dont elle est issue ⁶. C'est pourquoi la conversion se traduit chez Damascius par le fait de stimuler, à partir de la réalité sensible qui se donne à notre perception dans sa variété plus ou moins confuse, « les gestations indicibles qui sont en nous » (τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδίνας) pour aller vers « l'indicible conscience de cette vérité sublime », c'est-à-dire le principe premier ⁷. Ces gestations impliquent une conversion du regard qui se détourne du monde sensible dans ce qu'il comporte de changeant et d'aléatoire, pour se porter vers l'immuable, en passant de l'obscurité, où l'âme se trouve plongée, à la clarté qui se dégage d'un ordre intrinsèque au monde sensible ⁸. Cela revient à passer d'un moindre niveau d'existence à un autre plus élevé, des choses sans prix vers celles qui en ont davantage, du devenir à l'être et de l'être à l'un ⁹. L'antériorité absolue du Bien justifie l'expression du recueillement dont le silence est l'expression la plus adéquate pour signifier la condition de l'âme qui confine simplement au silence contemplatif ¹⁰. Qu'il s'agisse du silence dont les *Oracles chaldaïques* nous disent que Dieu se nourrit ou de la concentration nécessaire à l'âme pour se retrouver, la conversion résume l'écart par rapport au bruit du monde sensible et la proximité entre l'âme et le Bien ¹¹.

¹ *Ennéade* I, 2, 6. 3-6.

² *Ibidem*, I, 2, 6. 11-13.

³ *Ibidem*, I, 2, 6. 7-10.

⁴ Ἡ οὐδὲν ἄλλο πάρεστιν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸ ἔσται (*Ibidem*, VI, 7, 38. 25-26).

⁵ *Ibidem*, VI, 5, 1. Au contraire, « toute complexité présente un caractère second, dérivé, relatif (...). La complexité est une tendance contrariée à la simplicité » (Trouillard, (4), p. 6).

⁶ Trouillard, (7), p. 238.

⁷ ... εἰς τὴν ἀρρητον συναίσθησιν τῆς ὑπερρφάνου ταύτης ἀληθείας (*De principiis*, p. 6. 13-16 Westerink).

⁸ « [Platon] dit que chacun a en soi le pouvoir, l'œil avec lequel on apprend ; mais que l'âme devrait maintenant être détournée (abgewendet) de ce qui a seulement lieu, de ce qui est un hasard : représentation, sensation due au hasard ; qu'elle devrait être appliquée à ce qui est, à l'étant, jusqu'à être capable de supporter cela et de regarder la clarté, l'éclat de l'étant » (Hegel, *Leçons sur Platon*, p. 87).

⁹ Damascius, *De Principiis*, p. 10. 20-21 Westerink.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11. 15-16, p. 39. 7-8, p. 127. 9-11, p. 128. 17-20 Westerink. Cf. Cumont, p. 357.

¹¹ Jamblique, *Protreptique*, 1, p. 40. 14-18. « De même qu'un homme, dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre, s'écarte des autres sons et prête l'oreille à celui qu'il estime le meilleur lorsque ce son arrive jusqu'à lui, de même il nous faut ici laisser tous les bruits sensibles, (...) et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut » (Plotin, *Ennéade* V, 1, 12. 15-21). Cf. *Oracles chaldaïques*, Fragments 16 & 18, p. 70 ; Plotin, *Ennéade* V, 1, 4.

Résumons ce qui vient d'être élaboré dans cette section du quatrième chapitre. Comme la loi de toute conversion est, selon Proclus, la ressemblance au terme de la conversion ¹, la conversion de l'âme implique une ressemblance par rapport à l'objet de son aspiration. La conversion permet de reconnaître en l'âme ce qui l'apparente au divin, puisque le bien est non seulement près de nous, mais il est connaturel à notre âme et nous est plus que tout apparenté ². Dans la description plotinienne de l'éveil mystique, la conversion s'accomplit par une sortie de l'âme d'un profond sommeil et d'une distanciation par rapport à tout ce qui reste étranger à l'âme, dans l'intimité de soi-même ³. La vision d'une beauté merveilleuse ⁴, qui confirme l'union à l'être divin ⁵, situe l'âme au-dessus des autres êtres intelligibles ⁶ et la fait atteindre le plus haut degré de la vie ⁷. C'est là la fin dernière, la plus précieuse, celle que l'âme s'efforce d'embrasser en elle seule ⁸. Mais pour saisir cette fin, il faut avoir recours à la seule faculté qui peut juger ultimement du bonheur, c'est-à-dire la raison et l'intelligence (λόγος ἢ νοῦς) ⁹. Et comme le bien consiste pour l'intelligence dans une vie plus claire ¹⁰, l'âme retrouve à travers la contemplation cette clarté lorsqu'elle aperçoit la raison (λόγος) qui se manifeste dans la nature derrière les beautés sensibles. Tant que les êtres n'ont pas part à une telle raison, ils demeurent laids ¹¹. Du moment qu'ils sont investis par une raison, ils sont transfigurés et deviennent beaux. La contemplation marque donc un progrès de la nature à l'âme, et de l'âme à l'intelligence ¹², jusqu'à ce qu'elle saisisse dans l'âme une raison plus belle encore, d'où vient celle qui est dans la nature ¹³, et qui n'est autre que l'Intelligence éternelle (ὁ ἀεὶ νοῦς) ¹⁴. Comparativement à cette Intelligence, la nôtre est semblable à celle d'un dormeur par rapport à un homme éveillé ¹⁵. C'est parce que notre intelligence ignore d'ordinaire que c'est l'intérieur qui nous émeut, et cherche à l'extérieur ce qui ne peut se trouver qu'à l'intérieur ¹⁶. En adoptant le mouvement introspectif propice à la découverte de son bien propre, l'âme non seulement tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais, tournée vers elle-même, elle trouve en elle toutes choses ¹⁷. Le Beau étant dans l'intelligible ¹⁸, il faut donc que l'âme se rende elle-même intelligible pour accéder au Bien qui est au-delà du Beau ¹⁹. À ce stade, la conversion ne relève plus de la pensée, mais de la vision que l'âme peut avoir du Bien antérieur à l'intelligence et

¹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 32, p. 36. 3-4 Dodds.

² Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 20-22. Cf. Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 110. 23-25.

³ Plotin, *Ennéade*, IV, 8, 1. 2

⁴ Ibidem, IV, 8, 1. 3.

⁵ Ibidem, IV, 8, 1. 5.

⁶ Ibidem, IV, 8, 1. 5-7.

⁷ Ibidem, IV, 8, 1. 4.

⁸ Ibidem, I, 4, 6. 10-13.

⁹ Ibidem, I, 4, 2. 26.

¹⁰ Ibidem, I, 4, 2. 26-31. Cf. ibidem, III, 8, 8. 17-19.

¹¹ Ibidem, I, 6, 2. 13-15. Cf. Ibidem, I, 6, 2. 27-28.

¹² Ibidem, III, 8, 8. 1-4.

¹³ Ibidem, V, 8, 3. 2-3.

¹⁴ Ibidem, V, 8, 3. 1-10.

¹⁵ Ibidem, III, 8, 4. 24-25.

¹⁶ Ibidem, V, 8, 2. 32-34.

¹⁷ Ibidem, III, 8, 6. 38-40.

¹⁸ Ibidem, I, 6, 9. 43.

¹⁹ Ibidem, I, 6, 9. 37-39.

donc à la pensée. Tandis que l'âme se diversifie pour connaître, il faut qu'elle s'unifie pour appréhender ce Bien, donc qu'elle accomplisse le mouvement contraire à celui par lequel elle appréhende le monde extérieur : il faut qu'elle se simplifie, qu'elle s'arrête et qu'elle ne pense plus ¹. Étant donné que l'être engendré par la nature est un objet de contemplation muette ² et que la nature elle-même est née d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle ³, c'est par une semblable contemplation muette que l'âme peut retrouver le principe de ce qui se manifeste dans la nature. C'est en quoi l'antériorité du Bien justifie l'expression du recueillement dont le silence est l'expression la plus adéquate pour désigner cette « route la plus longue » ⁴ qui, plutôt que de s'éparpiller dans la connaissance des choses extérieures, se concentre en elle-même pour trouver le Bien qui l'anime à son insu. Que les belles choses soient difficiles à acquérir ⁵, cela correspond à l'effort de l'homme qui vise à accéder au divin ⁶ par la seule route qui y mène, la plus longue, donc la plus sûre. Mais que les choses véritablement belles soient aussi difficiles à voir lorsqu'on manque de la faculté requise pour les reconnaître, cela ne fait que confirmer l'exigence de la conversion nécessaire à l'âme pour obtenir « l'indicible conscience du sublime » qui se dérobe aux regards profanes ⁷.

B) RECUEILLEMENT DE L'ÂME : l'accueil du Bien

À considérer ce que Jamblique désigne par la connaturalité de l'âme avec les genres supérieurs, le bien est connaturel à notre âme ⁸. Si l'âme acquiert par la conversion vers l'un absolu plus d'unité qu'elle n'en a autrement, c'est parce qu'elle détient en elle le potentiel d'accroître cette unité à mesure qu'elle augmente sa part de concentration : « L'un qui est en nous (τὸ ἐν ἡμῖν ἔν), ainsi conjecturé, se prête plus facilement à une saisie, étant plus proche et plus apparenté à nous » ⁹. Nous avons, autrement dit, la trace de l'un en nous, mais nous n'y avons accès que de manière intermittente et sporadique ¹⁰. L'introspection non seulement conditionne l'élévation de l'âme à l'intelligence, mais elle ouvre la voie vers le Bien par l'activation de cette parenté latente ¹¹. Trouillard appelle ce mouvement le paradoxe de Proclus, qui consiste à dire qu'« il faut descendre jusqu'au fond de l'abîme pour accéder au sanctuaire » ¹². Nous verrons dans ce qui va suivre que, loin d'être un paradoxe, cette descente demeure la seule voie de l'âme vers la vérité qu'elle recèle.

¹ Bréhier, (3), p. 252.

² Plotin, *Ennéade*, III, 8, 4. 4-5.

³ Ibidem, III, 8, 4. 16.

⁴ Platon, *République*, IV, 435 d 4 ; VI, 504 b 3.

⁵ Ibidem, IV, 435 c 8 ; 497 d 9 ; VII, 517 b 8-10 ; *Cratyle*, 384 b 1.

⁶ Plotin, *Ennéade* I, 2, 6. 2-3.

⁷ Damascius, *De Principiis*, p. 6. 13-16 Westerink. Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 8 - c 4.

⁸ Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 20-22 Des Places. « ...car notre nature a de son fonds la connaissance innée des dieux » (*De Mysteriis*, I, 3, 7. 13-14, p. 41-42 Des Places). Cf. Plotin, *Ennéade* V, 3, 8. 27-28.

⁹ Damascius, *De Principiis*, p. 11. 8-9 Westerink.

¹⁰ Ibidem, p. 11. 11-12. Cf. Proclus, *In Rempublicam*, VI, 1071. 25-27 ; 1072. 8-10 Festugière.

¹¹ « Ce n'est pas du dehors que la purification peut venir à nous, c'est du dedans qu'elle jaillit de l'âme elle-même » (Proclus, *In Alcibiadem*, 280. 3-4 Segond).

¹² Trouillard, (12), p. 138. « Dans le mythe 'initiatique' le chemin du fond de l'abîme conduit au sanctuaire le plus secret » (Ibidem, p. 140 ; cf. Proclus, *In Rempublicam*, I, 80. 11-12 ; 81. 14). Déjà, dans le même sens, les *Oracles chaldaïques*

Dans l'attention portée vers l'intérieur, l'introspection réalise l'approche du principe intérieur à l'âme, en faisant abstraction de tout ce que l'âme n'est pas et de tout ce qui demeure étranger à son principe¹. Ce n'est pas fortuit que cette concentration de l'âme en elle-même exprime le mieux l'attitude du contemplatif qui s'éloigne de la dissipation propre au monde sensible pour accroître la proximité du divin dans l'âme². Le mouvement de retour à l'un s'accomplit ici par voie de concentration intérieure : en mettant en œuvre l'intellection unitaire (ένιαίαν), l'âme se recueille en l'un lui-même, « *les yeux fermés* » (εις τὸ ἕν αὐτὸ μύσασσαν), en se simplifiant et en remontant ainsi jusqu'à l'un³. L'emploi par Plotin du verbe μύειν dans un tel contexte est révélateur, non seulement pour décrire l'attitude typiquement mystique, mais tout autant pour marquer ce qui la différencie du mouvement rationnel de l'intelligence qui se déploie à partir de l'un au niveau de l'être. Que les deux mouvements soient antithétiques, c'est une évidence : l'âme qui se recueille aspire à une unité croissante susceptible de la rendre le plus semblable à l'un, tandis que l'intelligence, au contraire, tout en restant suspendue à cette unité grâce à laquelle elle existe, s'en éloigne pour éclairer l'être. Il s'agit, certes, dans les deux cas, de la même lumière qui illumine l'âme et l'intelligence, mais tandis que le recueillement est élan vers l'identité absolue, l'intelligence est la toute première altérité qui se dégage de l'un et qui rend possible la connaissance rationnelle. Le rapport entre la raison et la mystique se révèle ici sous un jour nouveau. L'intuition mystique étant supérieure de par son objet à la démarche rationnelle, elle est antérieure au raisonnement⁴. Ce que la raison développe à partir de l'intelligence, l'intuition le tient dès le début (ἐξ ἀρχῆς) : le Bien, dont l'intelligence n'est que l'explicitation extrinsèque, caractérise l'âme intrinsèquement, de par sa propension vers lui. Ce que l'intelligence manifeste sous la forme d'une connaissance, l'intuition de l'âme le saisit par un contact direct⁵. Il ne s'agit certes pas d'un antagonisme, puisque le Bien est commun aux deux démarches. Seule l'orientation diffère : tandis que l'intelligence dérive du Bien, l'âme aspire à retrouver ce Bien par-delà l'intelligence qui en est la première hypostase. Il semble donc qu'il y ait une déficience de l'intelligence par rapport au Bien qui conduit l'âme à ne pas se satisfaire de l'intelligence et à vouloir se donner la vision du Bien lui-même. Mais dans quelle mesure cette aspiration diffère-t-elle de la connaissance rationnelle ?

affirmaient que « *le vrai est dans le profond* » : Τὸ δ' ἀτρεχὲς ἐν θαθει ἐστι (Fragment 183, p. 110).

¹ *Ennéade* V, 1, 12. 12-15. « *De même l'intelligence, mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, ne voit plus aucun objet ; mais elle contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même* » (Ibidem, V, 5, 7. 31-35).

² « *De même le centre reste en lui-même, mais chacun des points du cercle le contient en lui, et les rayons rapportent à lui leurs propriétés. C'est par cet élément de nous-mêmes que nous touchons Dieu, que nous sommes avec lui et que nous nous suspendons à lui : et nous nous établissons en lui, dès que nous nous inclinons vers lui* » (Ibidem, V, 1, 11. 10-15).

³ Damascius, *De principiis*, p. 10. 12-14 Westerink. Dans sa note à l'édition du *De Principiis*, Combès reconnaît cette attitude, qui consiste à se tenir les yeux fermés (μύειν), comme étant une « *image fréquente du recueillement mystique chez les néoplatoniciens depuis Plotin* » (*De Principiis*, note 2 (p. 10), p. 138). Cf. Plotin, *Ennéade* I, 6, 8. 25 ; Gandillac, p. 248.

⁴ Jamblique, *De Mysteriis*, I, 3, 7. 14-16, p. 42 Des Places.

⁵ « *À dire vrai, ce n'est pas même une connaissance que le contact avec la divinité (οὐδὲ γνῶσις ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ θεῖον συναφή). Car la connaissance est séparée (de son objet) par une sorte d'altérité (πὼς ἑτερότητι). Or, antérieurement à celle qui connaît un autre comme étant elle-même autre, spontanée est l'étreinte uniforme qui nous a suspendus aux dieux. Il ne faut donc pas accorder que l'on puisse reconnaître ou ne pas reconnaître ce contact, ni se le représenter comme ambigu (il demeure toujours en acte à la manière de l'Un), et il est inutile de l'examiner comme s'il était en notre pouvoir de l'admettre ou de le rejeter ; car nous sommes plutôt enveloppés par la présence divine ; c'est elle qui fait notre plénitude (πληρούμεθα) et nous tenons notre être même de la science des dieux* » (Ibidem, I, 3, 8. 3-13, p. 42 Des Places).

L'intelligence n'a besoin de voir que dans la mesure où elle n'est pas elle-même le Bien ¹. C'est l'intelligence qui a besoin du Bien, non le Bien de l'intelligence ². Celle-ci acquiert forme et achèvement dans la mesure où elle se rend semblable au Bien ³. Mais l'âme vient de l'Intelligence (παρὰ νοῦ ἔστι) et possède la vertu en participant à la raison qui en découle ⁴. Comment, dès lors, pourrait-il y avoir une divergence entre l'aspiration de l'âme et la nature de l'intelligence ? C'est qu'il y a dans l'intelligence une altérité étrangère à l'aspiration de l'âme. Les raisonnements impliquent des éléments séparés et une hétérogénéité dans la connaissance, alors que l'intelligence dont il est ici question révèle une science qui s'exprime à travers des « raisons intérieures à l'âme » (λόγους ἐν ψυχῇ), que l'Intelligence a produites « à l'intérieur de l'âme » ⁵. Il faut donc dès lors entendre par « intelligence » autre chose que la faculté de raisonner et de conclure ⁶. En ce sens, l'âme contient en elle-même ce que l'intelligence développe à l'extérieur par le raisonnement :

« Nous voyons l'Intelligence comme une chose sensible par une perception immédiate (τῷ ἀντιληπτὸν), nous voyons qu'elle domine l'âme et qu'elle en est le père puisqu'elle est le monde intelligible ; et il faut dire que, dans le calme et l'immobilité, elle contient tout en elle-même (πάντα ἔχοντα ἐν αὐτῷ) et qu'elle est toutes choses, multiplicité indivise et pourtant distincte ; la distinction n'y est pas celle des paroles qui sont pensées une à une ; et pourtant il n'y a pas de confusion entre ses parties ; chacune ressort séparée des autres ». ⁷

Que l'Intelligence soit supérieure à l'âme n'implique pas qu'elle soit le principe recherché par l'âme, puisqu'elle n'est ni une ni simple ⁸. Si l'intelligence l'était, l'aspiration mystique se confondrait avec l'aspiration de l'âme à l'intelligence. L'un, en revanche, est antérieur à celui des êtres qui a la valeur la plus haute, donc à l'Intelligence ⁹. Sans être l'un, celle-ci lui est néanmoins semblable par l'unité qu'elle possède (ἐνοειδοῦς), par son voisinage à lui et parce qu'elle « ne se disperse pas, et elle reste véritablement avec elle-même » ¹⁰. Or, c'est « en restant en lui-même » (μένουσαν ἐν ἑαυτῇ) que l'un amène l'Intelligence à l'être et qu'il est source des biens les plus grands ¹¹. L'appellation par laquelle on le désigne est censée conduire à cette notion indivisible qui unifie notre âme ¹² : saisir l'unité absolue amène à s'apercevoir du fait que la meilleure nature qui nous soit permis de connaître est la source des biens les plus grands, à commencer par l'intelligence, alors qu'elle reste en elle-même, ne se disperse pas et demeure étrangère à toute multiplicité et à toute division ¹³.

¹ Ennéade III, 8, 11. 7-8. « Les autres choses n'agissent que pour le Bien ou à cause du Bien » (Ibidem, III, 8, 11. 8-9).

² Ibidem, III, 8, 11. 12-15. Cf. ibidem, V, 5, 12. 30-33.

³ Ibidem, III, 8, 11. 15-18. « Telle est la trace du Bien qu'on voit en l'intelligence, tel il convient de recevoir le modèle ; l'on a la notion du Bien véritable d'après la trace du Bien, qui vient s'imprimer sur l'intelligence. Le Bien a donné à l'intelligence qui voit une trace de lui-même » (Ibidem, III, 8, 11. 18-22).

⁴ Ibidem, VI, 9, 5. 5-7.

⁵ Ibidem, VI, 9, 5. 9-12.

⁶ μετὰ δὲ ταῦτα νοῦν λαβεῖν ἕτερον τοῦ λογιζομένου καὶ λογιστικοῦ καλουμένου (Ibidem, VI, 9, 5. 7-9).

⁷ Ibidem, VI, 9, 5. 12-18.

⁸ οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἐν μηδὲ ἀπλοῦν (Ibidem, VI, 9, 5. 22-24).

⁹ Ibidem, VI, 9, 5. 24-25. « La merveille (θαῦμα) qui est avant elle, c'est l'UN » (Ibidem, VI, 9, 5. 29-30).

¹⁰ Ibidem, VI, 9, 5. 26-28.

¹¹ Ibidem, VI, 9, 5. 35-37.

¹² Ibidem, VI, 9, 5. 38-41.

¹³ Ibidem, VI, 9, 5. 44-46.

Comme l'intelligence est par définition une unité multiple, l'âme qui veut voir par elle-même (καθ'ἑαυτήν) en s'unissant à son objet, ne tient pas ce qu'elle cherche tant qu'elle reste différente de l'objet de sa pensée ¹. La recherche philosophique conduit, dans un premier temps, des objets sensibles aux premiers objets, et ramène l'être à l'unité ². L'âme devient par là intelligence ³. Mais, en remontant au principe intérieur à soi-même ⁴, c'est bien à la vision de l'un qu'elle s'éveille (θεᾶσθαι τὸ ἓν) ⁵. L'intelligence n'est donc que l'annonciatrice (ἐπαγγελίαν) de ce qui la précède ⁶. Or, la connaissance de l'intelligence concerne soit ce qui dépend d'elle, soit ce qui lui appartient, soit ce qui est avant elle ⁷ — « *ce qui n'est donc pas intelligence, mais antérieur à l'intelligence* » ⁸. Le problème qui se pose dès lors à l'intelligence est de savoir comment obtenir la notion de ce qui est avant toute chose, privé de toute forme (ἄμορφον), même intelligible (καὶ μορφῆς νοητῆς), qui n'est même pas une chose (οὔτε οὖν τι), qui est sans qualité et sans quantité (οὔτε ποιὸν οὔτε ποσόν), n'est ni en mouvement ni en repos, ni dans un lieu ni dans le temps, et qui n'est ni l'intelligence ni l'âme (οὔτε νοῦς οὔτε ψυχὴ) ⁹. En s'interrogeant sur la nature de l'un ¹⁰, Plotin risque tout de même une définition partielle en disant qu'« *elle est en soi (τὸ καθ' αὐτὸ), essence unique (μονοειδές), ou plutôt elle est sans essence (ἀνείδειον) puisqu'elle est avant toute essence, avant le mouvement et avant le repos ; car ces propriétés se trouvent dans l'être et le rendent multiple* » ¹¹. L'absence de toute détermination rend difficile la connaissance que l'âme peut acquérir en allant jusqu'à un objet privé de toute forme (ἀνείδειον) ¹². C'est ce qui explique la rechute de l'âme sur le terrain apparemment plus solide des choses sensibles, lorsqu'elle se voit à proximité de ce qui échappe à toute forme ¹³. Cet échec est emblématique de l'impossibilité pour l'intelligence d'exprimer ce qui la précède. Il faudrait, pour réussir une telle expression, ou bien que l'intelligence cessât d'être elle-même, ou bien que l'un devînt ce qu'il n'est pas pour se rendre transparent à l'intelligence. C'est là que les deux approches, mystique et rationnelle, divergent. Si l'âme doit s'élever à l'intelligence pour comprendre toutes choses, elle ne peut en extraire la connaissance de l'intelligence elle-même, puisque celle-ci ne peut saisir la nature de ce qui la précède. L'intelligence éclaire la totalité de l'être et rend compte de la raison de toutes choses, sauf d'elle-même. Lorsque l'âme veut saisir la source de l'intelligence, ce n'est plus à l'intelligence qu'il faudra recourir, mais à ce qui, en elle, l'apparente à ce qui engendre à la fois l'intelligence et elle-même. Il faut donc que l'âme se fasse éclairer directement par le Bien, de l'intérieur, pour avoir « *l'intelligence de la splendeur de là-bas (τῆς ἐκεῖ ἀγλαΐας)* » ¹⁴.

¹ *Ennéade* VI, 9, 3.10-13.

² *Ibidem*, VI, 9, 3. 13-14 & 18-22.

³ *Ibidem*, VI, 9, 3. 20-23.

⁴ *Ibidem*, VI, 9, 3. 19-21.

⁵ *Ibidem*, VI, 9, 3. 23-25. « *Il faut qu'elle contemple le plus pur des objets par la pure intelligence et par ce qu'il y a de primitif dans l'Intelligence* » (*Ibidem*, VI, 9, 3. 26-27)

⁶ *Ibidem*, VI, 9, 3. 32-33.

⁷ *Ibidem*, VI, 9, 3. 33-34.

⁸ οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ (*Ibidem*, VI, 9, 3. 34-36).

⁹ *Ibidem*, VI, 9, 3. 37-43. Cf. Platon, *Parménide*, 139 b, 138 b, 141 d.

¹⁰ *Ennéade* VI, 9, 3. 1.

¹¹ *Ibidem*, VI, 9, 3. 43-45.

¹² *Ibidem*, VI, 9, 3. 4-6.

¹³ *Ibidem*, VI, 9, 3. 6-10.

¹⁴ *Ibidem*, VI, 9, 4. 16-18.

Tant que l'âme reste en dehors (ἔξω) de l'un, elle n'est pas encore à son niveau ¹. Même si l'un n'est absent de rien, il n'est toutefois véritablement présent qu'à ceux qui peuvent le recevoir et qui sont disposés de manière à entrer en contact avec lui grâce à la ressemblance entre eux et lui : « *ils ont en eux une puissance apparentée à lui et qui vient de lui* (συγγενεὶ τῇ ἀπ' αὐτοῦ) » ². Retrouver l'état où l'âme était avant de se dissocier de l'un, c'est la disposition requise pour le voir à nouveau ³. L'intelligence ne peut faire voir que ce qui obéit à la loi de l'altérité. Or, étant donné que l'état ici évoqué est celui d'une parfaite identité entre l'âme et l'objet de son aspiration, il exclut toute altérité, donc elle exclut le recours à l'intelligence. Mais comme il n'y a de connaissance rationnelle qui n'implique une altérité, l'un échappe donc à la connaissance rationnelle, puisqu'il ne laisse se voir autrement que par lui-même ⁴, ou alors par l'âme telle qu'elle était avant de devenir autre que l'un. La contemplation conduit donc à sortir du langage (ἐκ τῶν λόγων) ⁵ en même temps qu'elle est un chemin où l'âme trouve son repos ⁶. Mais pour recevoir la lumière véritable qui illumine l'âme de celui qui s'en approche, il faut monter seul (μόνος ἀναδεδικνώς) vers cette lumière et réduit à l'unité qui était celle de l'âme avant de devenir, par l'intelligence et par le corps, une unité multiple ⁷. L'avantage que nous avons tient donc au fait que nous tenons quelque chose de lui. Le désavantage réside dans le statut totalement indépendant qui lui permet de rester en lui-même (ἐν αὐτῷ) ⁸. S'il ne restait pas en lui-même, l'intelligence pourrait en capter quelque chose et nous le faire connaître. Mais si, d'autre part, nous ne tenons rien de lui, toute connaissance nous serait interdite. Comme il s'agit d'une connaissance intérieure à l'âme, il faut donc que la contemplation ne laisse pas la pensée se précipiter au dehors ⁹ : « *car il n'est pas situé à tel ou tel endroit, comme s'il privait de lui-même les autres choses ; il est là, présent à qui peut le toucher, absent pour qui en est incapable* » ¹⁰. Cette capacité semble toutefois exiger plus qu'une concentration de l'âme en elle-même, puisqu'elle efface dans la contemplation jusqu'à la conscience de soi. La description qu'en donne Plotin éclaire donc un autre aspect du rapport entre l'intelligence et l'union mystique :

« S'il en est ainsi, qu'on se retire du monde extérieur, et qu'on se tourne totalement vers l'intérieur ; qu'on ne se penche pas sur les choses du dehors ; qu'on ignore tout, d'abord en y disposant son âme, et au moment de la contemplation, en en chassant toute forme ; ignorons même que c'est nous qui sommes en train de contempler ; puis après s'être uni à lui et avoir eu avec lui un commerce suffisant, qu'on aille annoncer aux autres, si on le peut, ce qu'est l'union là-bas (ἐκεῖ συνουσία) ». ¹¹

¹ *Ennéade* VI, 9, 4. 30-31.

² *Ibidem*, VI, 9, 4. 24-28.

³ *Ibidem*, VI, 9, 4. 28-29.

⁴ « *Surtout n'essaie pas de le voir à l'aide de ce qui n'est pas lui ; ce que tu verras ainsi, c'est seulement sa trace et non pas lui. Mais saisis-le intuitivement tel qu'il est, dans sa pureté sans mélange* » (*Ibidem*, V, 5, 10. 1-3).

⁵ *Ibidem*, VI, 9, 4. 12-14.

⁶ *Ibidem*, VI, 9, 4. 14-19.

⁷ *Ibidem*, VI, 9, 4. 20-24.

⁸ *Ibidem*, VI, 9, 3. 50-51.

⁹ *Ibidem*, VI, 9, 7. 2-3.

¹⁰ *Ibidem*, VI, 9, 7. 3-5. Cf. *ibidem*, V, 5, 9. 10-26.

¹¹ *Ibidem*, VI, 9, 7. 11-23.

Il serait téméraire d'affirmer toutefois que l'ignorance du moi dont il est ici question soit une négation de la conscience éveillée, puisque l'âme n'est dans l'ignorance d'elle-même que pour autant qu'elle se trouve dans le commerce avec son propre principe. Ce serait dire qu'atteignant son bien propre, l'âme cesserait d'être elle-même parce qu'elle ne serait plus à la recherche de son bien. Sans vouloir anticiper sur la suite, il faut toutefois préciser que ce n'est que dans la mesure où elle atteint sa finalité, qui est la vision du Bien, que l'âme peut s'ignorer puisque cette vision jette dans l'ombre tout autre chose, effaçant par son éclat jusqu'à l'être qui obtient cette vision. Ce n'est donc pas ici au sens où l'âme deviendrait inconsciente qu'est affirmée l'ignorance de soi, mais au sens où la conscience de soi n'est qu'un sommeil comparativement à l'éveil auquel donne lieu la vision du Bien. On pourrait donc difficilement conclure que l'état dont il est ici question serait une négation de la raison au sens 1°, puisque la conscience du Bien est supérieure à la connaissance de tous les biens que l'âme pourrait jamais se représenter comme conditions du bonheur. Accéder à la vision du Bien dont l'âme seule peut avoir la notion efface la consistance de tous les biens qui lui sont extérieurs. Mise en présence de sa finalité, l'âme rachète la fuite à l'extérieur loin d'elle-même. « Dieu, dit [Platon], n'est extérieur à aucun être ; il est en tous les êtres ; mais ils ne le savent pas. Ils fuient loin de lui, ou plutôt loin d'eux-mêmes. Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui, ni en chercher un autre après s'être perdus eux-mêmes »¹. La coïncidence de l'âme avec son propre principe correspond donc à l'achèvement du mouvement de retour du moi vers lui-même. Si l'âme se connaît elle-même, c'est dans la mesure où elle effectue ce mouvement circulaire (ἐν κύκλῳ), « non pas autour d'un point extérieur (περὶ τι οὐκ ἔξω), mais autour d'un centre (περὶ κέντρον) »². Or, comme le centre est l'origine du cercle, la conversion vers ce centre porte l'âme à se tourner vers sa propre origine³. Nous n'en sommes séparés que par la nature corporelle qui s'insinue entre lui et nous⁴ et par l'altérité qui se crée lorsque nous nous éloignons de l'identité du centre qui reste identique à lui-même (ὡσαύτως μένει)⁵. Mais si l'on accorde à l'âme son caractère incorporel, ce ne sera plus le corps ni le lieu qui fera obstacle à ce retour de l'âme à sa source, mais bien l'altérité et la différence qui s'insinuent afin d'empêcher la conversion de l'âme vers le centre d'où elle émane : « lorsque l'altérité disparaît, les êtres, n'étant plus différents, sont présents les uns aux autres »⁶. C'est pourquoi nous ne sommes présents au principe que lorsque l'altérité n'est plus en nous, puisque l'un est toujours présent (ἀεὶ πάρεστιν) et n'offre en lui aucune différence⁷. Le secret de l'approche mystique réside donc dans l'élimination de toute différence aliénante et dans l'adoption d'une identité à soi de l'âme capable de rejoindre dans le recueillement l'identité de l'un à lui-même.

¹ Ennéade VI, 9, 7. 28-32. « Un fils, tombé dans la démence et hors de lui-même (αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ), reconnaîtra-t-il son père ? Mais celui qui apprend qui il est saura aussi d'où il vient » (Ibidem, VI, 9, 7. 32-34).

² Ibidem, VI, 9, 8. 1-4. Cette image peut être complétée par la métaphore de la danse des êtres autour de leur principe : « Dans cette danse, on contemple la source de vie (πηγὴν ζωῆς), la source de l'intelligence (πηγὴν νοῦ), le principe de l'être (ἀρχὴν ὄντος), la cause du bien (ἀγαθοῦ αἰτίας), la racine de l'âme (ῥίζαν ψυχῆς) » (Ibidem, VI, 9, 9. 1-2).

³ Ibidem, VI, 9, 8. 4-8. « En se transportant vers lui, les âmes sont des dieux ; car un dieu, c'est un être attaché à l'Un ; ce qui s'en écarte bien loin, c'est l'homme du commun et les animaux. — Ce que nous cherchions, est-ce donc comme le centre de l'âme ? Ne faut-il pas croire que c'est autre chose (ἄλλο τι), le point où coïncident tous les centres, ainsi nommés par analogie avec le centre d'un cercle visible ? » (Ibidem, VI, 9, 8. 8-13).

⁴ Ibidem, VI, 9, 9. 8-9.

⁵ Ibidem, VI, 9, 9. 4-5.

⁶ Ibidem, VI, 9, 8. 29-33.

⁷ Ibidem, VI, 9, 8. 33-35.

Ce n'est donc pas l'intelligence qui est en mesure d'offrir une telle condition, puisqu'elle est nécessairement définie par la différence, d'abord par rapport au Bien qui lui est supérieur, et ensuite par rapport aux intelligibles qui restent toujours multiples, comme toutes les idées qu'ils projettent dans l'âme. Or, il faut que la liaison par laquelle l'âme devient présente à son objet se fasse par un rapport de similitude et d'identité (ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι) et « se lie avec lui à cause de la communauté de nature (τῷ συγγενεῖ), quand il n'y a pas d'obstacle (οὐδενὸς διεργοντος) »¹. L'obstacle serait en l'occurrence, non seulement le corps qui nous oriente vers l'extérieur, mais tout autant la multiplicité de l'intelligence qui nous éloigne de l'unité et de l'absolue identité du Bien. Quant à la communauté de nature, il s'agit de la parenté déjà évoquée entre l'âme et le Bien qui fait de l'âme un produit permanent du Bien, qui subsiste autant que son lien au Bien n'est pas rompu ou obstrué par un objet étranger, comme la lumière subsiste tant que le soleil subsiste². Cette continuité et cette dépendance méritent d'être soulignées, parce qu'elles vont à l'encontre de la thèse d'une transcendance du Bien qui couperait celui-ci de tout ce qui en émane, l'âme y compris. Or, une telle coupure serait un contre-sens, si l'on se fie à l'affirmation de Plotin :

« Car il n'y a pas de coupure entre lui et nous, et nous n'en sommes pas séparés (οὐδὲ χωρῖς). Il nous est donné par lui de vivre et de nous conserver ; mais il ne se retire pas après ces dons ; il continue à fournir à nos besoins tant qu'il sera ce qu'il est. Ou plutôt, ici même (ἐνταῦθα), nous nous penchons vers lui et vers notre bien (πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ) ».³

Non seulement il n'y a pas de coupure entre nous et le principe, mais nous tenons de lui notre bien et notre conservation dans l'être. La conscience de ce bien reste plus ou moins manifeste, selon que l'âme perçoit plus ou moins clairement la nature de ce qui la fait vivre. Le regard tourné vers lui apporte ainsi fin et repos, puisque l'âme qui aperçoit la source de tout bien tient aussi son bien propre. Au contraire, l'éloignement conduit à la destruction totale de l'être, puisqu'aucune chose ne saurait subsister sans une part de bien en elle, aussi infime soit-elle⁴. Ce n'est donc pas la faute du Bien si nous l'ignorons, puisque ce n'est pas lui qui tend vers nous (οὐκ ἐφίεται) de manière à nous entourer, mais c'est plutôt nous qui tendons vers lui et qui l'entourons⁵. Notre ignorance consiste dans le fait que, bien que dépendants de lui, « nous ne regardons pas toujours vers lui »⁶, à qu'à défaut de voir le Bien, il est impossible que nous aboutissions dans notre quête de bonheur ou de sens. La consubstantialité de l'âme avec le divin est loin d'être un garant de salut pour l'âme. Elle permet, certes, l'éclatement dans l'âme du germe de la vision mystique, mais sans le recueillement l'âme demeure aveugle à ce qui l'habite à son insu. Si l'âme recèle en elle-même la connaissance intime du divin, encore faut-il qu'elle éveille en elle ce qui l'en apparente.

¹ *Ennéade* VI, 9, 8. 25-29.

² οἷον εἰ μένοντος ἡλίου καὶ τὸ φῶς μένει (*Ibidem*, VI, 9, 9. 6-7).

³ *Ibidem*, VI, 9, 9. 7-12. « Ici même, l'on peut le voir et se voir soi-même, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids ; on devient ou plutôt l'on est un dieu (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα), embrasé d'amour (ἀναφθέντα), jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids, et que cette fleur se flétrisse » (*Ibidem*, VI, 9, 9. 56-61).

⁴ *Ibidem*, VI, 9, 8. 41-43.

⁵ *Ibidem*, VI, 9, 8. 35-36.

⁶ οὐκ ἀεὶ δὲ εἰς αὐτὸ βλέπομεν (*Ibidem*, VI, 9, 8. 36-37).

Un certain type d'affinité (συγγένεια) est donc requis pour que l'âme soit apte à répondre à l'appel de la part innée de divin en elle, et ce, selon une communication dont elle est la seule à saisir l'opportunité et le sens ¹. Il n'est pas surprenant donc de trouver consignée par Porphyre une certaine « amitié » ² requise entre l'intelligence, l'âme et le divin. Qu'il s'agisse d'une affinité qui se dégage d'une forme de vie et qui rend familière cette affinité à ceux qui l'ont expérimentée ou d'« un certain souffle commun » dont Damascius dit qu'il traverse tous les êtres pour assurer leur cohésion ontologique ³, l'amitié dont parle Porphyre n'est plus de l'ordre de l'intelligence, mais d'un lien plus fort et plus intime qui est seul en mesure d'assurer l'accès de l'âme au Bien. Pour que cette amitié soit possible, certaines dispositions sont requises pour « se rendre agréable » (εὐάρεστον) à la divinité ⁴. Nous avons vu l'importance de la *catharsis* dans l'œuvre d'assimilation de l'âme au divin, « car le semblable nécessairement se porte vers le semblable » ⁵. Le plus important ici, c'est que l'effort ascensionnel est entièrement personnel, qu'il est dû à l'âme et qu'il n'y a aucune intervention extérieure, surnaturelle ou autre, dans la poursuite du but : « c'est de soi-même qu'on se rend agréable à Dieu, qu'on se divinise en conformant ses dispositions intimes à l'indestructiblement bienheureux » ⁶. La connaissance de soi-même, donc d'abord de notre âme, demeure indispensable à la connaissance du divin puisque seule l'âme peut voir ce qui relève du divin, par la parenté intrinsèque dont elle est liée à lui. Si la partie de nous-même dans laquelle apparaissent les reflets de la raison et de l'intelligence n'est point agitée, ces reflets y sont visibles et l'intelligence les saisit de manière limpide ⁷. Mais, de même que « la pensée et l'intelligence pensent sans image » ⁸, c'est-à-dire sans qu'il y ait reflet au niveau de l'imagination ⁹, de même en va-t-il pour l'âme lorsqu'elle saisit le Bien sans l'intermédiaire de l'intelligence. Puisque les âmes sont elles-mêmes intelligibles, et que le Bien est au-dessus de l'Intelligence (ὑπὲρ νοῦν) ¹⁰, lorsqu'on écarte dans la contemplation toute multiplicité et toute altérité, il ne reste que la vision simple du Bien qui surplombe l'Intelligence et donc la pensée elle-même.

¹ Platon, *Protagoras*, 322 a 4, *Lois*, X, 899 d 6-8, 900 a 6-7 ; Plotin, *Ennéades* I, 6, 2. 8-9, 9. 29-30 ; III, 5, 1. 24-26 & 43-45 ; IV, 7, 10.1-2 & 13-21 ; Porphyre, *Ad Marcellam*, 12, p. 113. 4-6 ; 16, p. 115. 8-10 ; Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 20-21 ; 8, p. 78.12 - 79.6 ; *De Mysteriis*, III, 10 (122.4) - 11 (126.4), V, 24, IX, 10.

² Τῆ δὲ ψυχῆ τῆ θεοφιλεῖ καὶ τῆ θεοφιλεῖ νῶ (Porphyre, *Ad Marcellam*, 14, p. 113. 23-25). Jamblique, *De Mysteriis*, I, 12, 42. 7, p. 63. Étant entendu qu'une amitié suppose toujours une certaine affinité préalable dans la relation ainsi établie.

³ Damascius, *De Principiis*, p. 6. 5-6 Westerink. Cf. *Oracles chaldaïques* : « Souffle vital » (Fragment 29, p. 73).

⁴ Porphyre, *Ad Marcellam*, 17, p. 116. 4 & 6.

⁵ Χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον (Ibidem, 19, p. 117. 11-12).

⁶ Ibidem, 17, p. 116. 5-7. Il dépend donc de la volonté de chacun d'acquérir la pureté du cœur qui, seule, agréée à la divinité (Ibidem, 23, p. 119, 18-20).

⁷ *Ennéade* I, 4, 10. 13-16. « Telle l'image dans un miroir (ἐν κατοπτρῷ), quand sa surface polie et brillante est immobile ; le miroir est là, une image (τὸ εἶδωλον) se produit ; s'il y en a pas ou s'il n'est pas immobile, l'objet qui pourrait s'y refléter n'en est pas moins actuel. (...) Mais si ce miroir est en pièces à cause d'un trouble survenu dans l'harmonie du corps, la raison et l'intelligence agissent sans s'y refléter, et il y a alors une pensée sans image » (Ibidem, I, 4, 10. 9-13 & 16-19).

⁸ ἄνευ εἰδώλου ἢ διάνοια καὶ ὁ νοῦς νοεῖ (Ibidem, I, 4, 10. 18).

⁹ « Il y a pensée sans imagination » (ἄνευ φαντασίας ἢ νόησις) lorsqu'aucune représentation de l'imagination n'intervient pour brouiller la vision de l'intelligence. L'intelligence (ὁ νοῦς) saisit le vrai et exerce cette connaissance en tant que νόησις par l'acte de penser (νοεῖν). La pensée (ἡ διάνοια) médiatise le résultat obtenu par l'exercice de la νόησις et le reflète dans l'imagination (φαντασία) sous forme d'images (εἶδωλον). Mais lorsque le corps est troublé, ses fonctions sensibles le sont également. Or, l'imagination est une fonction de la sensibilité et la pensée ne peut plus se refléter dans un miroir troublé par l'imagination (*Ennéade* I, 4, 10. 17-19).

¹⁰ Ibidem, VI, 9, 8. 24-25.

Pour pouvoir rendre compte d'une telle affinité qui relie l'âme au Bien, par-delà l'intelligence, c'est encore à une expérience esthétique qu'il faut avoir recours. Comme seul œil exercé peut voir la grande beauté ¹, de même en est-il de l'âme qui aspire à voir le Bien. Comme le portrait de Socrate tel que l'esquisse Alcibiade dans le *Banquet* ², l'idée qui doit guider l'âme dans la représentation qu'elle peut se faire du Bien est de l'ordre de la beauté intérieure ³. « *Que sont cette ivresse, cette émotion, ce désir d'être avec vous-même en vous recueillant en vous-même et hors du corps ? Car c'est ce qu'éprouvent les vrais amoureux* » ⁴. L'objet d'un tel émoi est l'âme elle-même dont l'éclat invisible est de l'ordre de la tempérance et des autres vertus. C'est précisément ce qui provoque une irrésistible admiration chez ceux qui savent reconnaître la valeur d'une âme lorsqu'elle présente des dispositions dignes d'estime :

« Vous l'éprouvez en voyant en vous-même ou en contemplant en autrui la grandeur d'âme, un caractère juste, la pureté des mœurs, le courage sur un visage ferme, la gravité, ce respect de soi-même qui se répand dans une âme calme, sereine et impassible et, par-dessus tout, l'éclat de l'Intelligence qui est d'essence divine. Donc ayant pour toutes ces choses inclination et amour, en quel sens les disons-nous belles ? Car elles le sont manifestement et quiconque les voit affirmera qu'elles sont les vraies réalités (τὰ ὄντως ὄντα). Mais que sont ces réalités ? Belles sans doute ; mais la raison (ὁ λόγος) désire encore savoir ce qu'elles sont pour rendre l'âme aimable. Qu'est-ce donc qui brille sur toutes les vertus comme une lumière ? » ⁵

Le recueillement atteint son but lorsque l'âme aperçoit cette lumière qui brille sur toutes les vertus et qui manifeste l'éclat de l'intelligence. Lorsque l'âme aperçoit le Bien qui la rend elle-même aimable, elle ne fait que reconnaître ce qui l'apparente au meilleur des êtres. Encore faut-il qu'elle en soit capable, parce que l'affinité divine exige un œil exercé dans les choses divines. Aussi, la « *saisie mystique des dieux* » ne peut-elle se réaliser en prenant appui sur ce qu'ils ne sont pas et qui leur est inférieur, tels l'imagination, les troubles affectifs ou ce qui participe de la matière ⁶.

¹ *Ennéade* I, 6, 9. 24-25.

² « *Je dis donc qu'il ressemble tout à fait à ces Silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des statuaires, et que l'artiste a représentés avec des seringues et des flûtes à la main. Si on les ouvre en deux, on voit qu'ils renferment à l'intérieur (ἐνδοθεν) des statues de dieux. Je soutiens aussi que tu ressembles au satyre Marsyas. Que tu ressembles de figure à ces demi-dieux, Socrate, c'est ce que toi-même tu ne saurais contester. Mais, que tu leur ressembles aussi pour le reste, c'est ce que je vais prouver* » (Platon, *Banquet*, 215 a 7 - b 7). « *Ce sont des dehors sous lesquels il se cache, comme le silène sculpté. Mais si vous l'ouvrez, mes chers convives, de quelle sagesse vous le trouverez rempli. (...) Il passe toute sa vie à railler et à plaisanter avec les gens, mais quand il est sérieux et qu'il s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les beautés qu'on sent en lui. Mais je les ai vues, moi, et elles m'ont parues si divines, si éclatantes, si belles, si merveilleuses, qu'il n'y a pas moyen de résister à ses volontés* » (Ibidem, 216 d 5 - 8, 216 e 5 - 217 a 2). Cf. ibidem, 175 c 8 - d 3.

³ *Ennéade* I, 6, 5. 5-6.

⁴ Ibidem, I, 6, 5. 6-8. Cf. Platon, *Banquet*, 209 b 1 - 5.

⁵ *Ennéade* I, 6, 5. 12-22.

⁶ « *Car il ne faut ajouter quoi que ce soit d'en bas, de la matière, à la saisie mystique des dieux, ni, quand on est encore entraîné vers le bas par les mouvements de l'imagination, bondir sur les réalités intuitionnées par l'intellect et qui ne se laissent voir qu'à lui, ni jeter dans le même sac les troubles affectifs de l'irrationnel et les biens transcendants que procure l'activité contemplative, mais, en obéissance et à Socrate et à l'ordonnance de la montée vers le Divin, établir une séparation entre ces deux choses, d'un côté poursuivre la droite éducation des mœurs, de l'autre s'adonner à la contemplation intellectuelle des Êtres, et vivre en la manière qui sied à l'une et l'autre voies, commençant par le genre de vie inférieur et plus lié au comportement civil, et aboutissant, au terme, à l'union mystique elle-même avec le Divin* » (Proclus, *In Republicam*, 80. 30 - 81. 10). Cette union mystique suppose donc que la conversion de l'âme vers l'intelligible ait déjà eu lieu préalablement.

Jamblique blâme l'interférence de l'altérité pour la déchéance de l'intelligible dans le sensible. Mais cette chute n'empêche toutefois pas le retour de l'âme à son foyer d'origine, puisque les puissances de l'intelligible ne sont jamais altérées par le mélange avec ce qui leur est inférieur :

*« Elles sont sans passion et invariables, bien qu'elles descendent dans ce qui varie et pâtit. Pourtant le devenir, étant multiforme et assemblé d'éléments différents, reçoit avec répugnance et partiellement, du fait de sa propre contrariété et division, ce qui en elles est sans différence ; il accueille d'une manière passionnée ce qui est sans passion ; et en général c'est selon sa propre nature, non selon la puissance des dieux, qu'il peut participer à ceux-ci ».*¹

Bien que la participation du sensible à l'intelligible apporte au premier la forme, l'ordre et l'harmonie, cela n'implique jamais une réciprocité dans l'influence des deux. C'est parce qu'il ne peut y avoir contagion du supérieur par l'inférieur. L'intelligible reste donc intact après avoir informé le monde sensible². La participation de l'intelligible au sensible ne révèle pas l'abaissement du premier au profit du second, mais l'altérité qui s'introduit dans l'intelligible. *« S'il reçoit l'être participé dans une nature autre et différente, c'est justement cette altérité qui, dans les choses terrestres, constitue le mal et le désordre »*³. Contrecarrer cette altérité revient donc pour l'âme à retrouver le bien derrière ce désordre de l'altérité. Plotin affirme même que l'âme ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal, pour avoir connu la nature du vice⁴ et qu'elle est comme il est dans sa nature de vouloir être (πέφυκε ψυχή ἐθέλειν), à condition d'avoir opéré la conversion vers l'intelligible suite à laquelle elle est libérée des désirs et des passions qui l'inclinent vers le sensible et l'altèrent par là dans sa nature propre⁵. *« Ce n'est point un mal pour l'âme de donner au corps la force d'exister, tant que la providence qu'elle exerce sur l'être inférieur ne l'empêche pas de rester dans un séjour meilleur »*⁶. En tant qu'être divin (θεῖον) issu des régions supérieures (ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω), l'âme apporte l'ordre à ce qui lui est inférieur⁷. Mais par le même caractère divin qu'elle possède, elle est non moins en mesure de se replier sur elle-même et de retrouver ce séjour meilleur où il n'y a plus *« aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu »*⁸. La conversion de l'âme vers l'intelligible conduit donc à ce contact qui rétablit l'âme dans le statut éminent qui la rattache à un ordre supérieur d'existence. Mais l'intelligence s'applique-t-elle encore à un tel ordre ? Selon Proclus, *« chaque dieu détient dans sa propre subsistance l'activité prénoétique universelle, et celle-ci se trouve chez les dieux à titre primordial »*⁹. Si l'âme atteint cette activité prénoétique, ne devrait-elle pas par là-même ne plus penser, pour accéder au titre d'être divin ?

¹ Jamblique, *De Mysteriis*, I, 18, 53.18 - 54.6, p. 70. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, § 124, p. 110. 10-13 Dodds.

² Ibidem, I, 18, 54. 7-15, p. 70.

³ Ibidem, I, 18, 54. 17 - 55. 3, p. 70. Cf. Plotin, *Ennéade VI*, 9, 9. 54-55.

⁴ *Ennéade IV*, 8, 5. 27-30. *« La faute est double ; celle dont l'âme est accusée pour être descendue, et celle qui consiste dans les mauvaises actions qu'elle commet, une fois venue ici. L'une est son état même d'abaissement ; pour l'autre, quand l'âme plonge moins profondément dans le corps et s'en retire plus vite, elle est digne d'être jugée selon ses mérites (le mot jugement signifiant que la chose dépend d'une loi divine) »* (Ibidem, IV, 8, 5. 16-22).

⁵ Ibidem, IV, 8, 2. 17-19.

⁶ Ibidem, IV, 8, 2. 25-27.

⁷ Ibidem, IV, 8, 5. 24-27.

⁸ καὶ μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ (Ibidem, VI, 9, 9. 55-56).

⁹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 120, p. 104. 31-32 Dodds.

Résumons-nous, avant de répondre à cette question qui fait l'objet de la prochaine section de ce chapitre. S'il n'y a de connaissance rationnelle qui n'implique une altérité, l'activité prénoétique devrait être antérieure à la pensée, puisqu'une telle activité exclut toute altérité. Or, nous avons vu que l'âme contient en elle-même ce que l'intelligence ne développe à l'extérieur qu'ultérieurement. Ce que l'intelligence manifeste sous la forme d'une connaissance, l'intuition de l'âme le saisit par un contact direct ¹. Toute la question est de savoir si l'intuition précède la pensée ou si c'est la pensée qui conduit l'âme à la notion du Bien. Par la recherche rationnelle, la pensée ramène l'être à l'unité et l'âme devient par là intelligence ². Elle s'éloigne ainsi de la dissipation propre au monde sensible pour accroître en elle la proximité du divin ³. L'âme se recueille en l'un lui-même, « *les yeux fermés* », en se simplifiant ⁴. L'intelligence n'est par là que l'annonciatrice de la vision de l'un ⁵. Elle-même n'a besoin de voir que dans la mesure où elle n'est pas le Bien ⁶. En restant en lui-même, le Bien illumine l'intelligence et tous les êtres qui ont part à l'intelligence, comme l'un amène l'Intelligence à l'être et unifie l'âme qui aspire à lui ⁷. La coïncidence de l'âme avec son propre principe correspond donc à l'achèvement du mouvement de retour du moi vers lui-même. L'introspection non seulement conditionne l'élévation de l'âme à l'intelligence, mais elle ouvre la voie vers le Bien à travers la trace de l'un en nous ⁸. Dans tout ce processus, l'intelligence sert ou bien d'intermédiaire entre l'âme et le Bien, ou alors d'image de ce Bien au moment où il descend au niveau de l'être. Il n'y a donc pas d'antagonisme entre la raison qui découle du Bien et l'aspiration de l'âme qui tend à le rejoindre par l'union mystique. Il n'en reste pas moins que l'opération par laquelle l'âme se convertit vers le Bien est antithétique à l'acte par lequel l'intelligence sort du Bien pour se manifester à l'extérieur. L'âme doit donc en quelque sorte s'opposer au mouvement par lequel l'intelligence illumine toutes choses, puisqu'elle tend à retrouver ce Bien dont l'intelligence n'est que la première hypostase. Ce n'est pourtant pas à l'intelligence elle-même que l'aspiration mystique s'oppose, puisque l'âme a encore besoin de l'intelligence pour parvenir au Bien, mais plutôt à l'acte par lequel l'intelligence sort vers l'extérieur pour manifester ce que le Bien est et demeure tout en restant en lui-même. Par le recueillement, l'âme ne contrarie pas l'intelligence, mais agit d'une manière différente de l'acte de l'intelligence. Ce que l'intelligence l'est par elle-même, une illumination permanente du Bien, l'âme ne peut le trouver qu'en adoptant le mouvement opposé à celui d'une manifestation extérieure. On peut conjecturer ici que c'est probablement parce que l'âme manque de ce que l'intelligence possède par nature qu'elle doit faire retour sur elle-même pour retrouver ce qui lui manque. L'introspection compense donc l'absence du Bien et aspire à combler le désir d'une intelligence supérieure.

¹ Jamblique, *De Mysteriis*, I, 3, 8. 3-13, p. 42 Des Places.

² *Ennéade* VI, 9, 3. 13-14 & 18-23.

³ « *De même le centre reste en lui-même, mais chacun des points du cercle le contient en lui, et les rayons rapportent à lui leurs propriétés. C'est par cet élément de nous-mêmes que nous touchons Dieu, que nous sommes avec lui et que nous nous suspendons à lui : et nous nous établissons en lui, dès que nous nous inclinons vers lui* » (Ibidem, V, 1, 11. 10-15).

⁴ Plotin, *Ennéade* I, 6, 8. 25 ; Damascius, *De principiis*, p. 10. 12-14 Westerink.

⁵ *Ennéade* VI, 9, 3. 19-33.

⁶ Ibidem, III, 8, 11. 7-9.

⁷ Ibidem, VI, 9, 5. 35-41.

⁸ Damascius, *De Principiis*, p. 11. 11-12. Cf. Proclus, *In Rempublicam*, VI, 1071. 25-27 ; 1072. 8-10 Festugière.

C) IDENTITÉ INTELLIGIBLE ET ALTÉRITÉ RATIONNELLE

Le recueillement de l'âme en elle-même fait donc retrouver le Bien dont l'âme ne garde ordinairement en elle qu'une trace. Mais l'identité requise pour l'assimilation de l'âme au Bien pose, comme on l'a déjà remarqué, le problème de la place de l'intelligence dans cette assimilation. La pensée est inhérente à l'intelligence et à l'acte que celle-ci exerce ¹. Or, le Bien est au-delà de la pensée et n'est pas l'intelligence, comme on a pu le voir dans les chapitres précédents. Il faut donc clarifier quel est le statut de l'intelligence par rapport à la conversion de l'âme vers le Bien. Si l'âme atteint dans l'union mystique une identité parfaite avec l'objet de la contemplation, il n'y aurait plus de place pour l'altérité. Mais comme il n'y a d'intelligence et de pensée que par une certaine forme d'altérité, les deux devraient se trouver surmontées au sommet du parcours mystique, ce qui place la raison dans une position d'infériorité, vu l'objet de l'aspiration de l'âme. La contemplation qui se fait à l'égard des choses extérieures ne reçoit qu'une empreinte de leur contact ². Quant au raisonnement qui relie les choses entre elles, il ne tend jamais à l'unité telle que l'envisage la mystique entre le sujet et l'objet de la contemplation. La proximité extrême entre le sujet et l'objet rendrait impossible toute connaissance rationnelle, pour autant que celle-ci exige toujours une certaine distance par rapport à l'objet : « *Ainsi, quand l'œil regarde l'objet visible, il est impossible qu'il s'en identifie, parce qu'alors il ne verrait plus rien, s'il ne se trouvait à distance* » ³. L'objet touché par une connaissance qui tendrait à l'identifier au sujet serait détruit dans une telle identification ⁴. Il y a donc une nette différence entre l'approche rationnelle et l'approche mystique, en ce que la première exige la distance, l'altérité et l'extériorité, tandis que la seconde implique la proximité, l'identité et l'intériorité. Tant que les deux approches gardent ces caractères, il est impossible de les confondre. Pourtant, peut-on affirmer qu'elles sont par là strictement antagonistes ? Si l'on ne considère que leurs conditions d'application, elles le sont, en effet. Mais comme l'âme aspire au Bien et que ce Bien n'est autre que la source même de l'intelligence, il y a tout lieu de se demander comment il se fait que la rationalité n'a de chances de s'exercer qu'en contrariant la nature grâce à laquelle elle existe et que la mystique est obligée d'aller à rebours de l'intelligence pour devenir intelligence. Tel est le paradoxe posé par la mystique à la rationalité. Mais voyons de plus près.

C'est en se dirigeant vers l'extérieur que les sens saisissent les objets sensibles ⁵. Ils ne diffèrent pas en cela de l'imagination qui se porte, elle aussi, vers l'extérieur, en donnant lieu à une réalité fictive dont elle obtient une image : l'imagination opère donc vers l'extérieur, à la fois de par son objet et par le résultat obtenu, c'est-à-dire l'image qu'elle obtient par le dédoublement ⁶. La perception de ces deux facultés, la sensibilité et l'imagination, n'est donc jamais de l'ordre de l'introspection : « *aucune des deux ne peut se retourner vers elle-même et se recueillir, et ne peut même*

¹ Porphyre, *Sentenze*, XL. 6-10, p. 116 Della Rosa.

² Ibidem, XL. 10-16.

³ Ibidem, XL. 16-18.

⁴ Ibidem, XL. 18-19.

⁵ Ibidem, XL. 19-21.

⁶ Ibidem, XL. 21-25, p. 116-118.

pas rencontrer une forme sensible ou supra-sensible »¹. Contrairement à la faculté sensible qui ne s'exerce que pour autant qu'elle se tourne vers l'extérieur et trouve un objet sensible qui réside dans la matière, l'intelligence contemple parce qu'elle se recueille en elle-même, sans se tourner vers l'extérieur (μη ἔξω ἐκτεινόμενος)². De même, contrairement à l'imagination, l'intelligence ne tire pas sa matière de la nature corporelle en n'en dépend pas³. Quand elle se retire en elle-même, ce sont les intelligibles qu'elle pense⁴. Loin d'être un produit de l'imagination, la pensée (νόησις) contemple alors des essences différentes des corps et étrangères à la matière⁵. Il reste néanmoins qu'à part ce mouvement introspectif par lequel l'intelligence exerce son activité propre, elle n'est pas l'objet de l'aspiration de l'âme, puisque les intelligibles sont multiples et elle sera nécessairement elle-même multiple du moment qu'elle deviendra intelligible⁶. Or, comme l'un est avant le multiple, l'un est nécessairement avant l'intelligence⁷. C'est donc à ce qui précède l'intelligence qu'aspire l'âme. L'intelligence permet d'entrevoir la lumière de l'un par le recueillement, mais elle ne donne pas l'accès à l'un lui-même, puisqu'elle est par nature multiple, donc différente de l'un.

L'âme est semblable à l'être d'où elle vient (ὁμοίωται ὅθεν ἦκει) et garde cette ressemblance même lorsqu'elle tend vers les choses extérieures (πρὸς τὸ ἔξω)⁸. En revanche, lorsqu'elle s'oriente vers l'Intelligence, elle forme des pensées bien ajustées qui sont des traces de l'intelligence⁹. La conformité au modèle (τὸ ἀρχέτυπον) qui lui est intérieur (εἴσω) est plus grande dans la mesure où la pensée en est plus près (ἐγγύς). La partie de l'âme qui est étrangère à l'Intelligence (τὸ δ' ἔξω νοῦ) et qui n'en est que l'image obscure (ἀμυδρὰν εἰκόνα), devient alors elle-même plus claire et plus véridique par la proximité de l'Intelligence¹⁰. Dans l'âme, la pensée de soi-même ne trouve donc son sens propre que dans l'intelligence¹¹. Lorsque l'âme cède la place à l'activité de l'intelligence, elle trouve son repos, puisque l'intelligence ramène toutes choses à l'unité et par là donne sens à ce qui n'en a pas tant que l'éparpillement garde le dessus sur l'unité¹². À ce niveau, la contemplation de l'intelligence produit dans l'âme la raison discursive qui rend compte de la vision contemplative¹³. Si l'on s'en tenait là, la vision de l'un ne devrait pas différer de la pure contemplation de l'intelligence par elle-même et l'union mystique ne serait rien d'autre que l'illumination de l'âme par l'intelligence.

¹ Porphyre, *Sentenze*, XL. 25-27, p. 118 Della Rosa. Cf. ibidem, XL. 31-33.

² Ibidem, XL. 27-29 & 33-35, p. 118. Si elle se détournerait de son acte propre, elle ne serait plus vision d'elle-même, et l'intelligence ne verrait plus rien (Ibidem, XL. 29-31).

³ Ibidem, XL. 38-40.

⁴ Ibidem, XL. 45-46, p. 120.

⁵ Ibidem, XL. 35-38 & 40-43.

⁶ πολλά γὰρ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ οὐχ ἓν (Ibidem, XL. 46-47).

⁷ Ibidem, XL. 47-49. Cf. Plotin, *Ennéade* V, 3, 12. 9-10.

⁸ *Ennéade* V, 3, 7. 28-30.

⁹ Ibidem, V, 3, 7. 30-32.

¹⁰ Ibidem, V, 3, 7. 26-28 & 32-35. « En voyant les êtres, c'est elle-même qu'elle voit ; et ce qui voit en acte, c'est son acte, c'est-à-dire elle-même. L'intelligence et l'acte d'intelligence ne font qu'un. Elle voit tout entière par elle tout entière (ὅλος ὄλω) ; elle ne voit pas une partie-d'elle-même par une autre partie » (Ibidem, V, 3, 6. 5-8). Cf. ibidem, V, 3, 5. 40-45.

¹¹ Ibidem, V, 3, 6. 2-3. « Car l'âme se pense elle-même, parce qu'elle dépend de l'intelligence, qui est autre qu'elle. Mais l'intelligence se pense parce qu'elle est intelligence ; elle se pense telle qu'elle est (ὅλος αὐτὸς) ; elle pense ce qu'elle est, par sa propre nature et en se tournant vers elle-même (ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτὸν) » (Ibidem, V, 3, 6. 3-5).

¹² Ibidem, V, 3, 6. 12-18.

¹³ Ibidem, V, 3, 6. 19-24.

Mais ce n'est pas du tout de cette illumination-là qu'il s'agit. Ce que l'âme éclairée par l'intelligence énonce, ce n'est pas la connaissance de l'intelligence ou d'elle-même, mais ce qui est « *en haut ou plutôt lui vient d'en haut, d'où elle vient elle-même* »¹. Comment faut-il interpréter cet « *en haut* » ? Si c'était l'intelligence, nous serions parvenus au but avant d'atteindre le principe de l'intelligence, et l'intelligence suffirait pour illuminer l'âme de l'éclat du Bien. En écartant de l'homme le corps, les sensations, les désirs, la colère et toutes les choses qui nous font incliner vers les choses périssables, il ne reste, en effet, que l'image de l'intelligence (εἰκόνα νοῦ)². Mais l'intelligence n'existe pas par elle-même, pas plus que la lumière qui environne le soleil³. De même, à son tour, « *l'âme, issue de l'intelligence (ἐκ νοῦ), est comme une lumière qui l'environne et qui dépend d'elle, elle n'est point en un sujet différent d'elle-même (οὔτε ἐν ἄλλῳ), mais autour de l'intelligence (περὶ ἐκείνου)* »⁴. Pour se connaître, l'âme contemple donc l'Intelligence sans sortir d'elle-même, puisqu'elle ne saurait se connaître autrement que par la lumière qui l'habite, pas plus que l'Intelligence ne saurait devenir inintelligente (ἀνόητος) si elle doit avoir la connaissance de soi-même (τὴν γνῶσιν ἑαυτοῦ)⁵. Mais peut-il y avoir une connaissance autonome de l'intelligence, c'est-à-dire sans recourir à un principe supérieur ? Si l'intelligence était autonome en ce sens, il suffirait que l'âme accède à la lumière intérieure de l'intelligence pour atteindre son bien. Or, comme on l'a déjà vu dans les chapitres précédents, l'intelligence ne suffit pas pour faire voir le Bien⁶. Que l'intelligence manifeste un certain degré d'autonomie résulte du fait qu'elle n'a point à agir vers des objets extérieurs, puisqu'elle n'a pas de désirs⁷. Sa conversion (ἡ ἐπιστροφή) est une connaissance d'elle-même qui est d'ores-et-déjà complète⁸. C'est l'âme qui doit procéder par raisonnement (συλλογιστέα) pour examiner ce qu'est l'intelligence, et à travers celle-ci, se connaître elle-même. « *Mais l'intelligence se voit sans raisonner sur elle-même* », parce qu'elle est « *toujours présente à elle-même (πάρεστι γὰρ αἰεὶ αὐτῷ)* »⁹. C'est donc la preuve d'une déficience de la part de l'âme que d'avoir à s'en remettre à une instance supérieure pour se connaître elle-même et de raisonner afin de se voir. Nous reconnaissons ici un leitmotif plotinien qui place la vision au-dessus du raisonnement. Si nous ajoutons à ce leitmotif l'œuvre silencieuse de la nature par laquelle celle-ci produit la beauté sensible sans énoncer la moindre parole, nous avons un indice significatif concernant la conception de la finalité ultime de l'âme. Si l'âme parvient à saisir le secret de ce travail silencieux à l'œuvre dans la nature, elle n'est pas loin de la vision du Bien lui-même.

¹ Ennéade V, 3, 6. 24-26.

² Ibidem, V, 3, 9. 2-9. L'âme « *garde la lumière de l'intelligence, comme après la sphère où s'étend le soleil, vient ce qui l'environne et reçoit d'elle son éclat* » (Ibidem, V, 3, 9. 9-10). Cf. ibidem, III, 9, 6. 5-9.

³ « *On ne peut admettre que cette lumière qui environne le soleil existe en elle-même (ἐφ' ἑαυτοῦ), puisqu'elle sort de lui (ἐξ αὐτοῦ ὠρμημένον) et qu'elle reste autour de lui (περὶ αὐτὸν μείναν) ; mais disons que, d'une lumière, celle qui est la première, en procède toujours une autre, et ainsi successivement, jusqu'à ce que la lumière arrive à nous et à la terre ; on admet que la lumière qui environne le soleil est en un sujet différent d'elle (ἐν ἄλλο), afin de ne pas laisser vide de corps l'espace inférieur au soleil* » (Ibidem, V, 3, 9. 10-15).

⁴ Ibidem, V, 3, 9. 15-18.

⁵ Ibidem, V, 3, 6. 28-35 ; V, 3, 9. 1-2.

⁶ « *Ceux qui n'ont pas l'intelligence ne cherchent pas à la posséder ; et ceux qui ont l'intelligence ne s'arrêtent pas là et cherchent encore le Bien* » (Ibidem, VI, 7, 20. 20-21). Cf. ibidem VI, 7, 29. 21-22.

⁷ Ibidem, V, 3, 6. 39.

⁸ Ibidem, V, 3, 6. 35-41.

⁹ Ibidem, V, 3, 9. 21-22.

Mais le Bien est avant l'intelligence, et c'est par l'intelligence, qu'elle acquiert d'abord, qu'elle peut reconnaître ensuite la puissance infinie mais silencieuse du Bien qui illumine tous les êtres. C'est pourquoi l'ascension vers l'intelligence demeure une étape incontournable avant la saisie du Bien qui se cache derrière la multiplicité des raisons qui investit toutes choses pour les rendre belles et conformes à leur principe premier :

« *Nous, nous la voyons quand nous nous tournons vers elle ; notre vie est partagée (μεμέρισται), et nous avons plusieurs vies (πολλὰ ζωά). Elle, elle n'a pas besoin d'une autre vie que la sienne, ni des autres choses ; les vies qu'elle donne, elle les donne aux autres et non pas à elle-même ; elle n'a point besoin des êtres inférieurs ; elle ne se donne pas le moins, elle qui a tout ; elle ne se donne pas des images des êtres (οὐδὲ τὰ ἕχνη), elle qui possède les êtres premiers (τὰ πρῶτα) ou plutôt qui les est (ἀλλ' αὐτὸς) »¹.*

C'est déjà avoir accompli beaucoup de chemin que d'avoir compris cette puissance de l'intelligence, puisque c'est par elle que les vies partagées que nous menons trouvent leur unité et leur sens, à défaut de quoi elles ne sont qu'un conglomérat aléatoire de dissipation et d'obscurité, loin de la lumière primordiale qui est tout. Pourquoi donc alors, compte tenu de ce statut éminent, faut-il encore concevoir autre chose au delà de l'Intelligence ? C'est parce que l'intelligence a besoin de se voir pour être intelligible : elle est même la vision d'elle-même (τὸ ὁρᾶν ἑαυτόν). Mais comme elle est multiple, sa faculté de voir est une faculté de voir un principe différent d'elle : « *car la vision doit être vision de quelque chose, sous peine d'être vaine* »². Il faut plus d'une chose pour qu'il y ait vision³. D'autant plus en va-t-il ainsi pour la pensée qui porte toujours à la fois sur une différence et une identité, mais une identité qui n'annule pourtant jamais la différence, sous peine de rendre la pensée impossible⁴. La diversité et la multiplicité sont des conditions indispensables à l'exercice de la pensée. « *Il faut donc qu'un être qui pense saisisse une chose et puis une autre, et que ce qui est pensée (τὸ νοούμενον), puisqu'on y pense un à un, présente de la variété* »⁵. En s'appliquant à un objet un et indivisible, la pensée se trouve dans une impasse, puisqu'il n'y a alors « *plus de raison possible* » (ἡλογώθη), étant donné que rien ne pourrait être dit ou compris au sujet d'un indivisible⁶.

¹ Ibidem, V, 3, 9. 23-28. Cf. ibidem, V, 5, 10. 12-13.

² Ibidem, V, 3, 10. 8-13.

³ Ibidem, V, 3, 10. 14-16.

⁴ « *Il faut donc que l'être pensant (τὸ νοοῦν), lorsqu'il pense, consiste en deux choses ; que l'un de ces deux termes soit extérieur à lui, ou qu'ils soient tous deux dans le même être, la pensée porte toujours sur une différence (et nécessairement aussi sur une identité), et les objets essentiels, pensés en se tournant vers l'intelligence, sont mêmes et autres. Chacun de ces objets, à son tour, comporte l'identité et la différence ; quel objet penser qui ne contienne une chose et puis une autre ? Et, si chacun d'eux est une raison, il est multiple (εἰ ἕκαστον λόγος, πολλά ἐστι) » (Ibidem, V, 3, 10. 23-29).*

⁵ Ibidem, V, 3, 10. 40-41. Cf. ibidem, VI, 7, 39. 15-17.

⁶ Ibidem, V, 3, 10. 29-32. « *Si l'absolu indivisible devait lui-même énoncer ce qu'il est, il devrait d'abord dire ce qu'il n'est pas ; il serait alors multiple, afin d'être un* » (Ibidem, V, 3, 10. 32-34). Cette affirmation, qui est considérée être à la source de ce qu'on a appelé par la suite la *théologie négative*, relève de la conception de la *catharsis* dont nous avons traité au troisième chapitre. Le dépouillement de l'âme s'accomplit par la négation de tout ce que l'un n'est pas, avant d'être une assimilation à l'être qui n'admet rien d'étranger à lui-même. La conversion de l'intelligence révèle ce que la *catharsis* fait voir au bout du parcours de l'âme vers le Bien, à savoir que tout ce qu'il nous est jamais donné de connaître, y compris l'intelligence elle-même, n'est que la trace plus ou moins lointaine du Bien, jamais le Bien lui-même, qui reste, pour cette raison, inconnaissable autrement que par la vision directe que l'âme peut obtenir dans l'union mystique.

Si l'être pensant ne doit pas rester un être simple (ἀπλοῦν) ¹, comment pourrait-il saisir la simplicité de ce qui est complètement un et qui reste « *en repos dans son absolue solitude* » ² ? La réponse est que cette saisie ne requiert pas la pensée, mais une connaissance antérieure à la pensée. Il s'agit d'un « *contact ou de toucher ineffable et inintelligent antérieur à l'intelligence, quand elle n'est pas encore née, et qu'il y a toucher sans pensée* » ³. La pensée n'est donc pas dévaluée, mais seulement devancée par une connaissance qui exclut la dualité. C'est une connaissance qui relève de la nature de l'objet connu. Or, cet objet ne progresse pas vers un objet différent, parce qu'il n'y a pas encore de différence là où il se trouve. L'absence de pensée ⁴ manifeste ici une perfection, parce que le Bien tient depuis toujours ce que la pensée cherche sans cesse. Il n'a guère de curiosité de lui-même qui le conduirait à penser afin de satisfaire cette curiosité, puisque « *son être lui appartient avant toute pensée* » ⁵. La connaissance est une espèce de désir et le résultat en est la satisfaction de ce désir lorsque cette connaissance est couronnée par la découverte de ce qui était recherché. Or, il est dans la nature du Bien de n'avoir rien à chercher sur soi-même (οὐδὲν ζητεῖ περὶ αὐτοῦ) ⁶ et encore moins à l'extérieur de lui-même, puisqu'il est le but de toutes les recherches qu'on pourrait jamais entreprendre. C'est pour la même raison qu'il ne se voit pas lui-même (οὐχ ὄρα ἑαυτόν), parce qu'il n'a pas besoin de se voir (οὐδὲν δεῖται ὁράσεως) ⁷, étant donné que ce besoin relève encore d'une insuffisance incompatible avec la perfection du Bien :

« L'Un n'a pas commencé par s'efforcer (προσθυμήθη) de faire naître l'Intelligence, pour qu'elle naisse ensuite, comme si l'effort était un intermédiaire nécessaire entre lui et l'Intelligence qui naît. Il n'y a point en lui d'effort, ce qui en ferait un être imparfait (ἀτελής). Son effort serait d'ailleurs sans objet ; car il n'y a de choses qu'il ne possède, et il n'a donc aucun objet vers quoi faire tendre son effort (ἡ ἔκστασις). Si quelque chose existe après lui, il est bien évident que c'est sans qu'il sorte de son propre caractère. Pour qu'une chose existe après lui, il faut qu'il reste en lui-même, dans un repos absolu ; sinon, ou bien il y aura un mouvement antérieur au mouvement et une pensée antérieure à la pensée (πρὸ τοῦ νοῆσαι νοῆσει), ou bien son acte premier sera imparfait (ἀτελής) et se bornera à une tendance (ὄρμη μόνον). Mais à quoi peut-il tendre, une fois un objet atteint ? » ⁸

C'est ce qui explique le fait que l'âme qui aura eu la vision de l'un aura comblé son désir. L'absence de tout effort marque un sommet sur l'échelle ontologique. Là où tous les êtres aspirent à quelque chose, donc s'efforcent pour atteindre un bien, l'un n'aspire à rien puisqu'il est l'objet ultime de toutes les aspirations. C'est pourquoi l'âme n'a plus besoin de penser lorsqu'elle touche à la justification ultime de toutes les pensées, puisqu'elle est mise d'ores-et-déjà en présence d'un contact ineffable antérieur à l'intelligence qui concerne la raison d'être de l'intelligence.

¹ *Ennéade* V, 3, 10. 44-45. Cf. *ibidem*, III, 9, 7. 4-6.

² *Ibidem*, V, 3, 10. 16-18.

³ *Ibidem*, V, 3, 10. 41-43.

⁴ *Ibidem*, V, 3, 10. 21-23.

⁵ *Ibidem*, V, 3, 10. 47-49.

⁶ *Ibidem*, V, 3, 10. 49-52.

⁷ *Ibidem*, V, 3, 10. 4-6.

⁸ *Ibidem*, V, 3, 12. 28-39.

Il faut donc clarifier le statut respectif de l'un et de l'Intelligence pour comprendre pourquoi celle-ci n'est pas le sommet de l'être. Si l'un est une lumière qui rayonne sur l'intelligible (ἐπι τοῦ νοητοῦ), il ne reste pas moins éternellement immobile, comme le soleil reste immobile, malgré le rayonnement qu'il dégage pour éclairer ce qui l'entoure ¹. Donc l'être qui vient de l'un ne lui est pas identique, alors même qu'il tire toute sa substance de l'un et qu'il en est l'image la plus fidèle. Ce statut central permet à l'un de se passer de l'intelligence comme de quelque chose qu'il laisse s'échapper de lui sans qu'il y ait amoindrissement de son être. Ce n'est pas que l'intelligence soit ce dont l'un n'a plus besoin et dont il préférerait se débarrasser comme d'une quantité finalement négligeable. Si tel était le cas, l'intelligence cesserait d'être la lumière du Bien, pour n'être plus que son ombre. Or, tel n'est pas le cas. Si la connaissance intelligible est exclue du bien, c'est parce que la connaissance est dans une nature de second rang (ἐν δευτέρῳ φύσει) ². La primauté de l'un doit précéder cette nature, à défaut de quoi la connaissance devancerait un principe dont elle dépend. Ce n'est donc pas que l'intelligence soit sans valeur, mais c'est parce que la valeur de l'un lui est supérieure : « *L'Un est au delà de la connaissance, comme il est au delà de l'Intelligence ; il n'a pas plus besoin de la connaissance que de nulle autre chose* » ³. Comme l'intelligible que voit l'intelligence est antérieur (πρὶν ταῦτα) aux formes sensibles ⁴, ainsi l'un est-il antérieur à l'intelligence. Autant la raison qui produit les corps demeure invisible par nature (ἀόρατα τῇ φύσει) aux corps eux-mêmes, autant l'un demeure insaisissable par la seule puissance de l'intelligence qu'il engendre ⁵. Pour que la raison d'être des corps puisse être perçue, il faut recourir à une nature différente des corps, en l'occurrence à l'âme qui les anime. De même, pour saisir l'un, il faut que l'intelligence anticipe sur elle-même pour voir ce qui existe en soi avant qu'elle n'existe et ne se manifeste.

L'âme, tout en étant elle-même principe d'unité, de vie et de mouvement, n'est pas en mesure de se donner à elle-même ce principe vital. Elle entretient donc à l'intelligence un rapport selon une équation de progression vers toujours plus d'unité. Arrivée à la saisie de l'unité de l'intelligence, elle est près de la fin dernière (ὁ ἔσχατόν), la plus précieuse (τιμιώτατον), celle que l'âme s'efforce d'embrasser en elle seule ⁶. Or, la réalité supérieure est présente dans l'âme, comme on l'a vu, sous la forme d'une trace ordinairement inaperçue que la conversion permet de raviver ⁷.

¹ *Ennéade V, 3, 12. 44-46. « Il est raisonnable (κατὰ λόγον) d'admettre que l'acte qui émane (ῥυεῖσθαι) en quelque sorte de l'Un est comme la lumière qui émane du soleil (ἀπὸ ἡλίου) ; toute la nature intelligible est une lumière ; debout, au sommet de l'intelligible (ἐπ' ἄκρῳ τῆ νοητῆ) et au-dessus de lui (ἐσθηκότα), règne l'Un (βασιλεύειν), qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne » (Ibidem, V, 3, 12. 40-44).*

² *Ibidem, V, 3, 12. 50-51. « Car la connaissance est une certaine unité ; lui est simplement unité (ἕν) ; s'il était une certaine unité (τὶ ἕν), il ne serait pas l'Un en soi (οὐκ ἂν αὐτοῦν). L'Un est antérieur au quelque chose (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί) » (Ibidem, V, 3, 12. 51-52).*

³ *Ibidem, V, 3, 12. 48-50. Il y a même une nécessité qu'il n'y a pas uniquement l'un, mais que l'Intelligence en rayonne : « Il ne doit pas exister une seule chose ; sinon, tout demeurerait caché (ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα), puisque les choses n'ont dans l'Un aucune forme distincte ; aucun être particulier n'existerait, si l'Un restait immobile en lui-même ; il n'y aurait pas cette multiplicité d'êtres issus de l'Un, s'il n'y avait eu après lui la procession des êtres qui ont le rang d'âmes » (Ibidem, IV, 8, 6. 1-6). Cela suffirait pour montrer que l'Intelligence n'est guère dévaluée, en dépit de l'aspiration mystique au Bien.*

⁴ *Ibidem, V, 3, 8. 1-3.*

⁵ *Ibidem, V, 3, 8. 4-7.*

⁶ *Ibidem, I, 4, 6. 10-13.*

⁷ *Damascius, De Principiis, p. 11. 11-12. Cf. Proclus, In Republicam, VI, 1071. 25-27 ; 1072. 8-10. Cf. Reale, (1), IV, p. 426.*

Pas plus que les corps ne peuvent percevoir ce qui les anime, « l'âme ne voit ce qu'elle possède »¹. La conversion qui la ramène à l'unité lui fait découvrir cette possession ignorée qui est sa raison d'être. Mais comme elle ne l'a pas engendrée et qu'elle est une image (εἶδωλον) de cette raison, la clarté, la vérité, la primauté sont pour l'être qui s'appartient à lui-même et il est par lui-même (ἑαυτοῦ καὶ αὐτῷ), c'est-à-dire l'être d'où elle procède². « Mais une image ne subsiste pas sans un objet d'où elle vient et un sujet où elle réside ; le propre d'une image, c'est d'être l'image d'un objet différent d'elle et de résider en un sujet différent, à moins de rester attachée à son modèle »³. La conversion permet à l'âme de passer du statut d'image à celui de modèle, parce qu'elle retrouve par là le sujet en qui elle réside et qui n'est pas différent d'elle pour autant qu'elle peut le voir en lui-même. La contemplation conduit donc à trouver la perfection en soi, pour autant que la raison d'être d'un être n'est pas à trouver ailleurs qu'en lui-même⁴. C'est par où la connaissance rationnelle qui prend pour objet le monde sensible diffère de la connaissance que l'âme acquiert par la conversion vers l'intelligible. Ce qui donne sens au monde sensible relève d'une raison supérieure que le monde sensible rend manifeste. La connaissance renvoie alors à une altérité en quelque sorte hétérogène à la réalité qu'elle fait connaître. Or, une telle connaissance n'a plus lieu là où tout est intelligible en soi, c'est-à-dire « là-bas » (ἐκεῖ) :

« La vision se confond avec l'objet visible (ὄρασις καὶ τὸ ὄρατὸν αὐτῇ ὁμοῦ) ; l'objet visible est tel que la vision (τοιοῦτον τὸ ὄρατὸν οἷον ἡ ὄρασις), et la vision telle que son objet. Qui donc dira ce qu'il est ? Celui qui le voit, c'est-à-dire l'intelligence. Même ici-bas, la vision est lumière (ἡ ὄψις φῶς οὖσα), et, parce qu'elle est unie à la lumière, elle voit la lumière ; car elle voit des couleurs. Mais, dans le monde intelligible, la vision n'a pas d'organe étranger ; elle se fait par elle-même, parce qu'elle ne regarde pas dehors (μηδὲ ἔξω). Elle voit une lumière par une autre lumière, et non par un organe étranger à elle. C'est une lumière qui voit une autre lumière, de la lumière qui se voit elle-même (αὐτὸ ἄρα αὐτὸ ὁρᾷ) »⁵.

Cette lumière éclaire l'âme par la lumière d'en haut (τῷ ἄνω φωτί) et la rend intelligente, en la rendant d'abord semblable à sa nature première⁶. Le vestige de cette lumière dans l'âme permet de retrouver la nature de l'intelligence et de l'intelligible dont la lumière analogue est plus belle, plus grande et plus claire⁷. Le profit d'une telle illumination (ἐπιλαμπρὸν) se traduit pour l'âme dans l'acquisition de la vie intellectuelle, qui est une trace de la vie de l'intelligence (ἵχνος νοῦ ζωῆς), et, par voie de conséquence, d'une vie plus claire qui n'est plus la vie génératrice (οὐ γεννητικήν)⁸. Au sens propre comme au sens figuré, l'âme quitte l'obscurité pour retrouver la limpidité de sa source.

¹ Ennéade V, 3, 8.8.

² Ibidem, V, 3, 8. 8-11. « Ce n'est plus la vie sensitive ; car elle regarde en dehors de ce qu'elle connaît mieux par les sens ; celui qui a reçu la lumière de la vérité regarde moins les objets visibles que les choses invisibles » (Ibidem, V, 3, 8. 32-35).

³ Ibidem, V, 3, 8. 11-13.

⁴ Ibidem, V, 3, 8. 13-15. « Elle fait que l'âme se retourne vers soi (ἐπέστρεψε), et elle l'empêche de se dissiper (οὐκ εἴασεν) ; elle lui fait aimer l'éclat qui est dans l'intelligence » (Ibidem, V, 3, 8. 30-32).

⁵ Ibidem, V, 3, 8. 16-23.

⁶ Ibidem, V, 3, 8. 24-26.

⁷ Ibidem, V, 3, 8. 26-28.

⁸ Ibidem, V, 3, 8. 29-30. « Là-bas est la vérité (ἐκεῖ γὰρ τὰ ἀληθῆ) » (Ibidem, V, 3, 8. 35-37).

Il semblerait donc suffire à l'âme de retrouver cette limpidité par laquelle l'intelligence se voit elle-même, pour qu'elle puisse affirmer avoir trouvé ce qu'elle cherchait ¹. Un principe qui serait connu de nous par sa propre puissance et qui nous permettrait de nous percevoir nous-mêmes, ne devrait-il pas contenir en lui sa propre raison d'être, grâce à laquelle il existe ? Si l'âme remonte vers lui (ἀνάγεσθαι εἰς αὐτό), la vie de l'âme se révèle, en effet, être une image plus effacée de la vie intelligible ². Mais même dans sa plus grande clarté, l'intelligence ne peut rendre compte d'elle-même, puisqu'elle reste multiple et que l'unité susceptible de donner sens à cette multiplicité lui fait défaut. En voulant penser le principe qui est au delà (τὸ ἐπέκεινα ἐθέλη νοεῖν), elle se multiplie et se divise pour pouvoir s'exercer en tant que pensée. Or, ce qui fait sa force habituelle se révèle en l'occurrence être une faiblesse, puisqu'en pensant l'absolument simple, elle le trahit, en donnant une image multiple de ce qui est un ³. Par conséquent, lorsque l'âme qui aspire à voir le Bien, s'élève au niveau de l'intelligence, elle risque d'être déçue, puisque l'Intelligence s'écarte du Bien du moment qu'elle ne demeure pas simplement une vision directe de ce qui l'éclaire, pour se multiplier en autant de rayons qu'il y a d'êtres. Comme les rayons qui se dégagent du centre cessent d'être une partie de la lumière centrale, l'Intelligence qui forme ces rayons cesse d'être le Bien en soi :

« Quand elle s'en va, elle a en elle ces impressions qu'elle y a elle-même multipliées. Elle désirait une chose dont elle avait en elle une vague représentation ; en s'en allant, elle en a obtenu une autre, qu'elle a rendue multiple en la prenant en elle. Encore une fois, elle possédait une vague esquisse de l'objet de sa vision, sans quoi elle ne l'aurait pas accueilli en elle ; mais cet objet, d'un, est devenu multiple ; c'est ainsi qu'elle le connaît pour le voir, et qu'elle est devenue vision en acte. Elle est intelligence, maintenant qu'elle le possède et qu'elle le possède comme intelligence ; avant, elle était seulement désir de voir et vision sans netteté » ⁴.

L'intelligence appliquée au principe devient intelligence lorsqu'elle le saisit (λαβών) ⁵. Mais dès qu'elle devient une unité multiple (ἐν πολλά), elle n'est plus qu'une raison multiple en elle-même ⁶. Même si l'unité empêche que la division se dissolve en confusion ⁷, l'intelligence reste de l'ordre de

¹ « La vie, dans l'intelligence, est un acte ; elle est la lumière primitive qui éclaire primitivement par elle-même, éclat tourné vers soi, à la fois éclairant et éclairé, véritable intelligible (τὸ ἀληθῆς νοητόν), qui pense aussi bien qu'il est pensé (καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον), qui est vue par soi-même (ἑαυτῷ δρώμενον), qui n'a pas besoin d'autre chose (οὐ δεόμενον ἄλλου) et qui se suffit à lui-même pour voir (αὐτῷ αὐταρκεῖς πρὸς τὸ ἰδεῖν) : car ce qu'il voit, c'est lui-même » (Ibidem, V, 3, 8. 38-42).

² Ibidem, V, 3, 8. 42-49. « Si on lui demande quelle est cette intelligence parfaite et universelle (ὁ νοῦς ἐκείνός ὁ τέλειος καὶ πᾶς), qui se connaît primitivement, elle se place d'abord dans l'intelligence ou cède la place à l'activité de l'intelligence, dont elle gardait en elle le souvenir ; elle manifeste des propriétés identiques à celles de l'intelligence ; étant son image, elle peut la voir en quelque manière, grâce à la ressemblance plus exacte que présente avec l'intelligence cette partie d'elle-même qui peut aller jusqu'à lui ressembler (εἰς ὁμοιότητα νῆ) » (Ibidem, V, 3, 8. 50-57).

³ « En voulant le saisir en sa simplicité, elle s'en écarte pour recevoir toujours en elle d'autres choses qui se multiplient » (Ibidem, V, 3, 11. 1-4).

⁴ Ibidem, V, 3, 11. 6-12.

⁵ « Elle garde alors pour toujours sa disposition, et elle devient intelligence, essence et pensée (νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις), dès qu'elle pense » (Ibidem, V, 3, 11. 12-15).

⁶ Ibidem, VI, 7, 14. 11-12. « L'intelligence ne se distingue de l'intelligible que parce que l'intelligible se rapporte à elle comme une chose différente d'elle ; elle ne contemplerait pas toutes les choses, s'il n'y avait entre elles aucune différence qui leur permit d'être toutes les choses ; sans cette différence, il n'y aurait même pas deux choses » (Ibidem, VI, 7, 39. 4-8).

⁷ Ibidem, VI, 7, 14. 18-19.

l'altérité (ἕτερότητα), puisqu'elle doit toujours saisir du même et de l'autre en pensant ¹. Elle ne saurait saisir l'unité sans faire intervenir l'altérité, ne serait-ce que pour rendre compte de cette unité ². Ce n'est donc pas dans l'intelligence que l'âme peut trouver l'identité absolue du principe qui n'admet aucune différence par rapport à lui-même. La simplicité qui fournirait à l'âme la raison de son être échappe ainsi à la pensée, puisqu'« un être qui se pense lui-même n'est pas un être simple ; on ne peut se penser soi-même qu'en pensant à soi comme à une chose différente » ³.

Mais ce que la pensée échoue à faire voir, un mouvement simple de pure identité à soi de l'âme peut réussir à l'atteindre. Il s'agit en l'occurrence d'un « contact (ἐπαφή), qui n'a rien d'intellectuel (οὐδὲν νοερόν ἔχει) » ⁴, non pas au sens où ce contact manquerait d'intelligence, mais au sens où l'âme qui l'éprouve « n'est point encore une intelligence, mais une vision qui n'a pas encore d'objet » ⁵. Cela ne signifie pas que l'objet manque, mais qu'il est antérieur à toute représentation que nous pourrions en avoir par les sens ou l'intelligence. L'antériorité radicale et l'identité absolue qui caractérisent un tel objet font en sorte qu'il cesse d'être exprimable en termes intellectuels. Comme le principe des intelligibles précède ceux-ci, la vision du principe doit être antérieure à l'intelligence ⁶. Mais si cette vision précède l'intelligence, cette dernière ne saurait en rendre compte. Dans la mesure où la vision mystique vise un objet antérieur à l'intelligence, la mystique échappe donc à la rationalité, en ce sens qu'elle la précède de par son objet :

« L'acte et la faculté de voir ne sont plus la raison ⁷ ; ils sont meilleurs que la raison (μείζον λόγου), antérieurs et supérieurs à elle ⁸, tout aussi bien que leur objet même. Si l'être qui voit se voit lui-même à ce moment, il se verra semblable à son objet ; dans son union avec lui-même, il se sentira pareil à cet objet et aussi simple que lui ». ⁹

Le texte ne laisse place à aucune ambiguïté. La faculté de voir par laquelle l'âme atteint le principe est meilleure, antérieure et supérieure à la raison. Cette faculté donne à l'âme ce que la raison n'est pas en mesure de donner : l'assimilation à l'objet de la vision. Cela n'élimine pourtant pas l'intelligence elle-même, parce que c'est à travers l'intelligence que l'âme s'élève d'abord à cette

¹ Ennéade VI, 7, 39. 3. « L'intelligence, en se pensant, devient multiple, elle est intelligible, pensante, en mouvement ; elle a, en un mot, tous les caractères qui appartiennent à l'intelligence » (Ibidem, VI, 7, 39. 13-15).

² « L'intelligence ne contemple pas un objet unique ; car, même lorsqu'elle contemple l'Un, elle ne le contemple pas comme on contemple un seul objet. Elle commence par un objet, mais sans s'en apercevoir, elle devient multiple ; elle s'appesantit sous le poids des êtres ; elle se déploie » (Ibidem, III, 8, 8. 30-34).

³ Ibidem, VI, 7, 39. 10-12. « Et nous avons dit qu'il n'y a pas de pensée de soi-même (οὐ νόησις τοῦτο), si l'on ne consent pas à se contempler (ἰδεῖν) comme quelque chose de différent » (Ibidem, VI, 7, 39. 12-13).

⁴ Ibidem, VI, 7, 39.17-19.

⁵ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὐπω ἰδοῦσα (Ibidem, V, 3, 11.4-5).

⁶ Ibidem, V, 3, 11. 17. « Le principe d'où vient un être, n'est pas lui-même un être, mais il est différent d'eux tous (ἕτερον πάντων). Il n'est donc pas l'un d'eux ; il est avant toutes choses (πρὸ πάντων), il est donc avant l'intelligence (πρὸ νοῦ) » (Ibidem, V, 3, 11. 18-21). « Puisque l'Intelligence est multiple, puisque la pensée qui sort d'elle survient cependant en elle et la rend multiple, l'absolument simple (τὸ πάντη ἀπλοῦν), la première de toutes choses, doit être au delà de l'Intelligence (ἐπέκεινα νοῦ). S'il pensait, il ne serait pas au delà de l'Intelligence, mais serait intelligence. S'il était intelligence, il serait un être multiple » (Ibidem, V, 3, 11. 26-31).

⁷ τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος (Ibidem, VI, 9, 10. 7).

⁸ καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ (Ibidem, VI, 9, 10. 8).

⁹ μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτῳ συνέσται καὶ τοιοῦτον αἰσθήσεται ἀπλοῦν γενόμενον (Ibidem, VI, 9, 10. 7-11).

vision. Lorsque le côté supérieur de l'âme se tourne vers l'intelligence, elle s'apparente à l'âme totale de l'univers qui agit sans fatigue (ἀπόνως), parce qu'elle se décide « *non par raisonnement (μηδὲ ἐκ λογισμοῦ), comme nous, mais par intuition intellectuelle, comme l'art* »¹. Le processus est plus sûr et dépourvu des tortuosités du raisonnement. Il n'est pourtant pas antithétique au raisonnement, mais implique une immédiateté qui découle de la proximité entre l'intelligence et le Bien. Lorsque l'âme devient intelligible, elle peut agir comme l'intelligence agit dans l'âme totale de l'univers, c'est-à-dire en tant que première hypostase du Bien, sans passer par la chaîne des raisonnements qui n'atteignent le bien que de manière relative et toujours lointaine. Or, si le bien pour tout être est la conformité à une vie correspondant à sa propre nature², alors le bien de l'homme sera jugé en fonction de la conformité à sa propre nature. Pour un être composé, comme le sont les vivants, « *son bien est l'acte propre, naturel et non déficient de la meilleure de ses parties* »³. Comme la meilleure partie des êtres animés est l'âme, leur bien naturel consistera dès lors dans l'activité propre de l'âme⁴. Mais qu'en est-il de cette activité propre de l'âme ? Nous avons vu dans les sections précédentes que c'est dans le recueillement que l'âme est à même de déployer cette activité propre qui est mouvement introspectif vers son propre principe. Si le bien n'est plus perçu sur le mode de l'extériorité, comme c'est le cas dans la sensation, ni sur le mode de l'altérité, comme c'est le cas dans le raisonnement, l'introspection se révèle indispensable pour l'accomplissement de l'âme. Il faut donc concevoir une activité qui n'appartienne qu'à l'âme et qui la fasse voir ce qui la rattache à son principe, au-delà de l'extériorité sensible et de l'altérité rationnelle.

La contemplation continue implique donc que l'âme soit d'abord débarrassée de l'entrave du corps, puisque « *la partie de nous-mêmes qui voit (τὸ ἑωρακὸς), n'est pas celle qui est entravée par cet obstacle* »⁵. Lorsque la contemplation cesse, l'âme descend au niveau de l'intelligence où son activité se manifeste par la connaissance scientifique qui consiste en des démonstrations et des preuves, mais où le « *dialogue de l'âme avec elle-même* » ne cesse pas pour autant⁶. Ce n'est pas ce dialogue de l'âme avec elle-même, par lequel nous avons défini la raison au sens 3° de pensée, qui marque le dépassement de l'intelligence vers le terme qui la précède. C'est le dépassement de toute altérité qui fait passer l'âme à l'identité intelligible. « *Et c'est pourquoi il est si difficile d'exprimer ce qu'est cette contemplation. Comment déclarer qu'il est, lui, un objet différent de nous-mêmes, alors que nous ne le voyions pas différent, mais uni à nous, lorsque nous contemplions ?* »⁷. Concevoir une telle identité entre l'âme et son principe dépasse la capacité de la raison. La rationalité bute donc ici sur sa propre limite, qui est celle d'un sujet qui connaît et d'un objet à connaître. Lorsque la contemplation aboutit à une union indissoluble, la connaissance elle-même n'est plus du même ordre qu'un savoir rationnel. La coïncidence du sujet et de l'objet n'appartient pas au schéma traditionnel du rationalisme, puisqu'au niveau rationnel, évacuer l'altérité revient à rendre le savoir

¹ Ibidem, IV, 8, 8. 11-16. « *Les âmes particulières, celles d'une portion de l'univers, ont, elles aussi, une partie supérieure ; mais elles sont occupées par les sens et les impressions ; elles perçoivent beaucoup d'objets contraires à la nature, qui les font souffrir et qui les troublent* » (Ibidem, IV, 8, 8. 16-20). Cf. ibidem, V, 5, 10. 7-8.

² Ibidem, I, 7, 1. 1-2.

³ Ibidem, I, 7, 1. 2-3.

⁴ Ibidem, I, 7, 1. 4-5.

⁵ Ibidem, VI, 9, 10. 2-4.

⁶ Ibidem, VI, 9, 10. 5-7.

⁷ Ibidem, VI, 9, 10. 19-21. Cf. ibidem, III, 8, 9. 29-31.

impossible. La progression du savoir se fait d'abord selon une assimilation des notions intellectuelles que l'âme formule et manie ¹. Mais, selon la théorie de la réminiscence, elle ne fait que comprendre par la raison, qu'elle acquiert de la sorte, ce qu'elle possédait avant à son insu ². En maniant les notions apprises, elle change en mettant une distance entre ces notions et elle-même ³. Ce qui lui manque encore pour devenir complètement intelligible, c'est la conscience d'une proximité plus étroite entre le savoir acquis par les notions intellectuelles et son fonds propre. Or, « *elle est elle-même une raison (λόγος) et en quelque sorte une intelligence (νοῦς); mais elle est une intelligence qui voit un objet autre qu'elle (ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο)* » ⁴. Tant qu'elle garde encore cette distance par rapport à la connaissance qu'elle acquiert, elle n'atteint pas l'assimilation contemplative susceptible de lui faire voir son principe. C'est à ce moment que le rationalisme est dépassé par une exigence que Plotin formule en ces termes : « *quand nous apprenons, les notions ne doivent pas nous rester extérieures, mais elles doivent s'unir à notre âme, jusqu'à l'assimilation complète* » ⁵. Mais il s'agit là d'une connaissance qui n'est plus simplement de l'ordre de l'altérité rationnelle et d'une assimilation de concepts. Le contemplatif est confronté à une expérience qui pousse l'assimilation jusqu'à la disparition de toute différence entre celui qui contemple et l'objet qu'il contemple, ce qui a de quoi déconcerter la raison, du moment que toute dualité a disparu :

« *L'objet qu'il voit, donc, il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet ; il est devenu un autre ; il n'est plus lui-même (οὐκ αὐτὸς) ; là-bas, rien de lui-même ne contribue à la contemplation ; tout à son objet, il est un avec lui comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel. Même ici-bas, lorsqu'ils se rencontrent, ils ne font qu'un, et ne sont deux que lorsqu'ils se séparent* » ⁶.

Que l'union mystique ne soit pas irréversible et que la séparation lui succède tient au caractère exceptionnel de l'expérience évoquée. Atteindre à un état d'identité tel qu'il surplombe le savoir rationnel n'équivaut donc pas à un salut, au sens religieux du terme ⁷. L'intelligence demeure la condition idéale de l'âme, à l'exception de l'union mystique qui octroie à l'âme une plénitude que l'intelligence n'a pas puisqu'*elle est inférieure au principe qui lui est antérieur* » ⁸. Comme la raison emploie le langage à défaut d'un meilleur moyen d'expression ⁹, ainsi l'âme demeure-t-elle intelligible à défaut de pouvoir toujours jouir de l'union mystique, meilleure certes, mais exceptionnelle.

¹ Ibidem, III, 8, 6. 21-22.

² Ibidem, III, 8, 6. 22-23.

³ Ibidem, III, 8, 6. 23-25.

⁴ Ibidem, III, 8, 6. 25-26. Il faut donc plus que l'intelligence pour voir un tel objet : « *L'intelligence doit revenir en arrière ; elle doit s'abandonner (ἀφέντα), malgré sa dualité, à la réalité qui est, là-bas (ὄντα κάκει), en deçà d'elle-même ; elle doit, si elle veut voir le principe suprême, ne plus être entièrement une intelligence* » (Ibidem, III, 8, 9. 29-32).

⁵ Ibidem, III, 8, 6. 19-21.

⁶ Ibidem, VI, 9, 10. 14-18.

⁷ « *Pourquoi donc ne reste-t-on pas là-bas ? — C'est qu'on n'est pas tout à fait sorti d'ici* » : Πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ ; ἦ ὅτι μήπω ἐξελήλυθεν ὄλως (Ibidem, VI, 9, 10. 1-2).

⁸ Ibidem, III, 8, 6. 26. « *Cependant, elle aussi, elle voit sans paroles (ὁρᾷ ἡσύχως) ce qu'elle formule avec des mots (ἀ προφέρει) (car elle ne formule pas par des mots ce qu'elle n'a pas vu d'abord)* » (Ibidem, III, 8, 6. 27-28). Cf. ibidem, III, 8, 4. 3-5 & 17-18 ; III, 8, 5. 26 ; III, 8, 6. 10-11.

⁹ Si l'intelligence « *emploie le langage, c'est par défaut (τῷ ἐλλίπει) ; c'est parce qu'elle doit employer la recherche pour apprendre ce qu'elle possède* » (Ibidem, III, 8, 6. 28-29). L'altérité ne fait qu'éloigner encore davantage le moi de lui-même : « *la méthode d'immanence joue dans un moi parcouru d'étranges discontinuités* » (Trouillard, (3), p. 56).

Le plus souvent, l'âme n'a que le pressentiment de cet état de plénitude caractéristique de l'union mystique ¹. Et si elle peut rendre compte de manière rationnelle de cette plénitude, elle ne peut le faire qu'en exprimant l'intériorité absolue par une extériorité relative, et l'identité par l'altérité exigée par la raison, comme, « *dans notre action pratique, nous faisons correspondre les notions que nous possédons aux choses extérieures* » ². Ce que l'intelligence l'est à l'action pratique, l'union mystique l'est à l'intelligence, ou, pour utiliser une métaphore déjà employée au début de ce chapitre, de même que l'action pratique n'est que l'ombre de la contemplation, de même la contemplation n'est-elle que l'ombre de l'union mystique. Cette dernière en est l'achèvement autant que le sommet. « *Dans l'âme sage déjà, les objets connus en viennent à être identiques au sujet qui connaît, parce qu'elle aspire à l'intelligence* » ³. Cette assimilation des notions intellectuelles correspond au niveau de la connaissance à l'assimilation du sujet à l'un au niveau de la contemplation. L'union mystique ne nie donc pas la valeur de l'intelligence, mais marque une ascension dans l'échelle de la connaissance. « *Dans l'intelligence, sujet et objet sont évidemment un, non plus par une intime union comme dans la meilleure des âmes, mais d'une unité substantielle* » ⁴. Ce que Plotin désigne par la contemplation vivante, c'est une contemplation qui n'a plus son objet en une chose différente d'elle ⁵, ce que l'intelligence ne permet pas d'accomplir. Il y a donc un ordre de priorité qui place le Bien avant l'intelligence et l'intelligence avant le monde sensible. La vision des yeux reçoit des choses sensibles son achèvement et sa perfection, tandis que la vision de l'intelligence reçoit cet achèvement du Bien ⁶. À défaut de l'intelligence, il n'y a pas de connaissance possible du monde sensible. À défaut du Bien, il n'y a aucune unité qui puisse donner sens à la multiplicité contenue dans l'intelligence. C'est pourquoi, comme Damascius l'a si bien vu, il s'agit dans le cas de l'union mystique d'une union différente de la connaissance ordinaire, puisqu'une fois l'altérité disparue, la connaissance établie est d'un autre ordre que celle rendue possible par la raison au niveau intelligible ⁷. La catégorie de l'extériorité qui commande le développement de la pensée reste toujours en quelque chose une catégorie aliénante, bien que nécessaire tant et aussi longtemps qu'une assimilation entre sujet et objet ne peut être envisagée ⁸. L'intelligence ne fait que différer la saisie immédiate de ce que l'union mystique réalise. Mais la fin idéale vers laquelle l'âme se porte n'est pas moins concrètement déjà-là, à cette nuance près qu'elle n'est accessible qu'à la condition d'avoir surmonté le dernier échelon de la connaissance rationnelle, à la tangeance entre le Bien et l'intelligence, là où le Bien brille avant même que l'intelligence ait pu en recueillir l'éclat. La raison ne fait qu'exprimer indirectement ce que l'union mystique fait voir par l'intuition.

¹ « *Nous avons l'expérience d'un état de plénitude qui n'arrive pas à donner naissance à une idée distincte. Entre le silence et la parole, il y a le désir de s'exprimer et l'effervescence intérieure qui accompagne ce désir* » (Galpérine, « Introduction » à Damascius. *De Principiis*, Verdier, p. 37).

² Ibidem, III, 8, 6. 29-30.

³ Ibidem, III, 8, 8. 4-6.

⁴ Ibidem, III, 8, 8. 6-8. « *Le sujet n'y est plus différent de l'objet ; sinon il y aura encore au-dessus de l'intelligence une réalité où cette différence n'existe plus* » (Ibidem, III, 8, 8. 9-10).

⁵ « *Il faut donc que, en elle, ces deux choses n'en soient qu'une* » (Ibidem, III, 8, 8. 10-11).

⁶ Ibidem, III, 8, 11. 5-7.

⁷ Damascius, *De Principiis*, p. 20. 1-4, p. 72. 20 - 73. 6 Westerink.

⁸ Trouillard : « *Il ne faut pas concevoir Proclus dans la catégorie de l'extériorité. La μωνή est intérieure à nous-même* ». Mme Charles : « *Elle n'est cette possibilité constante que parce que nous sommes déjà ce vers quoi nous voulons aller. Il y a un déjà-là* » (Discussion de la conférence de Trouillard, « La manence selon Proclus », *Le Néoplatonisme*, p. 239).

Si la *κόθοσις* est « *métamorphose noétique et éveil* »¹, la conversion oriente vers l'objet de cet éveil. Il ne suffit pas de se réveiller pour voir. Il faut encore regarder dans la bonne direction pour apercevoir la lumière. Il ne suffit pas d'être vertueux pour parvenir au bonheur. Il faut encore se diriger vers le Bien. Or, nous avons vu que seuls les yeux de l'âme peuvent percevoir ce Bien, lorsque l'âme se recueille en elle-même et cherche à atteindre par cette vision intérieure son propre principe. Si on considère « *le centre de chaque esprit* », comme l'écrit Trouillard, comme « *le centre universel* »², alors la concentration de l'âme fait retrouver ce centre méconnu détenteur du sens de tous les rayons qui s'en éloignent. Une réalité intrinsèque commande cette attitude spirituelle de recueillement, qui se révèle dans le sens du mot « *theoria* »³. L'intériorité ouvre l'accès au divin, comme l'intelligence (*νοῦς*) ouvre à la conscience de l'être (*εἶναι*). Les deux mouvements ne sont pas opposés, mais complémentaires. L'âme trouve dans l'union mystique ce que l'intelligence fait connaître au sujet de l'être. Si opposition il y a, elle consiste seulement entre une raison orientée vers l'extérieur, et par-là vers l'inférieur, et une raison orientée vers l'intérieur, et par-là vers le supérieur. La raison (*νοῦς*) dévoile la vérité (*ἀλήθεια*) sur ce qui émerge d'elle, qu'il s'agisse de l'être (*τὸ ὄν*) ou de la nature (*φύσις*), mais elle ne peut dévoiler sa propre vérité, celle d'où elle émerge elle-même. La mystique n'est qu'une voie d'accès à la vérité de la raison elle-même. Qu'elle ne soit plus exprimable en termes rationnels, c'est évident, puisqu'il faut surmonter la raison pour pouvoir saisir sa propre vérité. S'arrêter à la raison et l'ériger en absolu, c'est peut-être se priver de l'essentiel. S'interdire d'aller plus loin, sous prétexte qu'il n'y a plus rien, qu'il ne peut plus rien y avoir au-delà de l'intelligence, c'est affirmer qu'il n'y a de bien que l'intelligence, qu'elle est le bien suprême et que le Bien en dépend. Or, comme nous l'avons vu, l'âme ne se contente jamais de l'intelligence et cherche toujours quelque chose qui puisse la justifier, au-delà de la connaissance⁴. C'est la connaissance qui mène au sens, et non pas le sens à la connaissance. L'intelligence conduit donc au Bien, et non le bien à l'intelligence, car au-dessus de l'intelligence il y a toujours un vide qui demeure et que notre meilleur savoir rationnel ne peut combler. C'est la connaissance intime de ce Bien au-dessus de l'intelligence qui fait l'objet de l'union mystique. Or, « *l'effort et la volonté de l'âme ne tendent pas à ne pas l'atteindre* »⁵. Si l'objet de l'union mystique demeure néanmoins ineffable, cela ne ternit ni la raison, ni la qualité de l'objet connu. Que ce qui donne sens à la rationalité échappât à la rationalité ne fait que démarquer un lien de préséance ontologique qui enracine la raison en ce qui la précède. L'antinomie insurmontable sur laquelle bute la raison spéculative est « *surmontée en même temps que reconnue par le fait que le centre de l'âme, grâce à sa communion mystique avec l'Ineffable, n'est enfermée ni dans le langage ni dans l'intelligible* »⁶.

¹ Trouillard, (3), p. 56.

² « *Dès lors, l'essentiel est toujours présent et l'absolu ne peut jamais manquer. Il ne vient pas à l'âme, puisqu'une âme ne peut être privée de sa perfection que par sa présence insuffisante à elle-même* » (Trouillard, (1), p. 904).

³ « *Il est probable que θεωρία, θεωρεῖν ont connoté assez vite une référence au divin, signifié un acte de culte par lequel, en admirant les honneurs qu'on lui rend, on se rapproche de la divinité et se réjouit avec elle* » (Festugière, (4), p. 13, note 1).

⁴ On ne cherche pas à connaître pour être savant, mais pour apprendre quelque chose. Si ce qu'on apprend n'est que la connaissance de l'apprentissage, il s'agit d'un savoir vide de contenu. Si la raison n'a d'autre justification qu'elle-même, elle est alors aussi creuse qu'un langage qui ne dirait rien, à part le fait qu'il est un langage, même s'il ne porte sur rien.

⁵ *Ennéade* I, 4, 6. 13-15.

⁶ Trouillard, (13), p. 95 ; cf. O'Meara, (2), p. 154.

Le processus par lequel l'intelligence retrouve en ses profondeurs la lumière de la vérité précède donc l'entreprise proprement rationnelle. Proclus voit dans l'éveil de l'un dans l'âme la fonction même de la dialectique qui ouvre à la plus élevée de nos activités. Pourtant, l'abîme creusé par l'aporétique d'un texte comme le *De Principiis* de Damascius tient au caractère indigent de cette dialectique qui, tout en ouvrant à la conscience d'une conception de l'un, ne se trouve pas moins dans une impasse qui relève précisément d'une déficience de la pensée. Ce qui est dû au fait que la pensée ne peut saisir ce qui la précède, « *car seul pourrait s'appliquer aux formes un intellect (νοῦς) que nous n'avons pas encore, nous qui nous contentons de l'argumentation dialectique* »¹.

Il y a bien là un contraste entre la confiance inébranlable d'un Porphyre et le doute de Damascius quant à la capacité de notre intelligence de saisir la source même dont elle dérive et qui l'éclaire. C'est pour le moins une preuve d'honnêteté intellectuelle de ne jamais ériger en certitude ce qui apparaît n'être qu'une profession de foi, en l'occurrence de la foi en une réalité originaire susceptible de rendre compte par elle-même de la totalité du monde. Damascius est celui qui atteste de la manière la plus percutante les difficultés rencontrées par la pensée à asseoir au titre de principe absolu du réel un postulat de la raison. Pour utiliser les propres termes de Damascius pour décrire ces difficultés, la pensée se trouve littéralement livrée à de véritables tourments qui risquent de conduire à son renversement². En plein vertige, comme si elle se trouvait au faite d'une montagne, le vacillement de la pensée atteint là l'extrême limite de ce qui peut encore être conçu, puisque son objet n'est autre que ce qui la rend possible :

*« Si donc, aux prises avec ces apories, quelqu'un vient à dire qu'il se contente du principe de l'un, et s'il ajoute comme point final : puisque nous n'avons pas de notion ni même de conjecture plus simple que l'un, comment donc conjecturer quelque chose au-delà de la toute dernière conjecture et notion ? – si donc quelqu'un vient à parler ainsi, nous lui pardonnerons, certes, son embarras (car inaccessible, à ce qu'il semble, et impraticable est une telle pensée) ».*³

Comme il est souvent consigné dans la plupart des textes néoplatoniciens, l'un occupe dans l'ordre de la connaissance en général la place qu'occupe le soleil par rapport au monde visible⁴. D'où il résulte la difficulté de le cerner comme un objet quelconque de la connaissance. Si l'un suprasubstantiel (ὑπερούσιον) illumine l'être (καταλάμπει τὸ ὄν)⁵, la lumière irradiant sur le sujet connaissant n'est pas identique à celle de l'objet à connaître. Autrement dit, l'un n'est pas rendu connaissable par sa propre lumière⁶. C'est ce qui explique l'aveu d'impuissance exprimé à maintes reprises par Damascius tout au long de son traité⁷. L'auto-détermination du principe comporte cette singulière caractéristique de contenir en elle-même une puissance de réalisation autonome

¹ Damascius, *De Principiis*, p. 10. 7-19.

² Ibidem, p. 9. 1-3.

³ Ibidem, p. 6. 7-13.

⁴ Ibidem, p. 70. 3-5.

⁵ Ibidem, p. 69. 7-8.

⁶ « En effet, la lumière de la vérité, dans ce passage-là, découle de l'un (ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀπορρεῖ) » (Ibidem, p. 70. 9-18).

⁷ « Car inaccessible et impraticable est une telle pensée » (Ibidem, p. 6. 12-13).

qui confine à l'ineffable ¹. Jamblique avait aperçu le même paradoxe dans l'établissement d'un ordre intelligible équivalant au fondement divin du monde sensible ². Incompréhensible par son auto-position, ce fondement divin ne devient compréhensible qu'à partir d'un terme premier permettant le développement de la série entière de ses déterminations, en l'occurrence le monde. « *Toute hypothèse se réfère au même point de départ secret et anhypothétique, car rien ne peut être ni pensé qu'à partir de ce centre* » ³. C'est en raison de ces difficultés que s'esquisse la possibilité d'une autre voie d'accès à ce centre autrement insaisissable. Chez Damascius, les aveux des échecs sporadiques qui accompagnent le cheminement aporétique sont ponctués par autant d'étincelles d'où émerge en filigrane le soupçon d'une approche d'un ordre supérieur même à l'intelligence. Plotin peut donc à juste titre parler d'une non-pensée plus riche que la pensée qui recèle la connaissance des êtres avant même que l'acte de l'intelligence ne puisse s'exercer ⁴. Il s'agit donc d'une connaissance qui, pour être mystique, n'a pas moins un fondement rationnel, et que Combès estime être mystique à force de critique ⁵. Aussi, peut-on se demander si la digression philosophique de la *VII^e Lettre*, qui va de la sensation à la connaissance intuitive ⁶, vise encore une connaissance proprement rationnelle. Si le véritable moi ne relève pas du monde sensible et reste insaisissable autrement que par la pensée (δianoία) ⁷, comme l'affirme Porphyre, comment concevoir autrement sa propre origine si ce n'est à partir de l'ordre intelligible ? Même si la véridicité de la perception n'est pas à proprement parler niée ⁸, il revient toujours à l'âme de la reconnaître et à l'intelligence d'en saisir le sens. Mais l'impasse consiste à savoir comment la raison pourrait faire retour en arrière pour rendre compte de ce qui la rend possible ? Le point central du système, l'un, ne relève plus de la dialectique, puisqu'il en est l'origine. Proclus lui-même se rend à l'évidence du fait que l'un ne saurait être envisagé autrement qu'en tant que point de départ mystique du développement ultérieur du système ⁹. Mais rien n'indique qu'il y ait la moindre tension entre cette position mystique de l'existence du divin à la source de l'être et le rayonnement rationnel qui s'en dégage. Cette source intérieure à l'âme n'exige pas une quête extérieure pour qu'il soit saisi ¹⁰.

¹ « *Tout intelligible est d'abord une ένας, c'est-à-dire une puissance active de l'Ineffable aussi indéterminée que lui. On ne peut la définir que par ses produits. Car elle se détermine elle-même en se donnant un certain rayon de réalisation* » (Trouillard, (12), p. 133). Cf. O'Meara, (2), p. 155.

² Ainsi, dans le *De Mysteriis*, Jamblique écrit que « *notre affirmation des dieux n'est pas sujette à discussion, car elle est fondée sur une conjonction (συναφή) ou une connexion (συμπλοκή) de notre être avec la divinité qui est antérieure à toute connaissance et qui suscite et investit tout ce que nous sommes* » (cité et commenté par Trouillard, (1), p. 909-910).

³ Trouillard, « *Introduction* » aux *Éléments de théologie* de Proclus, p. 29. Du principe d'intelligibilité de l'un, Trouillard écrit un peu plus loin qu'il est justement « *le centre nocturne de la clarté, la présence par laquelle il y a vérité* » (Ibidem, p. 49), d'où la difficulté à le circonscrire, puisqu'il est la condition même d'existence (le fondement) de toute connaissance.

⁴ Cf. Plotin : « *L'esprit possède toujours au fond de lui-même « une non-pensée » (τὸ μὴ νοεῖν) plus riche que la pensée, et il en tire la connaissance des êtres* » (*Ennéade VI*, 7, 35. 30) : « *C'est comme un toucher qui n'a rien d'intellectuel (οἷον έπαφή οὐδέν νοερὸν έχει)* » (Ibidem, VI, 7, 39. 18) ; « *tangence ineffable et non intellectuelle, antérieure à la naissance de l'esprit (θίξις καὶ οἷον έπαφή μόνον άρητος καὶ άνόητος προνοουσα οὐπω νοῦ γεγονότος)* » (Ibidem, V, 3, 10. 42-43).

⁵ Combès, p. 295. L'aporétique devenant de la sorte une sorte de « *méthode spirituelle* » (Ibidem, p. 221)

⁶ Platon, *VII^e Lettre*, 341 c, 342 a - 344 d. Cf. Des Places, (1), p. 316.

⁷ « *Qu'avons-nous donc appris de ceux qui connaissent le mieux la condition humaine ? N'est-ce pas que, pour toi, 'mon vrai moi n'est pas cet individu tangible et qui tombe sous les sens, mais le plus éloigné du corps, sans couleur et sans forme, que les mains ne peuvent aucunement toucher et que seule la pensée peut saisir' ?* » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 8, p. 110. 2-7).

⁸ *Ennéade IV*, 6, 1.

⁹ Whittaker, (1), p. 162.

¹⁰ Porphyre, *Ad Marcellam*, 8, p. 110. 7-8. Cf. ibidem, 12, p. 113. 4-6.

La difficulté d'affirmer un principe premier du monde est tout aussi grande pour la raison que l'union mystique pour l'âme qui en fait l'expérience. Damascius estimait même le caractère insaisissable d'un tel principe comme révélateur de la nature éminente de ce qui est en question ici : « *il est dit admirable par cela même qu'il n'offre absolument aucune prise à nos pensées* »¹. La raison peut-elle être la voie d'accès vers l'impossible expression de ce qui a été reconnu comme ineffable ? N'est-elle pas plutôt la faculté susceptible de faire la preuve de ce qui la précède et dont elle en est issue ? Le néoplatonisme soutient que l'ineffabilité du principe n'est guère un obstacle au savoir que nous pourrions en avoir. C'est donc pousser jusqu'au bout l'épreuve de l'exigence critique que d'arriver à toucher au seuil de l'ineffable, au point où la conversion aboutit à la source de toute rationalité. Rationalité critique et conversion mystique se rejoignent ici dans le même silence qui accomplit l'œuvre de la nature sans prononcer une seule parole et qui permet à l'âme de retrouver dans le recueillement le principe qui l'anime². Comme Festugière l'écrit à propos de la Gnose, le caractère ineffable du divin éclaire l'âme dans le tarissement de tous les bruits du monde. Il éclaire là où l'obscurité commence : « *il n'a point de nom, il n'est susceptible d'aucune définition, il est ineffable, mais, si l'on se tient en silence, il illumine les yeux de l'âme et se révèle tel qu'il est* »³. L'altérité une fois surmontée, le principe se révèle dans cette tranquillité qui correspond au statut éminent du Bien et qui confine la raison au silence contemplatif⁴. Il ne s'agit plus que d'une présence qui s'impose à la conscience de l'âme contemplative et qui exige, pour être pleinement sentie, le silence, le retrait, la solitude⁵. La morale contemporaine est loin de démentir une telle exigence : « *Toute parole est indigne qui ne tend au silence. En quoi toute vraie philosophie est paradoxale, sans doute : il s'agit, non de répéter un discours, mais de penser un silence* »⁶.

∴

Partant de la conviction qu'il n'y a de bonheur que pour l'âme, trouver le bien de l'âme revient à trouver du même coup le bonheur de l'homme. Or, la parenté de l'âme humaine au divin fait en sorte que c'est par le retour à son union primordiale au divin qu'elle est comblée. L'exigence de la

¹ Damascius, *De principiis*, p. 14. 8-9.

² Combès, p. 220-221. Un mystique eckhartien comme Tauler écrit au XIV^e siècle : « *Proclus, un maître païen, nomme l'Un une obscurité divine supra-sensible, pleine d'un calme silence, endormie. Ah ! Mes enfants, qu'un païen ait compris cela, tandis que nous restons, nous, si loin de la vérité, si étrangers à ce fond [Grund], c'est pour nous une grande honte* » (Sermon LXII, éd. Vetter, Berlin, 1910, p. 300, trad. Hugueny-Théry-Corin, Paris, 1930-1935, II, p. 69).

³ Festugière, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 77. « *Si le langage se manifeste ainsi parmi les âmes incorporées comme moyen de communication, comme remède contre l'ignorance et la confusion, il devient inutile à l'âme qui a surmonté sa déficience, qui a retrouvé la vie de pensée en se séparant du monde corporel. L'accroissement de la connaissance s'accompagne d'une augmentation du silence. En dernière analyse, la hiérarchie qui s'étend du bavardage des âmes déchues jusqu'au silence de l'Intellect omniscient est dépassée par une unification de l'âme avec l'Un* » (O'Meara, (2), p. 155).

⁴ Baladi, (1), p. 48. « ... parce que l'altérité une fois supprimée, il ne restera plus que l'Un et le silence » (Ibidem, p. 52).

⁵ Plotin, *Ennéade* IV, 3, 32 ; VI, 7, 34 ; VI, 8, 7 ; VI, 9, 9 & 11 ; Jamblique, *Protreptique*, 8, p. 77.12 - 78.11 Des Places ; Damascius, *De Principiis*, p. 9. 16-18, p. 11. 15-16, p. 21. 20-22 Westerink.

⁶ André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*. 2. Vivre, p. 152. « *J'appelle silence tout ce qui reste quand on se tait — c'est-à-dire tout. Non l'absence des mots, donc, mais la présence des choses : le silence est un autre nom pour le réel, et son vrai nom (le seul qui convienne à l'innommable chose). C'est la vérité réduite à sa plus simple expression* » (Une éducation philosophique, p. 375).

conversion de l'âme résulte de cette nécessité pour l'âme de trouver son principe et consiste à se réveiller de ce sommeil dans lequel nous sommes plongés, en tentant de remonter à l'intelligence par laquelle l'âme trouve en elle-même une raison encore plus belle que celle qu'on voit dans les corps et la nature. Le point de départ est donc l'intelligence qui est en nous et qui éclaire l'âme par l'éclat du Bien au-dessus d'elle. Mais, contrairement au mouvement par lequel la raison sort d'elle-même pour s'intéresser aux choses extérieures et tenter de les comprendre, le mouvement de conversion est inverse : le sage qui l'adopte tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses. Pour ce faire, il faut éveiller dans l'âme ce qui l'apparente au monde intelligible et faire appel à sa nature divine, en cessant de regarder de l'extérieur, pour devenir soi-même intelligence. Si le Bien n'est perçu que dans l'intelligible, il faut que l'âme se rende elle-même intelligible pour y accéder. Tandis que la vie exprime à sa façon la procession de l'un vers le multiple, l'intelligence accomplit son retour à l'un par la conversion vers le Bien. Il s'agit donc d'un cheminement propre à l'âme qui s'inscrit dans le parcours à rebours du déploiement de l'être, et qui consiste dans une concentration progressive à partir de l'aliénante dispersion du monde pour aller jusqu'à la complète simplification de son essence intelligible. Le retour sur soi accompli par l'âme afin d'obtenir la vision du Bien n'est autre qu'une conversion de l'intelligence elle-même vers son principe. C'était le point **A)** de ce chapitre.

L'introspection non seulement conditionne l'élévation de l'âme à l'intelligence, mais elle ouvre la voie vers le Bien par l'activation de cette parenté latente qui unit l'âme aux genres supérieurs. Dans l'attention portée vers l'intérieur, l'introspection réalise l'approche du principe intérieur à l'âme, en faisant abstraction de tout ce que l'âme n'est pas et de tout ce qui demeure étranger à son principe. Par la recherche rationnelle, la pensée ramène l'être à l'unité et l'âme devient par là intelligence. Elle s'éloigne ainsi de la dissipation propre au monde sensible pour accroître en elle la proximité du divin. Mais l'intelligence n'est par là que l'annonciatrice de la vision de l'un. Elle-même n'a besoin de voir que dans la mesure où elle n'est pas le Bien. En restant en lui-même, le Bien illumine l'intelligence et tous les êtres qui ont part à l'intelligence. La coïncidence de l'âme avec son propre principe correspond donc à l'achèvement du mouvement de retour du moi vers lui-même. L'introspection non seulement conditionne l'élévation de l'âme à l'intelligence, mais elle ouvre la voie vers le Bien à travers la trace de l'un en nous. Il apparaît que l'opération par laquelle l'âme se convertit vers le Bien est antithétique à l'acte par lequel l'intelligence sort du Bien pour se manifester à l'extérieur. L'âme doit donc s'opposer au mouvement par lequel l'intelligence illumine toutes choses, puisqu'elle tend à retrouver intérieurement ce Bien dont l'intelligence est le rayonnement extrinsèque. Le recueillement de l'âme demeure en cela la condition indispensable à l'accueil et à la vision du Bien. C'était le point **B)** de ce chapitre.

Ce n'est donc pas à l'intelligence que l'aspiration mystique s'oppose, puisque l'âme a encore besoin de l'intelligence pour parvenir au Bien, mais à l'acte par lequel l'intelligence sort vers l'extérieur pour manifester ce que le Bien est tout en restant en lui-même. Par le recueillement, l'âme ne contrarie pas l'intelligence, mais agit d'une manière différente de l'acte de l'intelligence. Ce que l'intelligence l'est par elle-même, une illumination permanente du Bien, l'âme ne peut le trouver qu'en adoptant le mouvement opposé à celui d'une manifestation extérieure. On peut conjecturer ici que c'est probablement parce que l'âme manque de ce que l'intelligence possède par nature

qu'elle doit faire retour sur elle-même pour retrouver ce qui lui manque. Le problème que rencontre le rationalisme est celui d'une connaissance qui s'applique au sujet qui connaît et à la source dont surgit toute connaissance, à la lumière qui fait voir tout le reste, y compris elle-même. Par le fait que la diversité, l'altérité et la multiplicité sont des conditions indispensables à l'exercice de la pensée, la connaissance intelligible se révèle être une connaissance de second rang. La primauté de l'un le place au delà de la connaissance, puisqu'il est au delà de l'Intelligence, étant donné qu'il n'a pas plus besoin de la connaissance que de nulle autre chose. Pour saisir cette unité primordiale, il faut donc que l'âme arrive à surmonter la connaissance pour autant que celle-ci est confinée à l'altérité rationnelle. Pour ce faire, seule la conversion peut ramener l'âme à l'unité et lui faire découvrir sa raison d'être dans l'unité qu'elle tire de l'existence de l'un, par-delà l'intelligence. Il s'agit alors d'arriver à un contact ou à un toucher ineffable antérieur à l'intelligence, quand il y a un toucher sans pensée, unité sans diversité, identité sans altérité. L'acte et la faculté de voir, qui ne sont plus la raison, sont, dans cette sorte de connaissance intuitive, à la fois et tout autant meilleurs que la raison, antérieurs et supérieurs à elle. L'âme trouve ainsi dans l'union mystique ce que l'intelligence fait connaître indirectement au sujet de l'être. L'opposition entre l'introspection mystique et la rationalité consiste seulement entre une raison orientée vers l'intérieur, et par-là vers le supérieur, et une raison orientée vers l'extérieur, et par-là vers l'inférieur. Mais pour que l'intelligence puisse illuminer l'être, il lui faut recevoir sa lumière du Bien. De même, pour qu'il y ait raison, il faut d'abord que l'âme se recueille en elle-même pour trouver la raison de toutes choses dans la raison universelle. Ce mouvement de retrait est la condition même du mouvement inverse par lequel la raison se déploie dans le discours et exprime ce que l'âme a compris lors de l'union mystique. Les deux mouvements sont loin d'être opposés, puisqu'il n'y a de raison sans saisie préalable de la raison de toutes choses. Les deux mouvements sont par là plutôt complémentaires, puisque l'âme retrouve dans le Bien ce dont la raison rend compte à partir de l'intelligence du Bien. La raison qui émane de l'âme dévoile la vérité sur ce qui émerge de l'un, mais elle ne peut dévoiler la vérité de l'un lui-même. Pour ce faire, il faut que l'âme accède elle-même directement à l'un, par le contact ineffable antérieur à l'intelligence qui est rendu possible par le recueillement de l'âme en elle-même et sa conversion vers le Bien. La mystique n'est en ce sens qu'une voie d'accès à la vérité de la raison elle-même. C'est par où l'on peut comprendre l'affirmation de Colli, citée dans notre « Avant-propos », selon laquelle on ne peut exorciser le fond mystique là où réside la source du rationalisme. La vision directe du Bien conditionne la raison d'être du monde. C'était le point C) de ce chapitre.

5.

L'APPROCHE DU PREMIER PRINCIPE

« Le vrai est facile à apprendre et à saisir pour ceux qui entendent le (sens) caché dans l'obscur »¹

La recherche qui prend pour objet le Bien absolu est révélatrice par elle-même non seulement d'un désir de l'âme, mais aussi d'une qualité qui l'entraîne à chercher la perfection². Si cette perfection découle de la saisie de la vérité, rationalisme et mysticisme semblent coïncider dans la recherche de cette perfection à travers la connaissance de la vérité, puisque c'est la proximité de l'intelligence qui fait accéder l'âme à la vérité. Plotin affirme, en effet, qu'à la première âme, qui vient tout de suite après l'intelligence, appartient une vie plus proche de la vérité, ce qui suppose une affinité substantielle entre la connaissance intelligible et la vérité. De même, rationalisme et mysticisme s'entendent pour affirmer l'existence de la vérité, quel que soit par ailleurs le sens contenu dans le concept de vérité évoqué par l'un et par l'autre³. La vérité est donc l'exigence minimale de toute connaissance. Que l'on puisse ou pas y accéder, qu'elle soit de ce monde ou qu'elle se trouve ailleurs, qu'elle soit en nous ou hors de nous, dans le sujet ou dans l'objet, il faut admettre ce minimum logique pour rendre possible la logique elle-même et la science.

Ce n'est pourtant pas sur l'existence de la vérité que porte le problème de la connaissance qui nous préoccupe, ni même sur le contenu du vrai tant que nous restons à l'intérieur de l'école néoplatonicienne. En admettant qu'il s'agit de l'un ou de la raison universelle, d'un point de vue mystique ou rationnel, le problème est celui de l'approche la plus adéquate susceptible de nous faire connaître l'un et la raison universelle qui en dérive. Nous avons vu dans les chapitres précédents que jusqu'à un certain point, l'aspiration de l'âme ne tend à rien d'autre qu'à l'intelligence et que c'est encore par elle qu'elle obtient l'intuition de l'un, fût-ce en faisant appel, au dernier stade contemplatif, à une faculté supérieure à la faculté rationnelle. C'est pourquoi il faut s'interroger sur l'approche du principe, afin de voir si la méthode adoptée diffère entre rationalisme et mysticisme et si on peut signaler un antagonisme dans cette méthode, selon que l'âme ne se sert que de la faculté intellectuelle dont elle dispose ou qu'elle a recours à d'autres moyens de connaissance. Si la clarté apparaît comme un indice dans l'approche de la vérité, encore faut-il savoir si elle est obtenue par l'intelligence seule ou si l'union mystique est requise pour révéler le sens de l'être.

¹ Jamblique, *Protreptique*, 4, p. 49. 21-22 Des Places.

² « Mais voici une âme qui tend son activité vers le parfait, parce qu'elle est elle-même parfaite ; son bien n'est plus seulement relatif à elle, il est le Bien pris absolument » (Plotin, *Ennéade I*, 7, 1. 5-7).

³ À l'exception peut-être du scepticisme, encore que celui-ci ne nie pas l'existence de la vérité, mais plutôt notre possibilité d'y avoir accès. Si de cette impossibilité on peut déduire la négation de la vérité, de toute vérité, il faudrait s'interroger davantage sur le sens à donner à la vérité avant de lui refuser tout droit de cité dans la connaissance.

Tel que nous l'avons annoncé au premier chapitre de notre thèse, ce qu'il faut étudier, c'est le mode de connaissance impliqué par le mysticisme et la nature de cette connaissance par rapport au rationalisme. Si l'intuition mystique est supérieure à la connaissance rationnelle, s'agit-il d'un reniement de l'intelligence par la mystique ¹ ? Nous verrons dans ce qui suit que les deux tendances apparemment incompatibles qui semblent s'affronter au sein de l'école néoplatonicienne ² dépendent toutes deux d'une conception du rapport de l'âme au divin qui rend l'intelligence indispensable à l'union mystique. Si le pouvoir de l'intelligence (de la raison au sens 4°) aux fins d'une telle union est contesté, c'est dans la mesure où l'intelligence seule ne semble pas suffire pour réaliser une telle union : elle est aussi indispensable qu'insuffisante pour accomplir ce que, de l'avis même de Plotin, comme nous l'avons déjà vu, seul le recours à une faculté supérieure à la raison peut rendre possible. Que l'intelligence soit illuminée par le Bien ne garantit pas à l'âme devenue intelligente qu'elle puisse voir le Bien lui-même. L'acte par lequel l'âme accède au Bien diffère donc de l'exercice de l'intelligence, puisque celle-ci offre tout, sauf la connaissance de ce qui la précède. Nous verrons dans ce chapitre que : **A)** le rationalisme et le mysticisme convergent tous deux vers la recherche de la plus grande clarté possible dans la connaissance du monde et qu'elles visent par là au même but en remontant au principe premier du monde qui illumine toutes choses. Ensuite, **B)** la théurgie elle-même, telle que défendue par Jamblique, n'est qu'une confirmation de l'intelligence divine (de la raison au sens 5°) et que seule la déficience de l'intelligence humaine (la raison au sens 4°) conduit à recourir à une communication avec les dieux d'un autre ordre que celui de la raison discursive (la raison au sens 2°). **C)** L'antagonisme entre la raison et la mystique se situe exclusivement dans l'expression du sens qu'elles révèlent l'une et l'autre, en ce que la raison manifeste une absence qu'elle tente de combler par la connaissance alors que la mystique saisit une présence qui se trouve pourtant au delà de la connaissance rationnelle ³. L'ordre du monde manifeste bien une beauté intelligible, mais le *logos* n'est pas en mesure de saisir la racine du *cosmos*. La science n'est qu'un reflet de l'essence invisible qui se manifeste dans la nature. Quand on arrive au modèle, aucun discours ne peut prétendre l'exprimer adéquatement, puisque toute référence lui est nécessairement inférieure. Le rôle de la contemplation consiste, sinon à parvenir à exprimer l'éternel qui est à la source du devenir, du moins à rendre, comme l'écrit Jamblique, « conscient de l'éternel » ⁴, d'autant plus que les distances qui nous séparent de cette conscience sont le plus souvent en nous et non dans l'objet susceptible de la produire ⁵.

¹ « La tradition mystique depuis le néoplatonisme va au delà dans l'approche de l'intuition intellectuelle. Le mysticisme spéculatif établit que la réalité intrinsèque ne peut être saisie par l'intelligence, mais par un mode de connaissance supérieur à l'intelligence » (Sérouya, p. 11).

² D'un côté le rationalisme, représenté par Plotin et Porphyre, et de l'autre côté l'occultisme (au sens *D.* de la mystique), représenté par Jamblique. La position conciliatrice adoptée par Proclus indique qu'une opposition entre les deux n'a pas nécessairement lieu d'être, si l'on suit, à tout le moins, la démarche par laquelle Jamblique lui-même tend à justifier la théurgie sur des bases rationnelles.

³ « Toute distance, appliquée à l'origine, n'est que la projection humaine de cette distance intérieure par laquelle, nonobstant le point de tangence inamissible et originel, ce qui procède s'écarte de sa source. Il faut donc tenir compte de cet écart, de cette altérité qui nous fait autres que le principe sans que, pour autant, le Principe soit autre que nous » (Breton, (2), p. 115).

⁴ Jamblique, *Protreptique*, 2, p. 42. 22 - 43. 1.

⁵ Trouillard, (12), p. 13. « C'est nous qui sommes à distance, mais lui, (...) n'est pas loin de nous » (Breton, (2), p. 115). « Nous ne manquons pas Dieu parce que Dieu nous délaisse, mais parce que nous sommes occupés par la multitude des objets subalternes » (Trouillard, (3), p. 52). Cf. Plotin, *Ennéade VI*, 9, 9. 7-16 ; Damascius, *De Principiis*, p. 116. 1-4 Westerink.

A) AVEUGLEMENT ET CLAIRVOYANCE

La connaissance philosophique contribue à rendre la vie meilleure, que ce soit par la sagesse à laquelle elle conduit ou par l'exercice des vertus conformes à la nature humaine. Mais comme la vie est un terme homonyme, il faut distinguer entre vie de premier rang et vies de rang inférieur. Lorsqu'on applique la notion de vie aux plantes ou aux êtres dépourvus de raison, la différence réside dans le degré plus ou moins élevé de clarté de la vie propre à ces êtres ¹. Ce degré de clarté se répercute directement sur le degré de bonheur correspondant à ces êtres ², bien que, par ailleurs, la vie est néanmoins complète et même parfaite dans la mesure où le bien est un attribut de la vie ³. Ce que la clarté ajoute à la vie, c'est la conscience de ce bien. Pour l'homme, « *la vie parfaite, véritable et réelle existe en cette nature de l'intelligence* » ⁴ par rapport à laquelle toutes les autres vies sont imparfaites (ἀτελείς), puisqu'elles ne sont que des images de la vie parfaite ⁵. Si l'on fait remonter tous les êtres vivants à un principe unique dont ils dérivent, il faut supposer que ce principe doit être la vie première et complète, dont toutes les autres vies ne sont en quelque sorte que la reproduction individuelle transposée au niveau du monde sensible ⁶. Dans la mesure où l'homme est capable de se rapprocher de cette vie primordiale, il peut être considéré comme apte au bonheur ⁷. Chez l'homme, la vie complète se traduit par la possession de la vie des sens, de la faculté de raisonner et de l'intelligence véritable, à condition que cette vie ne soit pas une chose différente de l'homme où elle se manifeste, ce qui correspond en fait à la vie de tout un chacun, puisqu'il n'est pas d'homme qui ne la possède en puissance à quelque degré : « *s'il la possède en acte, nous le disons heureux* » ⁸. Grâce à la vie parfaite qu'il possède, un tel homme est son bien à lui-même ⁹. Mais si l'on cherche la cause de ce bien, par-delà l'accomplissement de la nature humaine, on arrive au principe de toute vie qui est l'Intelligence et au Bien qui est au delà de l'Intelligence ¹⁰. On s'aperçoit alors que le bien de l'homme n'est que relatif par rapport à la source de toute vie.

¹ *Ennéade* I, 4, 3. 18-22. « Dans les êtres la perfection consiste essentiellement à vivre (ἐν ζωῇ), elle est la vie achevée (ἡ τέλειος ζωῆ) ; ainsi le bien n'est pas pour lui adventice » (Ibidem, I, 4, 3. 26-29).

² Ibidem, I, 4, 3. 22-23. « Si une vie est l'image d'une autre, le bonheur correspondant à la première est évidemment l'image du bonheur correspondant à la seconde. Donc si l'on considère l'être vivant à son degré supérieur, l'être dont la vie est sans déficience, c'est à lui seul qu'appartient le bonheur réel » (Ibidem, I, 4, 3. 23-26).

³ Ibidem, I, 4, 3. 29-33.

⁴ Ibidem, I, 4, 3. 34.

⁵ « Elles ne sont pas la vie dans sa plénitude et sa pureté, qu'elles sont aussi bien le contraire (τοῦναντιον) de la vie » (Ibidem, I, 4, 3. 35-37).

⁶ Ibidem, I, 4, 3. 37-40.

⁷ Ibidem, I, 4, 4. 1-2. « Sinon, l'on réserverait le bonheur aux dieux, puisqu'ils posséderaient seuls une vie de ce genre » (Ibidem, I, 4, 4. 2-4).

⁸ Ibidem, I, 4, 4. 6-11. « Les autres hommes la possèdent bien comme une partie d'eux-mêmes, parce qu'ils la possèdent seulement en puissance ; mais l'homme heureux est celui qui, désormais, est en acte cette vie elle-même, celui qui est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle ; désormais les autres choses ne font que l'environner » (Ibidem, I, 4, 4. 12-16).

⁹ « La preuve qu'il en est ainsi, c'est que, dans cet état, il ne cherche plus rien. Que pourrait-il chercher ? Des choses inférieures ? Non pas ; il a en lui la perfection ; celui qui possède ce principe vivifiant mène une vie qui se suffit à elle-même (αὐτάρκης) ; l'homme sage n'a besoin que de lui-même pour être heureux et acquérir le bien ; il n'est de bien qu'il ne possède » (Ibidem, I, 4, 4. 18-25). Cf. ibidem, I, 4, 4. 30-32.

¹⁰ Ibidem, I, 4, 4. 19-20.

Si l'on admet que toute vie procède d'une source unique qui permet à chaque être de recevoir une part de bien de par la participation à un bien universel et que le Beau dérive directement de ce Bien, alors il suffit de comprendre la nature de cette source unique pour saisir ce qu'est le bien pour tout être. Mais, tandis que pour tous les autres êtres, il suffit qu'ils se conforment à leur nature pour avoir part au bien et manifester par là leur beauté naturelle, le bien de l'homme relève de l'âme et notamment de son principe qui l'apparente, comme on l'a déjà vu au chapitre précédent, au divin. C'est ce principe qui produit l'intelligence, la vie, les âmes et tous les êtres qui participent à la raison et à la vie ¹. Source et principe de tous ces êtres, il conserve ces êtres, fait penser les êtres intelligents, en leur inspirant l'intelligence, et il fait vivre les vivants, en leur insufflant la vie ². Si le bien de l'âme dépend de son degré de proximité par rapport à ce principe vivifiant, alors « *la beauté de l'âme consiste à se rendre semblable à Dieu* (ὁμοιωθῆναι θεῷ) » ³, c'est-à-dire, d'abord, à acquérir cette beauté propre qui consiste dans l'intelligence, puisque c'est par l'intelligence que l'âme devient belle ⁴. De là découlent toutes les belles choses qui s'ensuivent de l'accession de l'âme à la beauté :

« Les autres beautés, celles des actions et des occupations, viennent de ce que l'âme y imprime sa forme ; l'âme fait ainsi tout ce qu'on appelle les corps ; et, étant un être divin (θεῖον) et comme une part de la beauté, elle rend belles toutes les choses qu'elle touche et qu'elle domine, pour autant qu'il leur est possible de participer à la beauté ». ⁵

De même que l'art rend ses produits beaux en les conformant à l'idée de la beauté, de même la participation de l'âme à la beauté la rend d'autant plus belle qu'elle est capable d'en prendre une part plus grande. Mais la beauté du principe, comme celle de l'art, recèle en lui une beauté bien supérieure et plus réelle que celle qu'il transmet aux objets qu'il investit ⁶. Pour retrouver cette beauté supérieure, il ne suffit donc pas de s'arrêter aux êtres qu'elle rend beaux, mais il faut remonter des objets visibles jusqu'aux raisons qui leur impriment la beauté relative qui est la leur ⁷. Or, pour qu'un être possède ce qui lui convient et reçoive une part de beauté, il lui faut avant tout une certaine forme, comme c'est le cas de la vertu pour l'âme ⁸. Cependant, ce n'est pas la forme elle-même qui est un bien pour l'être, mais plutôt le désir qui le pousse vers ce qui lui est propre ⁹. Autrement dit, il tend à devenir en acte ce qu'il est en puissance ¹⁰. Comme le terme de sa tendance est meilleur que lui (κρείττονος), il se révèle être un bien pour lui dans la mesure où celui-ci le fait

¹ *Ennéade* VI, 7, 23. 18-20.

² *Ibidem*, VI, 7, 23. 20-24. Cf. *Ibidem*, V, 3, 9. 23-26.

³ *Ibidem*, I, 6, 6. 18-21.

⁴ *Ibidem*, I, 6, 6. 17-18 & 25-27. Puisque « *l'âme réduite à l'intelligence est d'autant plus belle* » (*Ibidem*, I, 6, 6. 16-17).

⁵ *Ibidem*, I, 6, 6. 27-32.

⁶ *Ibidem*, V, 8, 1. 22-26. « *Car plus elle va vers la matière en s'étendant dans l'espace, plus elle s'affaiblit, plus elle est au-dessous de celle qui reste dans l'unité : tout ce qui s'éparpille, s'écarte de soi-même, qu'il s'agisse de la vigueur physique, de la chaleur, de la force en général et aussi de la beauté ; et le premier agent, pris en lui-même, doit toujours être supérieur au produit* » (*Ibidem*, V, 8, 1. 26-31). Cf. *ibidem*, V, 8, 2. 1-16.

⁷ *Ibidem*, V, 8, 1. 34-36.

⁸ *Ibidem*, VI, 7, 27. 1-3. « *Cette forme qui est un bien pour elle-même l'est aussi pour lui, parce qu'elle le rend bon* (ὅτι αὐτὸ ἀγαθὸν ποιεῖ) » (*Ibidem*, VI, 7, 27. 15-16).

⁹ *Ibidem*, VI, 7, 27. 3-5.

¹⁰ *Ibidem*, VI, 7, 27. 6-9.

participer au Bien ¹. La marche ascendante (ἡ ἐπανάβασις) qui va des êtres investis par la beauté à la beauté primordiale et des âmes vertueuses au principe qui les inspire, conduit donc jusqu'à un Bien qui consiste en une nature positive qui active dans les êtres ce qui est en puissance ². C'est vers ce Bien que tendent l'effort et la volonté de l'âme, à cette réalité supérieure à elle-même « dont la présence la remplit et la calme » ³. Lorsque l'âme dépasse le simulacre de la beauté pour atteindre la beauté de la forme, elle parvient alors à cette présence qui est l'essence des belles choses ⁴. C'est donc vers une beauté intérieure qu'on doit diriger son regard afin d'apercevoir ce qui transparait à travers les êtres qui en reçoivent l'empreinte ⁵. Le caractère unique, présent en toutes choses, qui fait que chacune d'elles est un bien, est l'Intelligence et la vie intelligible qui ont la forme du Bien (ἀγαθοειδῆ) : le désir qui nous entraîne vers elles s'explique par leur appartenance à cette forme ⁶. « En elles-mêmes, vie et intelligence sont pleines de clarté, et elles sont d'abord recherchées par l'âme, parce que l'âme vient d'elles et parce qu'elle y retourne » ⁷. Mais cette clarté n'appartient pas à la vie et à l'intelligence de manière substantielle : elle relève du même principe grâce auquel elles ont la forme du Bien, c'est-à-dire que c'est le Bien lui-même qui les rend désirables et qui les éclaire ⁸. Si on parvient à saisir la nature de ce principe, on n'est pas loin de comprendre la source dont émanent les êtres :

« Il y a donc dans la nature une raison (λόγος), qui est le modèle de la beauté qui est dans les corps ; mais il y a dans l'âme une raison plus belle encore, d'où vient celle qui est dans la nature. Elle se montre le plus distinctement dans l'âme sage (ἐν σπουδαία ψυχῇ) où elle progresse en beauté ; elle orne l'âme, elle l'illumine, venue elle-même d'une lumière supérieure, qui est la beauté première ; étant dans l'âme, elle lui fait comprendre ce qu'est la raison qui est avant elle-même, celle qui ne vient plus dans les choses, celle qui n'est pas en autre chose mais en elle-même » ⁹.

¹ *Ennéade* VI, 7, 27. 9-11 & 17-18. Cf. *ibidem*, V, 8, 2. 16-24.

² *Ibidem*, VI, 7, 27. 24-25. « La nature qui produit des choses si belles est belle bien avant elles ; mais nous, qui ne sommes pas habitués à voir l'intérieur des choses, qui ne le connaissons pas, nous recherchons l'extérieur, et nous ignorons que c'est l'intérieur qui nous émeut » (*Ibidem*, V, 8, 2. 31-34).

³ *Ibidem*, I, 4, 6. 14-18. « La preuve, c'est que nous ne percevons pas la beauté tant qu'elle nous reste extérieure ; mais elle nous émeut, dès qu'elle nous devient intérieure ; or, à travers les yeux, seule passe la forme » (*Ibidem*, V, 8, 2. 24-26).

⁴ *Ibidem*, V, 8, 9. 41-47.

⁵ « Une autre preuve que c'est bien autre chose qu'on recherche et que la beauté n'est pas dans la grandeur, c'est « la beauté qui est dans les sciences, dans les occupations, et, en général, celle qui est dans les âmes » ; oui, il n'y a pas de beauté plus réelle que la sagesse que l'on voit en quelqu'un, et qu'on aime sans égard à son visage, qui peut être laid ; on laisse là toute son apparence extérieure, et l'on recherche sa beauté intérieure (τὸ εἶσω κάλλος αὐτοῦ). Si elle ne vous fait pas dire qu'il est beau, vous serez incapable, en regardant en vous, de vous apercevoir vous-même comme beau ; et dans ces conditions, il serait vain de chercher cette beauté [chez quelqu'un d'autre] ; car c'est dans la laideur et l'impureté que vous la chercheriez » (*Ibidem*, V, 8, 2. 35-44). Cf. Platon, *Banquet*, 210 b, c, 215 a, b : à propos de la beauté intérieure de Socrate qui demeure cachée sous une enveloppe laide, donc invisible à ceux qui sont dépourvus de la faculté requise pour la reconnaître.

⁶ *Ibidem*, VI, 7, 21. 1-3. « Elles ont la forme du Bien, cela veut dire que la vie est l'acte du Bien, ou plutôt un acte dérivé du Bien (ἐκ τἀγαθοῦ), et que l'Intelligence est cet acte même, quand il reçoit une limite » (*Ibidem*, VI, 7, 21. 4-6).

⁷ *Ibidem*, VI, 7, 21. 6-7.

⁸ « Comme la lumière qui s'est mélangée à la substance des corps, a besoin d'une autre lumière pour se rendre visible, ainsi il faut aux êtres intelligibles, si lumineux qu'ils soient, une lumière supérieure à la leur (χρεῖττονος), pour devenir visibles (ὀφθῆ) à eux-mêmes et aux autres » (*Ibidem*, VI, 7, 21. 13-17).

⁹ *Ibidem*, V, 8, 3. 1-8.

Davantage qu'une raison (λόγος), il s'agit plutôt de l'Intelligence (νοῦς) ¹, qui est à la source de la raison première. Comme on peut s'en rendre compte, il s'agit donc de la raison au sens 5° qui investit la nature et qui est au fondement de toutes les raisons, naturelles ou individuelles, donc aussi de la raison au sens 4°. Il ne peut y avoir sur ce point le moindre antagonisme entre l'aspiration mystique et le rationalisme tant que la mystique ne va pas au delà de cette Intelligence et s'en contente pour la considérer comme le terme premier et indépassable du développement ontologique ². Considérer la beauté qui est dans l'âme comme en une matière et trouver sa source dans l'intelligence, c'est tout simplement reconnaître ce qui donne de la valeur à une âme ³. Mais le terme extrême de la hiérarchie ascendante se situe au-dessus de l'Intelligence ⁴. Chaque réalité étant le bien pour celle qui est au-dessous d'elle ⁵, chacune de ces réalités produit un effet dans les réalités dont elle est le bien ⁶ : « *l'une produit l'ordre et la régularité ; l'autre produit la vie ; l'autre, la pensée et le bonheur (ζῆν εὖ) ; enfin le Bien produit dans l'intelligence ce que nous disons venir de lui en elle ; c'est qu'elle est un acte issu de lui, et qu'il lui donne ce que nous appelons lumière (φῶς)* » ⁷. La forme produit l'ordre et la régularité dans la matière, l'âme produit la vie dans le corps, la vertu produit le bonheur dans l'âme, l'intelligence produit la conscience. Arrivés à l'intelligence, seul l'éclat du Bien est en mesure de l'éclairer, puisqu'à défaut du Bien l'intelligence serait incapable de répandre la lumière de la conscience dans l'âme, ce qui aurait comme conséquence l'impossibilité de la vertu et donc du bonheur auquel celle-ci conduit. Si l'acmé mystique consiste dans l'intuition du Bien et si l'intelligence ne peut exister sans la lumière du Bien, alors le rationalisme dépend de la mystique dans la mesure où il ne peut rendre compte de cette intuition du Bien autrement que par l'appel à l'expérience mystique de la vision directe du Bien que l'âme dépouillée et purifiée en a eue. Ce qui manque au rationalisme, autrement dit, c'est l'intuition du Bien. L'exercice de l'intelligence (de la raison au sens 4°) demeure déficient tant et aussi longtemps que l'intelligence n'est pas éclairée par le Bien ⁸. Donc la raison est conditionnée par la mystique, comme le corps par l'âme, le bonheur par la vertu, la conscience par l'intelligence et l'intelligence par le Bien.

¹ Ou encore mieux de « *l'Intelligence éternelle (ὁ αἰὶ νοῦς)*, non pas l'intelligence qui ne pense que quelquefois : c'est qu'elle n'a pas à acquérir la pensée » (Ibidem, V, 8, 3. 9-10).

² Ibidem, VI, 7, 25. 20-24.

³ Ibidem, V, 8, 3. 8-9. « *De même ici partons de l'intelligence qui est en nous (ἀπὸ νοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν), après l'avoir purifiée, ou, si l'on veut, partons des dieux et de l'intelligence telle qu'elle est en eux. Augustes et beaux sont tous les dieux, et leur beauté est immense : mais qui fait donc qu'ils sont ainsi ? C'est l'intelligence (ἡ νοῦς), et c'est, en eux, cette intelligence plus active que la nôtre qui se rend visible (ὁραῖσθαι) : ce n'est pas la beauté de leur corps (car, lorsqu'ils ont des corps, ce n'est pas par eux qu'ils ont la divinité), c'est par l'intelligence qu'ils sont des dieux* » (Ibidem, V, 8, 3. 16-23).

⁴ Ibidem, VI, 7, 25. 27-28.

⁵ Ibidem, VI, 7, 25. 18-20. « *Le bien de la matière, c'est la forme ; et si la matière sentait, elle aimerait la forme. Le bien du corps, c'est l'âme, sans laquelle il ne pourrait ni exister ni se conserver. Le bien de l'âme, c'est la vertu (ψυχῆ δὲ ἀρετή)* » (Ibidem, VI, 7, 25. 24-26).

⁶ Ibidem, VI, 7, 25. 28-29.

⁷ Ibidem, VI, 7, 25. 29-32.

⁸ Non pas qu'il ne puisse y avoir d'exercice de l'intelligence en l'absence de l'intuition du Bien, mais qu'un tel exercice ne saurait se justifier en termes rationnels. Ainsi, l'intelligence humaine peut-elle fort bien être mise au service du mal, sans perdre de sa puissance propre. Mais un tel exercice est sans fondement rationnel : personne ne saurait affirmer bien faire en agissant mal, sans se contredire. Ce n'est donc pas la mystique (qui place le Bien au-dessus de l'intelligence) qui adopte une position suspecte d'irrationalisme, mais toute doctrine qui ignore la nécessité d'une intuition du Bien pour orienter l'action humaine. En l'occurrence, la mystique explicite la conscience (donc la raison au sens 1°), alors que tout autre doctrine qui tenterait de ne s'en tenir qu'à la raison (soit au sens 2°, 4° ou 5°) serait incapable de fonder la conscience.

En quoi consiste cette lumière que le Bien produit dans l'intelligence ? D'abord dans une clairvoyance de l'âme qui place celle-ci à un niveau supérieur d'existence, plus près de la vérité :

« Cette illumination (ἐπιλομφὲν) a donné à l'âme une vie plus claire qui n'est plus la vie génératrice ; tout au contraire, elle fait que l'âme se retourne vers soi (ἐπέστρεψε), et elle l'empêche de se dissiper ; elle lui fait aimer l'éclat qui est dans l'intelligence. Ce n'est plus la vie sensitive ; (...) celui qui a reçu la lumière de la vérité regarde moins les objets visibles que les choses invisibles. Il reste donc qu'il a acquis la vie intellectuelle, qui est une trace de la vie de l'intelligence : là-bas est la vérité »¹.

La vie plus claire que l'âme acquiert par l'intelligence est déjà un bien supérieur à l'obscurité des sensations². C'est à cette condition que l'âme devient calme, sereine, impassible, puisqu'elle est alors un reflet de l'éclat de l'intelligence qui est d'essence divine³. *« Nous nous connaissons alors nous-mêmes, puisque nous savons que, par cette vision, nous apprenons tout le reste »*⁴. L'ambiguïté de la position plotinienne consiste néanmoins à affirmer que c'est justement lorsque notre âme se conforme à l'intelligence que nous acquérons une connaissance de nous-mêmes qui nous élève au-dessus de la condition humaine⁵. Une distinction éclairante à ce sujet est celle opérée entre la raison discursive et l'intelligence, comme on l'a déjà vu au chapitre précédent. Or, si la raison discursive (τὸ διανοητικὸν) se limite à comprendre les choses extérieures (τῶν ἔξω), elle le fait grâce à des règles innées qu'elle tient de l'intelligence. La raison discursive est donc conditionnée par l'intelligence introspective par laquelle l'âme se laisse éclairée par le Bien à travers l'intelligence, avant de pouvoir s'exprimer par le discours. Elle dépend donc de l'intelligence qui lui est supérieure et qui ne cherche pas la vérité, puisqu'elle la possède toujours⁶. Il y a ainsi trois échelons qui vont du Bien à la raison discursive : le Bien qui illumine l'intelligence, l'intelligence qui fait participer l'âme au Bien en l'éclairant et en l'élevant au-dessus de la vie des sensations, et enfin la raison discursive qui exprime ce qu'elle peut recevoir de l'intelligence. Exprimé en termes métaphoriques, dans le sens de l'allégorie de la caverne du VII^e Livre de la *République*, par sa venue en ce monde⁷, l'âme est comme placée dans un lieu obscur d'où elle aspire à sortir pour parvenir à la lumière.

¹ *Ennéade* V, 3, 8. 29-37. *« Cette lumière éclaire l'âme de ses rayons, et la rend intelligente, en la faisant semblable à elle-même, la lumière d'en haut (τῷ ἄνω φωτὶ). Vous voyez, dans l'âme, le vestige de cette lumière ; imaginez une lumière analogue, mais encore plus belle, plus grande et plus claire, et vous approcherez de la nature de l'intelligence et de l'intelligible »* (Ibidem, V, 3, 8. 24-28).

² Ibidem, I, 4, 2. 28-31.

³ Ibidem, I, 6, 5. 15-17. *« Nous aussi, nous sommes des rois, quand nous nous conformons à l'intelligence. Et cette conformité est double : ou bien grâce à ses caractères qui sont comme des lois gravées en nous, nous nous remplissons d'elle (πληρωθέντες αὐτοῦ), ou nous pouvons la voir et sentir sa présence »* (Ibidem, V, 3, 4. 1-4).

⁴ Ibidem, V, 3, 4. 4-5. Cf. ibidem, V, 3, 7. 1-4.

⁵ *« Donc il y a une double connaissance de soi-même : ou bien l'on connaît la nature de la pensée discursive de l'âme, ou bien on la dépasse (ὑπεράνω τούτου), et l'on se connaît comme être conforme à l'intelligence ; c'est par elle qu'on se connaît non plus comme homme (οὐχ ὡς ἄνθρωπον), mais comme un être tout à fait différent de l'homme (ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον) qui s'est élevé jusqu'en haut (εἰς τὸ ἄνω), en emportant seulement la partie supérieure de l'âme, qui, seule, peut s'envoler jusqu'à la pensée (πρὸς νόησιν), pour rapporter là-bas les visions que l'on a eues »* (Ibidem, V, 3, 4. 8-14).

⁶ Ibidem, V, 3, 4. 14-18.

⁷ Ibidem, IV, 8, 1.24-26. *« La caverne (τὸ σπήλαιον), chez [Platon], comme l'ancre (τὸ ἄντρον) chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde (τόδε τὸ πᾶν) »* (Ibidem, IV, 8, 1. 33-34). Cf. Porphyre, *De Antro nympharum*, 6-8.

L'obscurité du lieu correspond à l'ignorance où elle se trouve à propos du Bien, que ce lieu soit considéré comme une prison ou comme un tombeau ¹, selon que cette ignorance équivaut à la sensation que toute âme éprouve en l'absence du bien, d'une privation de liberté ou d'une mort. En remontant à l'intelligence, l'âme parvient à une délivrance de ses liens et à une ascension hors de la caverne ². La double vie de l'âme, dont l'une est ici (ἐνταῦθα) et une autre vient de là-bas (ἐκεῖ), lui permet de se tourner vers l'intelligence et d'obtenir la délivrance des chaînes auxquelles elle est astreinte de par la chute dans ce monde ³. Mais l'accès à l'intelligence n'est que la condition de la marche vers la sortie de la caverne. L'intelligence est donc le chemin de la délivrance, non le but. On ne peut voir le Bien qu'avec les yeux de l'intelligence, mais ces yeux ne sont pas la vision du Bien, seulement le moyen par lequel le Bien se laisse voir à ceux qui sont capables de le regarder :

« Quand nous atteignons l'intelligence pure et en avons l'usage, nous voyons qu'il est l'intimité même de l'Intelligence, celui qui a fait don à l'Intelligence de l'essence et de tous les principes de la même série ; il n'est rien de tout cela, mais il est supérieur à ce que nous appelons l'être, et il est trop haut et trop grand pour être appelé l'être : supérieur à la raison (λόγος), à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux » ⁴.

C'est cette supériorité qui justifie la place du Bien au-dessus de l'intelligence et de l'être. Les objets intelligibles mêmes sont déposés dans une région obscure de l'âme tant que celle-ci ne reçoit pas l'impression d'une lumière qui l'éclaire ⁵. Tant que cette lumière n'existe pas, ces objets demeurent étrangers à l'âme. Ce n'est que lorsque l'âme tourne ses regards vers l'intelligence que la contemplation les atteint ⁶. Mais l'intelligence elle-même ne peut illuminer l'âme que par la présence du Bien au-dessus d'elle. À n'en juger que d'après le résultat de l'œuvre de l'intelligence qui se traduit dans le monde sensible, cette beauté sensible serait déjà suffisante par elle-même pour donner une idée de la beauté du modèle d'après lequel il a été créé ⁷ : *« si ce modèle n'était pas le Beau*

¹ *Ennéade* IV, 8, 1. 30-33. Cf. Platon, *Gorgias*, 493 a, *Cratyle*, 400 b, c.

² *Ennéade* IV, 8, 1. 34-36. *« L'âme, [après sa chute], a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence (τῷ νόῳ) ; elle est, dit-on, dans un tombeau (τεθάφθαι) et une caverne (ἐν σπηλαίῳ), mais en retournant vers la pensée (ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν), elle se délivre de ses liens (λύεσθαι), et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres »* (Ibidem, IV, 8, 4. 25-30). Cf. ibidem, IV, 8, 5. 3 ; Platon, *République*, VII, 514 a ss.

³ *Ennéade* IV, 8, 4. 30-35.

⁴ Ibidem, V, 3, 14. 13-19.

⁵ Ibidem, I, 2, 4. 20-25.

⁶ Ibidem, I, 2, 4. 26-28. *« Beauté première, beau tout entier, et beau tout entier en toutes ses parties, si bien qu'il n'a même pas une partie où sa beauté soit en défaut, qui donc niera qu'il soit beau ? Ce n'est pas celui qui n'est pas cet être tout entier, celui qui y participe seulement, ou même n'y participe pas. Mais, s'il n'est pas beau, qui donc est beau ? Ce qui est avant lui [le Bien] ne consent pas même à être beau ; mais lui, la première réalité qui s'offre à la contemplation, on aime à le voir, pour cette raison aussi qu'il est une forme et un objet de contemplation »* (Ibidem, V, 8, 8. 1-7).

⁷ *« C'est pourquoi Platon voulant exprimer la chose d'une manière suffisamment claire pour nous, montre le Demiurge satisfait de son ouvrage : il veut ainsi indiquer combien est aimable la beauté du modèle et de l'idée. Lorsqu'on admire une chose faite d'après un modèle, l'admiration se rapporte à l'objet d'après qui le travail a été fait : si « l'on ignore ce qu'on éprouve », il n'y a [là] rien d'étonnant (θαῦμα οὐδέν) : les amants et, généralement, les admirateurs de la beauté sensible ne savent pas que c'est son modèle qui la fait aimer [et la rend aimable] ; car c'est bien son modèle. Que le mot « il fut satisfait » se rapporte bien au modèle, c'est ce que prouve la suite du texte ; car il dit : « il fut satisfait, et il voulut rendre cette œuvre encore bien plus semblable à son modèle » ; et il montre quelle est la beauté du modèle, en disant que son œuvre est belle parce qu'elle est venue de lui et qu'elle en est l'image »* (Ibidem, V, 8, 8. 7-20). Cf. Platon, *Timée*, 37 c ; *Phèdre*, 250 a 8.

suprême (τὸ ὑπέρκαλον), d'une immense beauté (κάλλει ἀμυγχανῶ), qu'y aurait-il de plus beau que le monde visible (ὄρωμένου) ? »¹. Or, le monde visible, aussi beau soit-il, n'est encore que la copie du monde intelligible. La forme que le premier reçoit du second reflète la beauté de l'élément intelligible dans la mesure où le monde sensible peut la recevoir. Transposé au niveau des êtres, le bien est du côté de ce qui est contraire à la matière et de ce qui se dépouille de la matière². Ainsi, l'âme est forme plus que la forme du corps et l'intelligence est forme plus que l'âme, de sorte que « dans tous les cas, le Bien c'est la forme »³. C'est aussi dans la même mesure que les choses se rendent aimables, selon qu'elles reçoivent du Bien une forme plus achevée et se rendent par là plus belles. Comme l'âme est davantage forme que le corps, aussi est-elle aimable à un degré plus élevé que le corps qui en reçoit moins. Et puisque l'intelligence est la forme même (ταύτης εἶδος), elle est ce qu'il y a de plus aimable⁴. Mais le Bien lui-même, comme nous l'avons vu aux deuxième et troisième chapitres, doit être dépourvu de forme pour pouvoir informer tout être : il doit donc se situer avant le Beau, l'intelligence et l'être pour les rendre tous aimables en leur insufflant sa propre nature.

Pour être capable d'apercevoir la nature du Bien, il suffit de considérer l'éclat d'une âme dans laquelle brille invisiblement la tempérance et les autres vertus, alors qu'une semblable beauté n'est évidemment pas due à une apparence extérieure, ni aux couleurs, ni à la grandeur spatiale⁵. On peut éprouver un tel éclat en voyant en nous-même ou en contemplant en autrui « la grandeur d'âme, un caractère juste, la pureté des mœurs, le courage sur un visage ferme, la gravité »⁶. L'inclination et l'amour que nous inspirent ces beautés de l'âme et qui rendent celle-ci aimable (ἐράσμιον) sont dues à une lumière qui brille à travers elles⁷. Comparativement à cette lumière, la vie des sensations apparaît comme obscurcie par le mélange du mal, « une vie mélangée en partie de mort »⁸. Une telle âme plongée dans l'obscurité, étant sans cesse attirée vers la région inférieure et étant en même temps, par là-même, incapable de rester en elle-même (ἐν αὐτῇ μένειν), « ne voit plus ce qu'une âme doit voir »⁹. L'aveuglement correspond au degré d'éloignement du Bien.

¹ Ennéade V, 8, 8. 20-22. « Monde que l'on a d'ailleurs bien tort de critiquer, sinon en tant qu'il n'est pas ce modèle » (Ibidem, V, 8, 8. 22-23).

² Ibidem, VI, 7, 28. 20-25. « C'est ce que fait chaque être autant qu'il peut, jusqu'au principe le plus dépouillé (καθαρομένου) possible de tout élément matériel » (Ibidem, VI, 7, 28. 24-26).

³ Ibidem, VI, 7, 28. 21-23.

⁴ « Si donc l'aimable (ἐράσμιον) est non pas la matière, mais l'être informé par la forme ; si la forme qui est en la matière vient de l'âme ; si l'âme est, à un plus haut degré, forme [et] désirable ; si l'intelligence [elle-même] est forme [et] désirable à un degré encore supérieur, il faut admettre que la nature première du Beau est sans forme » (Ibidem, VI, 7, 33. 33-38).

⁵ Ibidem, I, 6, 5. 9-12.

⁶ « Ce respect de soi-même qui se répand dans une âme calme, sereine et impassible et, par-dessus tout, l'éclat de l'Intelligence qui est d'essence divine » (Ibidem, I, 6, 5. 12-17).

⁷ Ibidem, I, 6, 5. 20-22. « Veut-on, en s'attachant à leurs contraires, aux laideurs de l'âme, les poser par opposition ? Car il serait peut-être utile à l'objet de nos recherches de savoir ce qu'est la laideur et pourquoi elle se manifeste. Soit donc une âme laide, intempérante et injuste ; elle est pleine de nombreux désirs et du plus grand trouble, craintive par lâcheté, envieuse par mesquinerie ; elle pense bien (φρονοῦσα), mais elle ne pense (φρονεῖ) qu'à des objets mortels et bas (θνητὰ καὶ ταπεινά) ; toujours oblique (σκολιὰ), inclinée aux plaisirs impurs, vivant de la vie des passions corporelles, elle trouve son plaisir dans la laideur. Ne dirons-nous pas que cette laideur elle-même est survenue en elle comme un mal acquis, qui la souille, la rend impure (ἀκάθαρτον) et y mélange de grands maux ? » (Ibidem, I, 6, 5. 22-34).

⁸ Ibidem, I, 6, 5. 34-36. Cf. Ibidem, VI, 7, 29. 30-31.

⁹ Ibidem, I, 6, 5. 36-39. « Impure, emportée de tous côtés par l'attrait des objets sensibles, contenant beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle, elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur (πρὸς τὸ χεῖρον) » (Ibidem, I, 6, 5. 39-43). Cf. Ibidem, V, 8, 10. 1-18.

L'incapacité de voir le principe correspond à la faiblesse d'une âme privée de la connaissance d'elle-même ¹, puisque le Bien n'est saisissable, comme on l'a vu, qu'après l'introspection de l'âme ². Bien qu'omniprésent, il faut une réceptivité de l'âme pour arriver à le voir ³, ce qui signifie quelque chose de plus que l'intelligence :

« Qu'est-ce donc que nous recevons, en lui présentant notre intelligence ? D'abord l'intelligence doit revenir en arrière ; elle doit s'abandonner (ἀφέντα), malgré sa dualité, à la réalité qui est, là-bas (ὄντα καθεῖ), en deçà d'elle-même ; elle doit, si elle veut voir le principe suprême, ne plus être entièrement une intelligence ». ⁴

Ne plus être entièrement une intelligence ne signifie pas ici qu'il faille être *moins* qu'une intelligence, mais *davantage*, puisque l'objet qu'elle doit atteindre est *plus* qu'une intelligence. Si l'on ne peut s'arrêter à l'intelligence et poser qu'elle est le Bien ⁵, ce n'est pas qu'elle ne soit pas un bien pour l'âme, parce que c'est par elle que l'âme accède à la vision du Bien ⁶. C'est parce que l'intelligence n'est pas le terme dernier, puisque « *tout être n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout être aspire au bien* » ⁷. C'est le bien, autrement dit, qui est l'objet de l'aspiration de tout être, et non pas l'intelligence. Même si l'on aspire à l'intelligence par raison (ἐκ λογισμοῦ), on cherche le Bien avant même de raisonner ⁸. Ce n'est donc pas parce qu'elle est un bien en soi que l'âme aspire à l'intelligence, mais à raison des bienfaits qu'on en retire et de la beauté dont elle illumine l'âme devenue intelligente. Comprendre la nature de l'âme conduit à trouver qu'elle possède la vertu en participant à la raison qui vient de la même source que l'Intelligence ⁹. C'est ce qui explique qu'elle peut voir alors que la beauté des corps dérive de sa participation à une raison venue des dieux ¹⁰. « *La faculté de l'âme qui correspond à cette beauté la reconnaît* » ¹¹. Cette faculté peut remonter à la beauté antérieure au corps et considérer les beautés sensibles comme de simples images et ombres de cette beauté antérieure qui les investit et qui les fait paraître belles ¹².

¹ Ennéade V, 3, 7. 9-12.

² « Car il y a en nous quelque chose de lui » (Ibidem, III, 8, 9. 22-23).

³ « Il n'y a pas de lieu où il ne soit, pour les êtres qui peuvent participer de lui ; et, puisqu'il est partout, il n'est pas d'endroit où nous ne puissions tenir quelque chose de lui, en lui présentant ce qui, en nous, est capable de le recevoir. Il est comme un son qui remplit le silence de l'espace ; tout homme qui prête l'oreille, en un point quelconque de cet espace, recevra le son tout entier » (Ibidem, III, 8, 9. 24-28).

⁴ Ibidem, III, 8, 9. 28-32.

⁵ Ibidem, VI, 7, 20. 11-12.

⁶ « L'âme et la vie sont en effet des traces de l'intelligence (νοῦ ἕχοντι), et l'âme désire l'intelligence. Elle juge et elle aspire à l'intelligence (ἐφεται νοῦ) ; elle juge que la justice est meilleure que l'injustice, que chaque espèce de vertus est meilleure que l'espèce correspondante de vices ; et ce qu'elle a estimé le plus haut, c'est ce que sa volonté choisit » (Ibidem, VI, 7, 20. 12-15).

⁷ Ibidem, VI, 7, 20. 17-18. « Ceux qui n'ont pas l'intelligence ne cherchent pas à la posséder ; et ceux qui ont l'intelligence ne s'arrêtent pas là et cherchent encore le Bien » (Ibidem, VI, 7, 20. 20-21).

⁸ Ibidem, VI, 7, 20. 21-22.

⁹ Ibidem, VI, 9, 5. 5-7.

¹⁰ Ibidem, I, 6, 2. 27-28.

¹¹ Ibidem, I, 6, 3. 1. « Il faut ensuite qu'il considère la beauté des âmes comme plus précieuse que celle des corps, en sorte qu'une belle âme, même dans un corps médiocrement attrayant, lui suffise pour attirer son amour et ses soins » (Platon, Banquet, 210 b 6 - c 3).

¹² Ennéade I, 6, 3. 5-6 & 33-36. « En effet, s'il convient de rechercher la beauté de la forme, il faudrait être bien maladroit pour ne point voir que la beauté de tous les corps est une et identique » (Platon, Banquet, 210 b 1-3).

« Quant aux beautés plus élevées, qu'il n'est pas donné à la sensation de percevoir, il nous faut remonter plus haut et les contempler en abandonnant la sensation qui doit rester en bas »¹. Il en va ainsi de la vertu, qui est une beauté de l'âme (κάλλος ψυχῆς), et de l'intelligence². Pour ce type de beauté, il faut non seulement une affinité de l'âme à son endroit, mais surtout une capacité de l'âme de contempler ce qui n'est pas visible aux yeux du corps³. Pas plus qu'un aveugle-né (τυφλοί) ne peut se faire la moindre idée de la beauté d'un corps, un aveugle de l'âme ne peut se représenter la beauté dont une âme brille lorsqu'elle est illuminée par l'intelligence⁴. Mais Plotin ajoute une autre exigence à cette approche esthétique de la beauté intelligible. Cette exigence est l'amour⁵. Après avoir énuméré les transports de l'âme qui se trouve en présence de l'objet de tous ses désirs, Plotin conclut qu'« il est possible d'éprouver ces émotions (et l'âme les éprouve en fait) même à l'égard des choses invisibles ; toute âme, pour ainsi dire, les éprouve, mais surtout l'âme qui en est amoureuse (αἰ ἐρωτικώτεραι) »⁶. Voilà une exigence difficilement compatible avec le rationalisme. Or, le fait est que ce n'est nul autre que Platon qui a tracé la voie d'une telle approche dans le *Banquet*. Selon Socrate, il n'y a nulle part un meilleur stimulant que l'amour pour l'exercice de la vertu et pour le bonheur auquel celle-ci conduit⁷. De même, pour Plotin, il faut être doué d'une « nature amoureuse » (ὁ φύσει ἐρωτικὸς) pour avoir les dispositions d'un vrai philosophe⁸. Dans la mesure où cet amour suppose une affinité préalable entre l'âme qui l'éprouve et son objet, il est antérieur à l'exercice de la raison. Bien que l'on ne puisse l'opposer à strictement parler à la raison, il relève d'une autre voie que le rationalisme. Étant donné qu'il suppose une affinité étroite entre l'âme et le Bien, on peut donc considérer cette autre voie qu'il emprunte pour atteindre le Bien, une voie mystique, d'autant plus qu'il correspond très bien aux acceptions *E*), *F*), *G*) et surtout *H*) de la mystique telles que nous les avons trouvées au premier chapitre de notre thèse. Que l'exigence amoureuse soit difficilement compatible avec le rationalisme, ne signifie pas que la raison trouverait à redire à cette autre voie esquissée par la mystique pour atteindre le Bien. Ici encore, la mystique apparaît plutôt comme une condition du rationalisme, dans la mesure où on ne peut désirer ce qu'on ne connaît pas. Or, comme la connaissance est un désir de savoir et la philosophie un amour de la sagesse, il faut supposer que le savoir et la sagesse sont des biens pour qu'on puisse désirer les acquérir. Mais comment les désirer sans savoir à l'avance, d'une manière ou d'une autre, qu'il sont des biens. Le paradoxe est qu'il faille aimer d'abord ce qu'on ne connaît que par la suite, alors que la démarche normale impliquerait que l'on ne puisse aimer que ce que l'on connaît déjà.

¹ *Ennéade* I, 6, 4. 1-4. Cf. Platon, *Banquet*, 210 b 3-6.

² *Ennéade* I, 6, 1. 49-54.

³ *Ibidem*, I, 6, 4. 12-13. « De la même manière, on ne peut se prononcer sur la beauté des occupations, si l'on n'accueille avec amour cette beauté ainsi que celle des sciences et autres choses pareilles, si l'on ne se représente combien est belle la face de la justice et de la tempérance, si l'on ne sait que ni l'étoile du matin ni l'étoile du soir ne sont aussi belles » (*Ibidem*, I, 6, 4. 7-12). Cf. Platon, *République*, VII, 518 c 1-3 ; *Banquet*, 210 c 3-6.

⁴ *Ennéade* I, 6, 4. 4-6.

⁵ « Il en est de même de la beauté des corps ; tous la voient, mais tous n'en sentent pas également l'aiguillon ; ceux qui le sentent le mieux sont ceux qu'on appelle les amoureux (ἐρᾶν) » (*Ibidem*, I, 6, 4. 20-22). Cf. Platon, *Banquet*, 208 e 2 - 209 e 5.

⁶ *Ennéade* I, 6, 4. 17-19. Cf. Platon, *Phèdre*, 249 d sq. « Il faut donc vous demander aussi ce qu'est l'œuvre de l'amour pour les choses non sensibles, comme les beaux caractères, les mœurs tempérantes et la beauté de l'âme ? » (*Ennéade* I, 6, 5. 1-5). Cf. Platon, *Banquet*, 208 e.

⁷ *Ibidem*, 212 b 1-8.

⁸ *Ennéade* V, 9, 2. 2-3.

Pour expliquer cette place de l'amour dans l'approche du premier principe, il faut faire appel au sens C) de la mystique qui implique la destinée de l'âme. Si l'on considère la condition humaine comme une chute d'un monde céleste, l'amour que l'âme éprouve pour le Bien avant toute pensée raisonnée découle de la nostalgie pour ce monde perdu qu'elle aspire à retrouver par l'union mystique ¹ : « *ce qui montre que le Bien est là-bas, c'est l'amour consubstantiel à l'âme. Puisque l'âme est différente de Dieu, mais qu'elle vient de lui, elle l'aime nécessairement ; si elle est là-bas, elle l'aime d'un amour céleste ; ici, c'est seulement d'un amour vulgaire* » ². Si l'on fait abstraction de cet amour céleste, la seule connaissance que nous puissions avoir du Bien est celle de l'Intelligence qu'il amène à l'être et d'une nature qui est source des biens les plus grands ³. Alors que les êtres engendrés ne peuvent monter, mais descendent toujours d'un degré et s'accroissent en multiplicité, en sens inverse, leur principe excelle en simplicité ⁴. La vie et l'intelligence s'apparentent le plus à cette nature parce qu'elles s'orientent vers lui, se suspendent à lui et tiennent de lui leur existence. Le Bien doit donc être supérieur à la vie et à l'intelligence ⁵. Pour le concevoir, il faut contracter sa pensée jusqu'à l'un qui est la plus grande simplicité ⁶. C'est pourquoi il est supérieur à la raison, à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les donne ⁷. Comme ce qui produit la forme est lui-même sans forme (ἄμορφον) ⁸, de même ce qui produit la raison et l'intelligence doit être au-dessus de l'Intelligence (ὕπερ νοῦν) ⁹. S'il faut toutefois passer par l'intelligence pour obtenir la vision du Bien, c'est parce que seule l'intelligence possède la pureté requise pour faire voir ce qui reste opaque aux yeux de l'âme tant que celle-ci n'est pas éclairée par l'intelligence ¹⁰. Comme l'intelligence tire immédiatement sa beauté du Bien, l'âme devient belle par l'intelligence (ψυχὴ δὲ νοῦ καλὸν) ¹¹. La conversion de l'âme vers l'intelligence ouvre ses yeux vers le Bien dont elle est le vestige ¹². Il s'agit donc bien d'une connaissance, mais dont l'intelligence n'est que le médiateur.

¹ « *Le Bien est là-bas* (ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ), *et, arrivée là, elle redevient ce qu'elle était ; ici* (ἐνταῦθα), *c'est la chute* (ἐκπτώσις), *l'exil* (ψυχῆ), *la perte des ailes* (περροπήσις) » (Ibidem, VI, 9, 9. 22-24). Cf. Platon, *Phèdre*, 246 c, 248 c ; Porphyre, *Sentenze*, XXXVIII. 68-71, p. 100-102 Della Rosa.

² *Ennéade* VI, 9, 9. 24-29.

³ Ibidem, VI, 9, 5. 33-36.

⁴ Ibidem, V, 3, 16. 5-8. « *Il n'est rien de tout cela, mais il est supérieur à ce que nous appelons l'être, et il est trop haut et trop grand pour être appelé l'être* » (Ibidem, V, 3, 14. 16-18).

⁵ Ibidem, V, 3, 16. 32-38.

⁶ Ibidem, V, 3, 16. 14-16. « *L'être qui a produit le monde sensible n'est pas lui-même un monde sensible, mais une intelligence ou un monde intelligible ; et ce qui est avant lui et l'a engendré n'est ni une intelligence ni un monde intelligible, mais une chose plus simple que l'une et l'autre. Le multiple ne vient pas du multiple : le multiple vient du non multiple ; et si ce non multiple est encore multiple, ce n'est pas lui qui est principe, mais autre chose avant lui* » (Ibidem, V, 3, 16. 8-14).

⁷ Ibidem, V, 3, 14. 18-19. « *Mais comme on dit de la matière qu'elle doit être sans qualités, pour recevoir les empreintes de toutes les qualités, ainsi et bien plus encore 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 Première* » (Ibidem, VI, 9, 7. 12-16).

⁸ Ibidem, VI, 7, 17. 17-18. Cf. ibidem, VI, 7, 33. 4-5.

⁹ Ibidem, VI, 9, 8. 24-25.

¹⁰ « *Il faut devenir Intelligence, confier son âme à l'intelligence et l'y assurer, afin qu'elle s'éveille pour recevoir l'objet de la vision de l'intelligence ; il faut qu'elle contemple l'Un par l'intelligence sans y ajouter aucune sensation, sans admettre en l'intelligence rien qui vienne de la sensation ; il faut qu'elle contemple le plus pur des objets par la pure intelligence et par ce qu'il y a de primitif dans l'Intelligence* » (Ibidem, VI, 9, 3. 22-27). Cf. ibidem, I, 6, 6. 17-18.

¹¹ Ibidem, I, 6, 6. 26-29.

¹² « *Et comme son père est encore supérieur à la beauté* (μεῖζων ἢ κατὰ κάλλος), *il est la beauté première qui subsiste. L'âme aussi, sans doute, est belle ; mais il est bien plus beau qu'elle ; l'âme est son vestige* (ἵχνος) ; *par ce vestige, elle est naturellement belle, mais plus belle encore, quand elle porte là-bas ses regards* » (Ibidem, V, 8, 12. 11-15).

Du moment que c'est l'intelligence qui octroie à l'âme sa beauté, c'est par la connaissance que l'âme devient belle ¹. Mais l'intelligence possède deux pouvoirs, celui de penser (εἰς τὸ νοεῖν), pour voir ce qui est en elle (τὰ ἐν αὐτῷ), et celui de voir ce qui est au delà d'elle-même (τὰ ἐπέκεινα) ². Donc la connaissance que l'âme acquiert par l'intelligence est elle aussi de deux sortes : celle par laquelle elle devient intelligente et celle par laquelle elle a l'intuition (ἐπιβολῆ) de ce qui se situe au delà de l'intelligence ³ : « *Le premier de ces pouvoirs est l'acte de contempler (ἡ θεῖα) qui appartient à une intelligence sage (νοῦ ἔμφορονος) ; le second, c'est l'intelligence qui aime (αὐτῇ δὲ νοῦς ἐρῶν)* » ⁴. Nous retrouvons donc ici cette autre voie de l'amour susceptible de donner la vision du Bien. Ici, l'appel à l'amour s'explique par le fait qu'on ne peut trouver la source de l'être dans l'intelligence et que la beauté des idées renvoie au-dessus du monde intelligible et de toutes les belles formes que ce monde produit ⁵. On arrive ainsi à un principe sans forme, antérieur à toutes les formes et en deçà du devenir ⁶. La difficulté de saisir un tel principe tient évidemment à ce dépouillement de toute forme qui empêche de le circonscrire par une forme déterminée ⁷. Il faut alors concevoir une esthétique où l'absence de forme, loin de représenter une déficience comme c'est le cas pour la matière privée de forme, est au contraire l'indice d'une perfection ⁸. Or, comme « *la nature du parfait et du désirable consiste en une réalité complètement dénuée de forme* » ⁹, l'aspiration de l'âme vise toujours à la réalité dénuée de toute forme qui donne forme à toutes choses sans se mélanger aux objets auxquels elle donne cette forme ¹⁰. La beauté intelligible tient sa réalité précisément du fait qu'elle est au-dessus du beau (ὑπέρχαλον) tel qu'on le trouve circonscrit et limité à tel ou tel endroit et que ce n'est pas de la possession d'une détermination qu'elle tire sa supériorité, mais, bien au contraire, du degré d'indépendance à l'égard de toute détermination ¹¹. Il n'est cependant pas aisé de concevoir une telle beauté dépourvue de toute forme et détermination.

¹ « Pour nous aussi, être beau, c'est nous appartenir (τῷ αὐτῶν εἶναι) ; être laid, c'est se changer en une nature qui n'est plus la nôtre ; se connaître soi-même, c'est être beau ; être laid, c'est ignorer » (Ennéade V, 8, 12. 19-22). « La beauté de Dieu, c'est son intégrité (τὸ ἀκέραιον) ; sa lumière, la vie qui luit en vérité, tandis que tout vice est faussé par l'ignorance et déformé par la laideur » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 13, p. 113. 9-11).

² Ennéade VI, 7, 35. 19-21.

³ Ibidem, VI, 7, 35. 21-23.

⁴ Ibidem, VI, 7, 35. 23-24.

⁵ Ibidem, VI, 7, 32. 1-6. « Il n'est point telle forme, ni telle puissance, non plus que toutes les formes qui sont engendrées et résident dans le monde intelligible ; il doit être au-dessus de toutes les puissances (ὑπὲρ πάσας δυνάμεις) et au-dessus de toutes les formes (ὑπὲρ πάσας μορφάς) » (Ibidem, VI, 7, 32. 6-9).

⁶ « Le principe, c'est ce qui est sans forme, non pas ce qui manque de forme, mais ce d'où vient toute forme intellectuelle. Ce qui est engendré, par le fait même qu'il devient, devient quelque chose et possède une forme qui lui est propre ; mais ce que personne n'a produit, qui pourrait le produire ? Donc il n'est aucun des êtres, et il est tous les êtres ; aucun d'eux, parce que les êtres lui sont postérieurs, et tous, parce qu'ils viennent de lui » (Ibidem, VI, 7, 32. 9-14).

⁷ Ibidem, VI, 7, 33. 1-3.

⁸ Ibidem, VI, 7, 33. 4-5. « Pour l'intelligence, penser à un être particulier (ἰδίον τι νοεῖ), c'est s'amoindrir (ἡλάττωται), même si elle saisit, à la fois, tous les êtres qui sont dans le monde intelligible (ἐν τῷ νοητῷ) ; si elle saisit chacun d'eux en particulier, elle se réduit à une seule forme intelligible (μίαν μορφήν νοητήν) ; si elle les saisit tous à la fois, elle a bien une variété de formes (ποικίλην τινά) ; mais elle est encore en état d'infériorité (ἐν δεήσει). Il lui faut contempler (δεῖ θεάσασθαι), au-dessus de cette variété, la beauté totale (τὸ πάγκαλον), cette beauté variée sans variété » (Ibidem, VI, 7, 33. 7-11).

⁹ Ibidem, VI, 7, 33. 12-14.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 33. 14-16. « Le raisonnement fait voir que l'être qui a une forme (τὸ μορφήν ἔχον) et la forme elle-même (ἡ μορφή) ont une mesure, qu'ils ne sont pas, par conséquent, la réalité totale (οὐ πᾶν) qui se suffit à elle-même et qui est belle d'elle-même, mais qu'ils résultent d'un mélange » (Ibidem, VI, 7, 33. 16-19).

¹¹ Ibidem, VI, 7, 33. 19-22. Cf. ibidem, VI, 7, 32. 14-23.

La raison s'attache aux formes et explicite les déterminations des objets en les rapportant aux idées. Mais arrivée au principe dépourvu de forme, elle doit laisser la place à l'intuition, puisqu'elle ne peut saisir un principe indéterminé qui dépasse l'intelligence en l'engendrant ¹. Comprendre la beauté des formes et aimer la source invisible de ces formes sont deux opérations différentes. Pour éprouver de l'amour pour un principe dépourvu de forme, la connaissance rationnelle ne suffit plus, puisqu'elle est conditionnée par des objets auxquels elle serait susceptible de s'appliquer. Au-dessus de toute forme, il n'y a que deux alternatives, soit de conclure que la beauté n'a pas de principe au-dessus d'elle, soit de concevoir un principe supérieur à la beauté. Seule l'intuition peut rendre compte d'un tel objet de désir :

« Or, le désirable (ποθεινοῦ) dont on ne peut saisir ni la figure ni la forme, est le plus désirable et le plus aimable ; l'amour qu'on a pour lui est sans mesure (ἄμετρος) ; oui, l'amour est ici sans limites (ἄπειρος), puisque l'aimé est lui-même sans limites ; sa beauté est d'une autre espèce que la beauté ; c'est une beauté au-dessus de la beauté. Puisqu'il n'est pas un être, quelle beauté aurait-il ? Mais, comme il est aimable (ἐράσιμον), il est le générateur de la beauté. Force productrice de toute beauté, il en est à la fois l'efflorescence et la cause, il l'engendre et la porte à son plus haut degré par la surabondance de beauté qui vient de lui » ².

Principe de beauté, il donne la beauté aux choses dont il est le principe. Mais c'est ce qui participe à la beauté qui reçoit la forme, ce n'est pas la beauté elle-même ³. Pour éprouver ce qu'un principe possède d'aimable, il faut considérer non pas ce qu'il laisse voir de lui-même, puisqu'en l'occurrence il ne laisse voir que ce qu'il donne aux autres, mais ce qu'il est en lui-même pour pouvoir donner la beauté à toutes choses. C'est-à-dire qu'il faut le considérer « à la fois le principe et la fin » ⁴. Or, la raison n'est à cet égard qu'un intermédiaire qui relie le principe à la fin : elle n'est jamais un principe ou une fin en elle-même. L'Intelligence émane du Bien pour engendrer l'être et l'être agit par la lumière qu'il reçoit du Bien. La raison soit remonte au Bien pour justifier l'action, soit découle de lui pour se donner une finalité conforme au Bien. Mais elle n'est jamais un but. Lorsqu'on dépasse la diversité sensible et la multiplicité des raisons, on arrive à une simplicité absolue et indivisible dont on rendrait mieux compte en la dépouillant d'abord de tout ce qu'elle n'est pas, avant de pouvoir dire ce qu'elle est ⁵.

¹ « Si l'on dit : c'est le Bien, c'est le simple et l'absolu, l'on dit la vérité ; mais l'on ne dira rien d'évident et de clair, tant que l'on n'aura rien sur quoi appuyer la pensée, lorsqu'on prononce ces mots ; car toute connaissance a lieu par l'intermédiaire de l'intelligence ; par elle, nous pouvons connaître un être pensant ; mais, par quelle sorte d'impression pouvons-nous saisir d'un coup ce qui dépasse la nature de l'intelligence ? » (Ennéade III, 8, 9. 16-22).

² Ibidem, VI, 7, 32. 24-33.

³ Ibidem, VI, 7, 32. 34-39.

⁴ Ibidem, VI, 7, 32. 33-34. « Il n'est pas dans ses propres produits puisqu'il est antérieur à eux (πρὸ τούτων) ; et il faut l'appeler l'Un pour nous le désigner l'un à l'autre, pour que ce nom nous conduise à une notion indivisible, et unifie notre âme » (Ibidem, VI, 9, 5. 37-41).

⁵ Ibidem, VI, 9, 5. 44-46. Cf. ibidem, V, 3, 10. 32-34. « Comme Bien, il est désiré (ἐφετόν ὡς ἀγαθόν) et le désir tend vers lui (ἡ ἐφείσις πρὸς τοῦτο) ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent (ἀναβαίνουσι) vers la région supérieure (πρὸς τὸ ἄνω), se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus ; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa

Mais après le dépouillement de l'âme et la conversion de l'intelligence nécessaires l'un et l'autre pour accéder à cette simplicité, Plotin fait appel à l'expérience d'une vision partagée par d'autres pour rendre compte de la nature d'un tel principe. Parlant du Bien vers lequel tendent toutes les âmes, Plotin s'adresse à ceux qui ont eu accès à une semblable vision : « *Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire et en quel sens il est beau* (ὅπως καλόν) »¹. Cet appel à l'expérience d'autrui, pour témoigner d'une beauté autrement indescriptible, est du même ordre que l'intuition du Bien éclairant l'intelligence et l'amour pour un principe dépourvu de forme. Cela marque une limite de la raison. Non seulement parce que la raison ne peut saisir une beauté dépourvue de forme qui se situe au-dessus de toute beauté imaginable, mais parce que la vision du Bien se confond avec l'objet et empêche que la raison s'exerce encore là où on ne voit plus à force de regarder². L'intuition précède donc l'élaboration de la pensée discursive :

*« La pensée discursive (διάνοια), afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple ? Il suffit alors d'un contact intellectuel. Mais, au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui. Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière : cette lumière vient de lui, et elle est lui-même. Il faut penser qu'il nous est présent, lorsqu'il nous éclaire ».*³

L'exercice de la raison est donc postérieur au contact intellectuel. La pensée discursive ne peut qu'évoquer l'instant de l'illumination, comme un événement qui a déjà eu lieu. Mais cette lumière a-t-elle disparu lorsque la raison tente de l'évoquer ? S'il nous est présent lorsqu'il nous éclaire et si l'on ne peut toutefois raisonner sur lui que plus tard, cela veut-il dire que la raison n'est plus éclairée par lui au moment où il n'est plus présent ? Ce serait dire que le contact n'a eu aucun effet durable sur l'âme et que la pensée n'en a rien tiré. Or, le contact en question perdrait beaucoup de sa valeur s'il s'évanouissait dès la cessation de la présence de la lumière. Si cette lumière est davantage qu'un éclair momentané, elle doit pouvoir éclairer l'âme bien après que sa présence ait cessé de se faire sentir. Il y a donc une finalité à long terme qui ne se limite pas au moment du contact : « *l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas ; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait* »⁴. Si l'âme perdait cette lumière après le contact, le fruit de la contemplation se réduirait à l'éclair éphémère d'une présence devenue absente après l'illumination.

pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée ; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être » (Ibidem, I, 6, 7. 3-12).

¹ Ibidem, I, 6, 7. 1-3. Cf. ibidem, VI, 9, 9. 47-56. « *Those who will live as he lived will see what he saw* » (Inge, p. 143).

² « *Ainsi un homme entré dans une maison richement ornée, regarde et admire toutes ces richesses, avant d'avoir vu le maître de la maison ; mais dès qu'il le voit, dès qu'il l'aime, ce maître qui n'est point une froide statue, mais qui mérite réellement d'être contemplé, il laisse tout le reste pour le regarder uniquement ; il le fixe et ne détache pas de lui son regard ; mais il ne voit plus, à force de regarder ; l'objet de sa vision finit par se confondre avec la vision même ; ce qui était d'abord un objet est devenu vision ; et il oublie tous les autres spectacles* » (Ibidem, VI, 7, 35. 7-16).

³ Ibidem, V, 3, 17. 23-30. « *Ainsi qu'un autre dieu qui vient dans une demeure à l'appel qu'on lui fait ; s'il n'était venu, il ne nous aurait pas éclairé* » (Ibidem, V, 3, 17. 30-32).

⁴ Ibidem, V, 3, 17. 32-33. « *Lorsque l'on voit cette lumière (τὸ φῶς), on se porte vers les intelligibles, on s'attache à cette lumière qui se répand sur eux et l'on en jouit, comme, ici-bas, on s'éprend non pas des corps eux-mêmes, mais de la beauté qui se reflète en eux. Chaque intelligible est par lui-même (ἐφ' αὐτοῦ) ce qu'il est ; mais il ne devient objet de désir (ἐφετὸν) que si le bien le fait chatoyer, en lui donnant des grâces, comme il donne l'amour à celui qui désire* » (Ibidem, VI, 7, 22. 1-8).

Or, le souvenir de cette présence perdure et tient l'âme éveillée ¹. Ce n'est pourtant pas l'intelligence qui explique cet éveil, mais l'éclat d'un bien supérieur à l'intelligence ². Cette fois encore, c'est l'amour qui rend le mieux compte de la relation établie entre l'âme et l'objet de son aspiration ³ :

« L'âme reçoit en elle une influence de là haut ; elle s'agite ; elle est transportée par l'aiguillon du désir, et l'amour naît en elle. Auparavant, l'âme n'est pas du tout entraînée vers l'intelligence, si belle qu'elle soit ; l'intelligence n'a qu'une beauté inerte (ἀργόν), avant d'avoir reçu la lumière du bien ; l'âme, d'elle-même, s'affaisse indolente ; elle reste inerte, et, bien que l'intelligence lui soit présente, elle a la paresse de penser » ⁴.

L'intelligence n'est donc pas l'objet du désir de l'âme en tant qu'intelligence, mais en tant qu'elle conduit au Bien et qu'elle est éclairée par lui ⁵. L'aveuglement consiste à ignorer cette finalité et à prendre l'ombre pour la réalité. Apercevoir dans le reflet l'éclat de la lumière primordiale ⁶ revient à diminuer la distance qui nous éloigne du principe et à reconnaître notre ignorance à son égard ⁷, puisque « c'est en nous assurément qu'est l'ignorance de ce principe, car la connaissance du connaissable est dans le connaissant, non dans le connu » ⁸. Il n'en demeure pas moins un contraste considérable entre l'obscurité dans laquelle nous sommes plongés ici-bas et la transparence du monde intelligible ⁹. La vie facile ¹⁰, la beauté sans mélange ¹¹, la vision totale ¹², l'omniprésence ¹³, la contemplation sans fatigue ni satiété ¹⁴, l'incorruptibilité ¹⁵, il y a là autant de caractéristiques du monde intelligible qui font de celui-ci un endroit autant convoité qu'inaccessible. Mais ces traits n'expliquent pas moins la durée limitée de l'illumination évoquée plus haut.

¹ « Mais dès que la chaleur de là-bas l'a gagnée, elle prend des forces, elle s'éveille (ἐγείρεται), elle a réellement des ailes, et, bien que passionnée pour ce qu'elle voit à présent auprès d'elle, elle s'élève, légère, vers un objet plus haut (μείζον) grâce au souvenir qu'elle en a » (Ennéade VI, 7, 22. 14-17).

² « Elle s'élève plus haut que l'intelligence, et, si elle ne peut poursuivre sa course au-dessus du Bien, c'est qu'il n'y a rien au-dessus. Si elle demeure à l'intelligence, elle contemple alors des objets beaux et vénérables, mais elle n'a pas encore du tout ce qu'elle cherche ; c'est comme lorsqu'on est en présence d'un visage, beau sans doute, mais incapable d'émouvoir, parce que sa beauté n'est pas empreinte de grâce. C'est pourquoi, même ici-bas, il faut dire que la beauté consiste moins dans la symétrie que dans l'éclat qui brille en cette symétrie, et c'est cet éclat qui est aimable (τὸ ἐράσιμον) » (Ibidem, VI, 7, 22. 19-26).

³ Ibidem, VI, 7, 22. 17-19.

⁴ Ibidem, VI, 7, 22. 8-14. Cf. Phèdre, 251 c.

⁵ Ibidem, VI, 7, 20. 22-24. « Et il en est de même de la vie » (Ibidem, VI, 7, 20. 24).

⁶ Ibidem, V, 8, 7. 12-18.

⁷ « ... die Mystik kann bei der bloßen Ausgleichung der Gegensätze nicht stehen bleiben ; sie muß trachten, sie aufzuheben, indem von den bleiben polaren Momenten nur das eine verbleibt, das andere aber verschwindet » (Hoffmann, p. 245).

⁸ « En effet, ce n'est pas dans la couleur que se trouve l'insensibilité de l'aveugle, pas plus que la cécité, mais en lui-même » (Damascius, *De principiis*, p. 12. 21-25 Westerink).

⁹ Ennéade V, 8, 4. 4.

¹⁰ τὸ ῥεῖα ζῶειν ἐκεῖ (Ibidem, V, 8, 4. 1).

¹¹ Ibidem, V, 8, 4. 14-15.

¹² Ibidem, V, 8, 4. 2-3. « Imaginez que notre ciel visible, qui est lumineux, fasse naître toute cette lumière qui vient de lui : seulement, ici, de chaque partie différente vient une lumière différente, et chacune est seulement une partie : là-bas, c'est du tout que vient éternellement chaque chose, et en même temps chaque chose est aussi le tout » (Ibidem, V, 8, 4. 19-23).

¹³ Ibidem, V, 8, 4. 15-17.

¹⁴ Ibidem, V, 8, 4. 24-28 & 32-33.

¹⁵ Ibidem, V, 8, 4. 31.

Compte tenu d'un tel statut du monde intelligible, il n'est plus surprenant que l'âme ne puisse y avoir qu'un accès limité dans le temps. Le profit qu'elle peut en tirer consiste à ramener ici-bas un peu de la lumière, de la transparence et de l'aisance du monde intelligible ¹. C'est en quoi consiste la sagesse : dans une présence de la lumière du Bien au delà de l'intelligence, puisque cette lumière est le résultat même de la quête de l'intelligence ². Pour bien distinguer cette sagesse de l'intelligence, il faut rappeler que l'intelligence est différente du Bien et qu'à elle seule elle n'est qu'un chemin vers le Bien ³. Comparativement à l'intelligence, la translucidité du monde de « là-bas », situé à la tangence de l'intelligence et du Bien, fait briller toutes choses sans aucun obstacle :

« Rien d'obscur ni de résistant ; tous sont clairs pour tous, jusque dans leur intimité ; c'est la lumière pour la lumière (φῶς γὰρ φωτί). Chacun a tout en lui, et voit tout en chaque autre : tout est partout (πανταχοῦ πάντα), tout est tout (πᾶν πᾶν), chacun est tout (ἕκαστον πᾶν) ; la splendeur est sans borne (ἄπειρος ἡ αἴγλη) ; chacun est grand, puisque le petit même y est grand ; le soleil y est tous les astres, et chaque astre y est le soleil et tous les astres » ⁴.

Cette totale translucidité n'est évidemment pas celle de l'intelligence. La complète transparence d'un tel milieu place le Bien au-dessus de la vie et de l'intelligence qui n'atteignent jamais une telle splendeur sans bornes ⁵. La contemplation permet toutefois, par une gradation ascendante, de prendre pied dans l'intelligible et de voir le Bien de l'intérieur ⁶. Mais, arrivé au contact du Bien, toute connaissance raisonnée est remplacée par une vision qui advient sans qu'on puisse savoir comment. Par cette vision, Plotin est lui-même conscient d'aller plus loin que Platon qui, bien qu'il considérait un tel contact comme « la plus grande des sciences » (μέγιστόν μάθημα) ⁷, réservait cette dénomination à ce qui précédait le contact lui-même ⁸. Ce n'était donc pas la vision du Bien, mais la connaissance qui la précédait qui était pour lui la plus grande des sciences ⁹. L'impasse pour la raison consiste à exprimer ce qui fait l'objet de sa quête au moment où elle touche au but. Si la connaissance est le chemin conduisant au but, y a-t-il encore lieu d'appliquer le terme de connaissance au but lui-même ? Plotin lui-même hésite à désigner cette réussite du parcours de l'âme par la connaissance ou par le contact ¹⁰.

¹ « D'ailleurs la vie n'est une fatigue pour personne, lorsqu'elle est vie pure ; pourquoi celui qui vit de la meilleure des vies se fatiguerait-il ? » (Ibidem, V, 8, 4. 34-35).

² « Cette vie, c'est la sagesse, une sagesse qui ne s'acquiert pas par la réflexion, parce que toujours elle est là tout entière, sans une défaillance, qui seule exigerait la recherche réfléchie : elle est la sagesse première (ἡ πρώτη), qui ne vient pas d'une autre ; c'est l'être même qui est la sagesse ; il n'y a pas d'abord l'être tout seul, et ensuite l'être sage. Aussi nulle sagesse n'est supérieure : la science en soi siège ici à côté de l'Intelligence, avec qui elle se révèle » (Ibidem, V, 8, 4. 35-41).

³ « Cette sagesse, l'on en voit la grandeur et la puissance, puisqu'elle a avec elle et qu'elle a produit tous les êtres, que tous la suivent, qu'elle est elle-même les êtres et qu'ils sont nés avec elle, que les deux ne font qu'un (Ἐν ἄμφω), que, là-bas, l'être, c'est la sagesse. Nous n'arrivons pas à le comprendre, parce que nous croyons que les sciences sont faites de théorèmes et d'un amas de propositions » (Ibidem, V, 8, 4. 44-49).

⁴ Ibidem, V, 8, 4. 4-10.

⁵ Ibidem, V, 3, 16. 38-42.

⁶ Ibidem, VI, 7, 36. 6-15.

⁷ Ibidem, VI, 7, 36. 4-5. Platon, *République*, 504 e.

⁸ Ibidem, VI, 7, 36. 6.

⁹ Ibidem, VI, 7, 36. 5-6.

¹⁰ εἴτε γνωστικ εἴτε ἐπαφή (Ibidem, VI, 7, 36. 4).

Cette hésitation peut s'expliquer par le fait qu'il n'y a plus lieu de connaître du moment que l'on touche à l'objet ultime de la recherche. La lumière enveloppe tout en dévoilant par là même la source de l'intelligence :

« Alors, laissant tout connaissance raisonnée, conduit jusqu'au beau et résidant en lui, on étend sa pensée jusqu'à lui en qui on est ; et, emporté par la vague montante de l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, « on voit tout à coup »¹, sans savoir comment ; et la vue (ἡ θέα), en s'approchant de la lumière, ne se borne pas à faire voir aux yeux un objet différent d'elle (οὐ δι' αὐτοῦ ἄλλο ὄραν) ; l'objet qu'on voit, c'est la lumière elle-même. Il n'y a point alors un objet qu'on voit et une lumière qui le fait voir, pas plus qu'il n'y a une intelligence et un objet pensée, mais une pure lumière qui les engendre et leur permet d'exister à un rang inférieur ; une simple lumière qui engendre l'intelligence, et ne s'éteint pas en l'engendrant, mais reste ce qu'elle est, et engendre par le fait même qu'elle est : car, si elle ne restait pas ce qu'elle est, son produit n'existerait plus »².

Bien que c'est par la vague montante de l'intelligence que nous sommes conduits à voir cette lumière et que c'est encore cette lumière qui engendre l'intelligence, la vision a lieu « sans savoir comment ». C'est à ce moment que la connaissance rationnelle fait place au lyrisme, la philosophie à la poésie et le raisonnement à la description enthousiaste du spectacle bienheureux qu'il est donné à l'âme de voir lors de la vision mystique³. L'on peut interpréter ce passage diversement, selon que l'on considère le sommet de la contemplation comme un recul par rapport à la raison et au rationalisme ou comme une réussite du parcours rationnel. Si l'on admet l'origine du mot « philosophie » telle qu'elle nous est rapportée par Héraclide du Pont⁴, le spectacle est indissociable de l'acte de philosopher. La différence entre la vision mystique plotinienne et l'acte de contempler tel que celui auquel Pythagore faisait référence, consiste toutefois en ce que le second est censé n'être que le prélude à la connaissance rationnelle, tandis que le premier en est l'aboutissement. On

¹ Cf. Platon, *Banquet*, 210 e ; Plotin, *Ennéade* V, 3, 10. 41-43 ; V, 3, 17. 28-29.

² *Ennéade* VI, 7, 36. 15-27.

³ Voici un passage typique de cette transition de la connaissance rationnelle au lyrisme : « *Voilà ce que contemple chacun des dieux, ce que contemple le dieu universel, ce que contemplent aussi les âmes qui, là-bas, voient toutes choses ; du début à la fin, elles embrassent toutes choses ; c'est qu'elles sont là-bas, du moins par tout ce qui, en elles, est là-bas par sa nature ; mais souvent aussi, c'est l'âme tout entière qui est là-bas, lorsqu'elle ne se divise pas en parties. Donc contemplant tout cela, Zeus et ceux d'entre nous qui sont aimés (συνεραστής), qui voient en dernier lieu, au-dessus de tout (ἐπὶ πᾶσιν), la beauté totale (ὄλον τὸ κάλλος) et qui participent à la beauté de là-bas (κάλλους μετασχὼν τοῦ ἐκεῖ) ... ; car tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux : tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent. Là-bas, la couleur qui rayonne sur tout, c'est la beauté ; ou plutôt tout est couleur et beauté, jusque dans ses profondeurs : et le beau n'est pas une chose différente de lui et qui rayonnerait sur lui. Mais il en est qui ne la voient pas tout entière et qui croient que leur impression est une vision ; d'autres, complètement enivrés et remplis de ce nectar, chez qui la beauté pénètre l'âme tout entière, ne sont plus seulement de simples spectateurs : il n'y a plus alors, extérieurs l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu : qui a la vue perçante voit l'objet en lui-même ; mais il possède bien des choses sans savoir qu'il les possède ; et alors il les contemple comme si elles étaient en dehors de lui ; il les contemple comme un objet qu'on voit ; il aspire à les voir ; or tout ce que l'on regarde comme un objet à voir, on le voit en dehors de soi (ἔξω βλέπει). Mais c'est en soi qu'il faut le transporter ; voyons-le comme un avec nous-mêmes ; voyons-le comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un dieu, de Phébus ou de quelque Muse, contemple son dieu en lui-même (ἐν αὐτῷ), dès qu'il a la force de voir le dieu en lui » (Ibidem, V, 8, 10. 19-45).*

⁴ Diogène Laërce, VIII, 8 ; cf. ibidem, I, 12.

peut s'interroger pour savoir lequel des deux actes correspond mieux à la philosophie : regarder pour comprendre ou comprendre pour voir. Vu le résultat de cette vision, il apporte une réponse qui est absente de la connaissance. Mais tant que l'âme n'aura pas eu la vision du Bien, la philosophie peut-elle se justifier ? Si elle est amour de la sagesse, cette sagesse peut-elle consister en autre chose que dans la vision du Bien ? Quel serait, autrement, l'objet de la connaissance et le contenu de la sagesse, si le Bien faisait défaut ? La morale elle-même découle de la conscience du bien ¹. La vision du Bien apporte donc avec elle plus que la lumière de la sagesse : elle apporte ce qui manque à l'intelligence pour être une intelligence et ce qui manque à la vie pour être une vie parfaite ². La constance et la persévérance d'une vie identique à elle-même suivent de la proximité du Bien ³ :

« Si c'est cela qui rend la vie aimable, il est évident qu'elle n'a rien à chercher ; et elle reste identique à elle-même, semble-t-il, parce que le présent lui suffit. — Oui, la vie est aimable (ἀγαπητὸν), quand tout lui est présent et quand tout lui est présent à tel point que rien ne diffère plus d'elle » ⁴.

Tel est le résultat de la vision mystique : un repos constant et une sérénité inébranlable auprès du principe qui illumine l'intelligence et qui rend la vie aimable. La faute de l'éloignement d'un tel principe nous incombe, selon Porphyre, puisqu'aucun être n'est séparé de lui ⁵ : « nous nous en séparons, parce que nous voulons le non-être, et expions la faute de l'éloignement de l'être avec l'éloignement de nous-mêmes et avec l'ignorance, jusqu'à ce que, à nouveau, grâce à l'amour pour nous-mêmes, nous nous retrouvons nous-mêmes et nous réunissons au divin » ⁶. C'est pourquoi tous les néoplatoniciens évoquent, à la suite de Platon, la prison ou la caverne pour signifier le malheur où nous jette l'ignorance du Bien ⁷. À défaut de la lumière du Bien, toute vie est obscurcie par l'ignorance de la finalité ultime de l'âme. Or, être privé de finalité n'est pas moins dramatique que d'être privé de liberté. La connaissance rationnelle octroie la liberté, mais non la finalité de l'âme.

¹ « C'est quand nous avons déjà le Bien que nous cherchons à rester identiques à nous-mêmes. À vrai dire nous cherchons d'abord une chose dont il faudra ne pas nous séparer (μὴ ἐξίστασθαι), parce qu'elle est le Bien, et qu'il vaudrait mieux quitter (ἀποστῆναι), si elle ne l'était pas (εἰ δὲ μὴ) » (Ennéade V, 3, 16. 21-23).

² « Si une telle vie est la vie totale (ἡ πᾶσα ζωὴ), la vie claire et parfaite (ζωὴ ἐναργής καὶ τελεία), elle a en elle toute âme et toute intelligence ; et rien, pour elle, n'est sans vie et sans intelligence. C'est alors qu'elle se suffit à elle-même (αὐτάρκης οὖν ἑαυτῆς) et qu'elle ne cherche plus rien (καὶ οὐδὲν ζητεῖ) ; si elle ne cherche rien, c'est parce qu'elle a en elle ce qu'elle chercherait, si elle ne l'avait pas. Elle a en elle le Bien ou quelque chose de pareil au Bien (τοιοῦτον ὄν), ce que nous appelons la vie et l'intelligence (ζωὴν καὶ νοῦν), ou quelque attribut (συμπεδρηκός) de ce bien. Si c'était là le Bien, il n'y aurait rien au delà (ἐπέκεινα) ; mais, s'il y a un au delà (εἰ δὲ ἔστιν ἔκεινο), la vie de l'intelligence s'oriente évidemment vers lui (ἐξημμένη), se suspend à lui, tient de lui son existence et se dirige vers lui : car là est son principe » (Ibidem, V, 3, 16. 28-38).

³ Ibidem, V, 3, 16. 23-24.

⁴ Ibidem, V, 3, 16. 24-28.

⁵ « S'il était dans notre nature de demeurer d'une manière stable dans la même essence, de nous enrichir de nous-mêmes, de ne pas descendre dans ce que nous ne sommes pas, de ne pas nous appauvrir de nous-mêmes, de ne pas retomber dans la pauvreté en la présence de l'abondance, c'est nous qui ne sommes pas séparés de l'être par le lieu ou par l'essence, ni coupé de lui par quelque autre chose » (Porphyre, *Sentenze*, XXXVIII. 58-63, p. 100 Della Rosa).

⁶ Porphyre, *Sentenze*, XXXVIII. 63-67, p. 100 Della Rosa. Cf. Damascius, *De Principiis*, p. 116. 1-5 Westerink

⁷ « C'est donc à juste titre qu'il a été dit que l'homme qui déserte les dieux se trouve nécessairement enchaîné dans une sorte de geôle (prison) et s'efforce de se défaire des liens, comme quelqu'un qui, rebelle aux choses d'ici-bas, et en même temps ayant quitté la condition de l'être divin, est, comme le dit Empédocle, 'exilé des dieux et errant' » (Porphyre, *Sentenze*, XXXVIII. 67-71, p. 100-102). Cf. Platon, *République*, VII, 514 a 1 - e 3 ; *Gorgias*, 493 a ; *Cratyle*, 400 b, c ; Plotin, *Ennéades* IV, 8, 1. 30-33 & 34-36 ; IV, 8, 4. 25-30 ; IV, 8, 5. 3.

B) LA THÉURGIE : défaite de la raison ?

On chercherait en vain dans l'œuvre de Jamblique, *De Mysteriis*, une contestation du rationalisme. Il s'agit en fait d'une défense de la théurgie soutenue d'un point de vue rationnel. D'une part, Jamblique souhaite démontrer la présence des dieux parmi nous et la possibilité que nous avons, à travers l'art des prêtres, d'entrer en contact avec le monde divin, et, d'autre part, combattre des conceptions religieuses qu'il estime erronées puisqu'elles rabaisseraient les dieux à une condition indigne de leur statut. Dans les pages qui suivent, nous allons donner une idée du contenu du texte, pour montrer que par la défense de la théurgie, Jamblique ne fait que poursuivre l'œuvre de démythification de la religion entreprise par Xénophane, Héraclite, Platon et Aristote. Il faut toutefois souligner que l'introduction de l'intérêt pour la théurgie au sein de l'école néoplatonicienne ne va pas de soi, même si elle est défendue d'un point de vue rationnel. On connaît le scepticisme de Plotin à l'égard de l'action des prêtres¹. Cette œuvre est d'ailleurs une réponse à la *Lettre à Anébon* par Porphyre qui avait, quant à lui, attaqué les formes de divination de la théurgie². Il peut paraître paradoxal qu'au sein d'une même école, de telles dissensions puissent se faire jour, si tous les tenants du courant partagent les mêmes thèses fondamentales et revendiquent autant les uns que les autres le patronage de Platon³. C'est oublier l'atmosphère de l'époque, évoquée dans notre introduction, que de s'étonner de la place grandissante de la théurgie dans le néoplatonisme chez les successeurs de Plotin, de Jamblique à Proclus :

*« À partir du I^{er} siècle n.è., on constate dans tous les domaines une quête passionnée de certitude supra-rationnelle, autrement dit révélée. (...) De grandes disciplines scientifiques comme la médecine et l'astronomie furent alors pénétrées d'éléments religieux et magiques ; les papyrus magiques comme les premiers écrits d'alchimie mystique apparaissent dans le II^e siècle. C'est aussi le temps de la floraison de l'Hermétisme et de toutes les formes de la Gnose. La philosophie elle-même n'a pas échappé à ce grand mouvement, et (...) la philosophie dominante de la période romaine, qui est le néoplatonisme, a été toute envahie de cet élément mystico-religieux, qui s'est lui-même dénommé la théurgie ou l'art hiératique ».*⁴

Saffrey donne justement en exemple, pour illustrer cet envahissement, le *De Mysteriis* de Jamblique. Or, à regarder de plus près, il n'y a pas un seul endroit dans l'œuvre de Jamblique où celui-ci en vient à douter du rôle de la raison dans la compréhension du monde et dans la

¹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 10. 15-38.

² Des Places, « Notice » au *De Mysteriis*, Belles Lettres, 1966, p. 8.

³ Peut-être que ces dissensions seraient susceptibles de s'expliquer par la figure de Platon lui-même et la tension constante, manifeste à travers ses dialogues, entre le rationalisme et la religiosité, entre la science et la tradition.

⁴ Saffrey, « La théurgie comme pénétration d'éléments extrarationnels dans la philosophie grecque tardive » (Saffrey, (3), p. 33). « Nous ne sommes pas les premiers à découvrir dans la philosophie grecque tardive cette sorte d'opposition entre le rationalisme et le rite magique ou religieux, les Anciens eux-mêmes l'avaient vue. Damascius (VI^e siècle) fait cette fine observation dans son commentaire sur le Phédon : « Pour les uns, comme Plotin, Porphyre et beaucoup d'autres philosophes, c'est la philosophie qui a la primauté ; pour les autres, comme Jamblique, Syrianus, Proclus et les hiératiques en général, c'est l'art hiératique » (*Damascius*, In Phaedonem, I, § 172) » (Ibidem, p. 33-34).

connaissance que nous pouvons en prendre. S'il se porte à la défense de la théurgie, il compte la blanchir des soupçons qui pèsent sur elle du fait d'un mésusage qui est fait et de l'ignorance qu'elle sert trop souvent à couvrir derrière le voile de mystère où se cachent les faux prêtres. Même si Saffrey risque le terme d'opposition pour situer le rationalisme par rapport à l'art religieux, il revient par après à celui de « *synchrétisme* », faute de pouvoir bien cerner l'opposition signalée ¹. Comme la terminologie employée par Saffrey, pour qualifier l'infiltration d'éléments magico-religieux dans le néoplatonisme, invoque la mystique, il faut préciser qu'il s'agit ici notamment du sens *D.*, celui d'occultisme, et secondairement des acceptions *A.*, *B.*, *C.*, *E.* et *F.*, de la mystique. La tension qui se dégage de la rencontre de la philosophie avec cette forme de religiosité qui comprend l'occultisme et des doctrines tenues pour secrètes, n'est pas tant celle entre le profane et le sacré, qu'entre la visée de la philosophie de révéler le sens de toutes choses et l'opération de l'occultisme qui tend à cacher ce sens. C'est pourquoi l'entreprise de Jamblique demeure paradoxale à maints égards. En tentant de défendre des doctrines occultes au moyen de la raison, n'est-ce pas au prix d'une certaine trahison à l'égard de ces doctrines que Jamblique y parvient ? Le profit d'une telle entreprise réside toutefois dans la démystification de ce qui tient sa force persuasive du caractère secret d'une doctrine. Dans la confrontation entre la raison et l'occulte, c'est plutôt ce dernier qui est poussé dans ses derniers retranchements, à défaut de pouvoir rendre raison de ses opérations. Plutôt qu'une défaite de la raison, c'est donc d'une mise en question du pouvoir de ce qui veut échapper à la raison qu'il est question. Initié comme une défense de la théurgie, le traité de Jamblique finit par être une justification de la théurgie face au rationalisme. À commencer par la connaissance que l'âme peut avoir du divin, c'est le recours à la conscience individuelle qui permet à Jamblique de l'avancer :

« Tu dis donc tout d'abord que tu « concède l'existence des dieux », mais il n'est pas correct de s'exprimer ainsi. Car notre nature a de son fonds la connaissance innée des dieux, supérieure à toute critique et à toute option, et antérieure au raisonnement et à la démonstration ; cette connaissance est unie dès le début à sa cause propre et va de pair avec la propension essentielle qui porte notre âme vers le bien ». ²

On peut remarquer toutefois qu'une telle « *concession* » passe davantage pour un *a priori* plutôt qu'une conclusion de la raison. Il s'agit d'une connaissance innée antérieure au raisonnement et contenue dans l'âme de par sa propension au bien. Nous sommes donc mis en présence d'une certitude qui précède tout raisonnement. Nous avons vu dans les chapitres antérieurs combien un tel *a priori* éclaire le système néoplatonicien et justifie la finalité de l'âme. Tout le développement plotinien conduit à cette antériorité radicale du Bien qui illumine l'âme et donne sens à la vie.

¹ Ibidem, p. 34. Pour ce qui est de Jamblique, Saffrey ne peut que citer la distinction faite par Jamblique entre les deux ordres : « *Ce partage entre l'attitude des philosophes et celle des hiératiques, nous le trouvons clairement affirmé, peut-être pour la première fois, dans le De Mysteriis de Jamblique, lorsque celui-ci écrit à l'adresse de Porphyre : « Puisque c'est d'une manière philosophique et rationnelle et non pas selon l'art opératoire des prêtres qu'il développe son argument, pour cette raison je pense qu'il faut parler (...) d'une manière plus théurgique » (Jamblique, De Mysteriis, II, 11, p. 96. 7-10 Des Places)* » (Ibidem, p. 33-34). On peut facilement constater qu'il s'agit d'une opposition reprise telle quelle par Saffrey, sans que soit spécifiée avec exactitude la relation entre la philosophie et la théurgie, la raison et la magie.

² Jamblique, *De Mysteriis*, I, 3, 7.12 - 8.2, p. 41-42 Des Places.

La nouveauté de Jamblique réside dans l'expression d'une telle certitude du contact de l'âme avec le divin et dans l'affirmation d'une relation antérieure à la connaissance :

*« À dire vrai, ce n'est même pas une connaissance que le contact avec la divinité. Car la connaissance est séparée (de son objet) par une sorte d'altérité. Or, antérieurement à celle qui connaît un autre comme étant elle-même autre, spontanée est l'étreinte uniforme qui nous a suspendus aux dieux. Il ne faut donc pas accorder que l'on puisse reconnaître ou ne pas reconnaître ce contact, ni se le représenter comme ambigu (il demeure toujours en acte à la manière de l'Un), et il est inutile de l'examiner comme s'il était en notre pouvoir de l'admettre ou de le rejeter ; car nous sommes plutôt enveloppés de la présence divine ; c'est elle qui fait notre plénitude et nous tenons notre être même de la science des dieux ».*¹

Nous retrouvons les mêmes caractéristiques du contact plotinien au Bien : le rejet de l'altérité dans la connaissance, l'omniprésence divine, la plénitude qui s'ensuit de l'union mystique. Il en est de même pour la distance entre nous et le divin. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, l'absence du divin des choses terrestres rendrait impossible l'idée même de salut². Quant à la divination, dont Jamblique fait un privilège de ceux qui se sont purifiés des troubles amenés par la génération, ce n'est qu'un résultat du détachement de l'âme et du corps par lequel l'âme s'éveille à la connaissance intellectuelle³. Pour le reste, l'idée maîtresse du *De Mysteriis* consiste à affirmer la suprématie de l'ordre divin que rien ne peut rabaisser, ni prières, ni invocations, ni sacrifices. Si, par ailleurs, les opérations théurgiques dépassent la raison, c'est dans la seule mesure où la raison dépend de nous. Affirmer que l'objet de la théurgie se laisserait percer à jour par la raison, reviendrait à soumettre l'ordre des dieux au pouvoir de la raison humaine, ce que Jamblique refuse catégoriquement⁴. Là encore, comme chez Plotin, il ne s'agit pas de rabaisser le pouvoir de la raison, mais d'affirmer un objet supérieur à la raison qui exige également une faculté supérieure pour être saisi : *« le divin est déterminé par le divin et ne reçoit d'aucun des êtres inférieurs un principe quelconque de son action propre »*⁵. S'il y a l'ombre d'une mésestime à l'égard de la raison, elle fait partie du dédain plus général à l'égard de la condition humaine, ce qui est un trait commun d'un nombre impressionnant d'auteurs de l'Antiquité, d'Homère et Pindare à Platon⁶.

¹ Ibidem, I, 3, 8.3-13, p. 42.

² Ibidem, I, 8, 28.6 - 29.3, p. 54-55. *« Rien n'empêche les êtres supérieurs de pouvoir illuminer leurs inférieurs, rien non plus, par conséquent, n'écarte la matière de la participation aux biens plus élevés, de sorte que, si elle est parfaitement pure et boniforme, elle n'est pas impropre à recevoir les dieux ; come il fallait, en effet, que le terrestre lui-même ne fût pas privé de la participation divine, la terre aussi a reçu de celle-ci un lot divin, capable d'accueillir les dieux »* (Ibidem, V, 23, 233. 2-10, p. 178). Cf. ibidem, IV, 2, 184. 1-13, p. 148.

³ Ibidem, III, 3, 106. 3 - 109. 3, p. 101-103.

⁴ *« En admettant que « l'ignorance et la tromperie soient fautes et impiétés », elles n'entachent pas de fausseté, pour autant, ce qu'on offre proprement aux dieux et les œuvres divines, et ce n'est pas non plus l'acte de penser qui unit aux dieux les théurges ; car alors qu'est-ce qui empêcherait ceux qui philosophent théoriquement d'arriver à l'union théurgique avec les dieux ? Mais la vérité est tout autre : c'est l'accomplissement religieux des actions ineffables dont les effets dépassent toute intellection, ainsi que le pouvoir des symboles muets, entendus des dieux seuls, qui opèrent l'union théurgique »* (Ibidem, II, 11, 96.11 - 97.2, p. 95-96).

⁵ Ibidem, II, 11, 97.17-19, p. 96.

⁶ *« La gent humaine est laide, sans valeur, un jouet si on la compare au divin »* (Ibidem, III, 19, 146.10-12, p. 126). Cf. Homère, *Illiade*, 6, 146 ; Pindare, *VII^e Pythique*, v. 95 ; Théognis, *Élégies*, v. 425-427 ; Platon, *République*, VII, 517 d 3 - e 3 ; X, 608 c 4-7 ; Lois, I, 644 d 8, VIII, 803 c 5 ; Plotin, *Ennéade* IV, 8, 1. 29-38.

La question est de savoir si ce n'est pas la conscience de cette infériorité de la condition humaine qui justifie le recours à ce qui dépasse même le meilleur en l'homme, sa raison. À supposer même les fautes morales corrigées¹, Plotin n'affirme pas moins que notre effort « *vise non pas à ne pas faillir, mais à être dieu* »², même si c'est encore l'intelligence qui nous permet de réaliser un tel exploit³. Malgré les apparences, Plotin et Jamblique partagent sur ce point le même doute à l'égard du pouvoir de la science concernant sa capacité à nous faire accéder au Bien. Que la théurgie ait pu apparaître à Jamblique comme un moyen tout aussi légitime que la recherche rationnelle pour faciliter la communion de l'âme avec le divin, peut se comprendre du refus de Plotin lui-même d'accorder à la science le pouvoir de nous faire saisir la présence du Bien :

« La plus grande de ces difficultés, c'est que nous ne le comprenons ni par la science ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science. L'âme s'éloigne de l'unité et n'est pas absolument une, lorsqu'elle saisit un objet par la science ; car la science est un discours, et le discours est multiple ; elle dépasse donc l'unité et tombe dans le nombre et la multiplicité. Il faut donc surmonter la science (ὕπερ ἐπιστήμην τοῦνυ δει) et ne jamais sortir de notre état d'unité ; il faut s'éloigner de la science et de ses objets ; il faut abandonner toute autre contemplation, même celle du Beau, car le Beau est postérieur à lui et vient de lui, comme la lumière du jour vient tout entière du soleil »⁴.

Nul discours ne peut exprimer cette présence supérieure à la science. L'unité de l'âme atteinte par la conscience de la présence du Bien ne se laisse pas non plus expliquer par le discours. L'évocation du sanctuaire (ἄδυτον)⁵ pour suggérer la ligne de partage entre le profane et le sacré, les objets de la science et l'objet de la religion, la multiplicité des raisons et l'unité de la raison du tout, conduit à cette même idée d'ineffabilité qui échappe au discours et demeure à l'abri des recherches de la science. Si, « *de là-bas, comme d'un sanctuaire inaccessible, tout procède à partir de l'ineffable et selon un mode ineffable* »⁶, comment l'âme pourrait-elle s'y rendre en abandonnant la contemplation du Beau lui-même ? « *Quel est donc ce mode de vision ? Quel en est le moyen ? Comment verra-t-on cette beauté immense qui reste en quelque sorte à l'intérieur des sanctuaires et qui ne s'avance pas au dehors pour se faire voir des profanes ?* »⁷. Ce qu'il faut, c'est une conversion du regard et une manière de considérer l'objet de la recherche autrement que comme un objet de science, étant donné la nature du Bien qui ne se laisse voir aux profanes.

¹ Plotin, *Ennéade* I, 2, 6. 1-2.

² Ibidem, I, 2, 6. 2-3. « *Tant que les mouvements involontaires se produisent, il est encore un être démoniaque et un démon (δαμόνιος καὶ δαίμων), puisqu'il est double ; ou plutôt il a en lui un être différent de lui et de la vertu est différente de la sienne. Si ces mouvements ne se produisent plus, il est purement et simplement un dieu (θεὸς μόνον), un de ces dieux qui viennent à la suite du Premier* » (Ibidem, I, 2, 6. 3-7).

³ Ibidem, I, 2, 6. 7-10.

⁴ Ibidem, VI, 9, 4. 1-11. « *C'est pourquoi Platon dit qu'on ne peut le dire ni l'écrire ». Mais nos paroles et nos écrits dirigent vers lui ; il nous font sortir du langage (ἐκ τῶν λόγων) pour nous éveiller à la contemplation, ils montrent en quelque sorte la voie à celui qui veut contempler* » (Ibidem, VI, 9, 4. 11-14).

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 15-35. "Ἄδυτον : « *nom donné à la partie la plus reculée des temples grecs primitifs (Sélionte, Paestum, temple d'Athéna à Athènes, Delphes) ; son caractère inaccessible symbolisait la transcendance de la divinité qui était censée s'y cacher* » (Combès, *Damascius. De Principiis*, note 2, p. 8). Cf. Trouillard, (1), p. 930.

⁶ Damascius, *De principiis*, p. 8. 7-9 Westerink.

⁷ Plotin, *Ennéade* I, 6, 8. 1-3.

Pas plus que la conversion du regard de la beauté vers la source de toute beauté n'est un reniement de la beauté, pas plus l'abandon de la science au profit de la conscience du Bien n'est une négation de la science. Il faut simplement comprendre que la nature du Bien n'est pas du même ordre que la connaissance d'une chose ordinaire et qu'elle exige en conséquence une approche différente de celle de la science. La science elle-même n'est jamais la vérité, mais une quête de vérité. La philosophie à son tour n'est pas la sagesse, mais un amour et donc une recherche de la sagesse. Ce n'est pas que la raison soit en défaut par rapport à l'objet suprême de l'aspiration de l'âme, mais c'est qu'elle n'est pas elle-même le Bien. À s'éprendre de l'intelligence au point de ne plus voir le Bien qui l'illumine, n'est-ce pas se méprendre sur la valeur de l'intelligence ? Prendre l'intermédiaire grâce auquel l'âme parvient à voir le Bien pour le Bien lui-même, c'est comme prendre le reflet de la beauté pour l'être beau ou l'apparence pour l'essence. Orienter les yeux de l'âme vers le Bien, ce n'est donc pas renoncer à l'intelligence, puisque ce n'est pas renoncer à l'amour du beau que de se détourner des beautés ternes et éphémères des corps pour tourner son regard vers la source de toute beauté qui donne aux corps leur éclat :

« Que celui qui le peut aille donc et la suivre jusque dans son intimité (εἰς τὸ εἶσω) ; qu'il abandonne la vision des yeux et ne se retourne pas vers l'éclat des corps qu'il admirait avant. Car si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles [ne] sont [que] des images (εἰχόνες), des traces et des ombres (ἵχνη καὶ σκιαί) ; et il faut s'enfuir (φεύγειν) vers cette beauté dont elles sont les images »¹.

Lorsque Plotin nous exhorte de nous enfuir « dans notre chère patrie », cette fuite n'est en fait qu'un retour de l'âme chez soi² : « Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas »³. Quitter les images pour la beauté elle-même, quitter la caverne pour retrouver l'éclat du soleil, c'est quitter les ombres pour trouver la réalité véritable. N'est-ce pas la leçon même de Platon ? Quant à savoir en quoi consiste un tel voyage de retour à soi et une telle fuite hors de la caverne⁴, c'est la contribution proprement plotinienne au cheminement platonicien que d'introduire une composante mystique à cette sortie de l'ignorance : « il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage »⁵. On pourrait résumer le sens de la mystique néoplatonicienne à cette seule phrase. Qu'il ne s'agisse pas de la faculté rationnelle, c'est évident. Mais quel rapport la raison entretient-elle à cette conscience mystique ?

¹ Ibidem, I, 6, 8. 4-8. « Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulait saisir sa belle image portée sur les eaux ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut ; il en est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps, mais son âme qui plongera dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence, il y vivra avec des ombres, aveugle séjournant dans l'Hadès » (Ibidem, I, 6, 8. 10-16).

² Ibidem, I, 6, 8. 16-17. « Comme Ulysse, qui échappa, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elles, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait » (Ibidem, I, 6, 8. 18-20).

³ Ibidem, I, 6, 8. 21.

⁴ Ibidem, I, 6, 8. 21-22. « Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre » (Ibidem, I, 6, 8. 22-23).

⁵ Ibidem, I, 6, 8. 23-27. « En fermant les yeux » : μύσαντα ὄψιν (I, 6, 8. 25), d'après le sens étymologique de la mystique, selon l'attitude qu'elle implique : celle de l'accueil d'une présence qui n'est pas perceptible par les yeux, mais à l'âme seule. Cf. Platon, *République*, VII, 518 c 3 - d 2 ; *Phèdre*, 252 b-d ; *Banquet*, 209 d-e.

C) UNE PRÉSENCE INEFFABLE

La faculté qu'il faut réveiller pour apercevoir la réalité du Bien est un « œil intérieur »¹ capable de discerner la beauté d'ordre moral². Pour voir la nature de la beauté de l'âme bonne, il suffit de regarder en nous et de creuser la matière brute qui cache l'éclat divin de la vertu³. La seule difficulté consiste à faire abstraction des effets pour ne tenir compte que de la cause qui rend l'âme aimable⁴. Il faut trouver au delà de la vertu ce qui la justifie, au delà du corps ce qui l'anime, au delà de l'âme ce qui l'éclaire. Si nous sommes incapables de nous voir nous-mêmes, c'est parce que nous sommes scindés. La vision mystique rétablit notre unité par la prise de conscience de l'unité dans laquelle le divin nous est présent dans le silence⁵. Quitter le dédoublement et l'altérité pour atteindre l'identité avec nous-mêmes revient alors à rejoindre l'unité indivisible de l'âme et du divin en rendant présent ce qui n'est que vaguement pressenti lorsque nous sommes scindés par rapport à nous-mêmes⁶. Ce que la raison ferait en voulant comprendre cette identité de l'âme et du divin, serait sortir de l'unité pour en rendre compte. Or, ce que l'âme est dans la vision mystique, elle ne l'est que pour autant qu'elle ne comporte plus en elle aucune altérité. Ce serait donc contradictoire de vouloir exprimer l'unité indivisible de l'âme en la séparant de cette unité :

« Puis, si nous avons le désir de le voir comme on voit une chose différente de soi, nous mettons à nouveau en dehors de lui. Il faut donc, d'une part, le comprendre, en insistant sur la trace qui reste de lui, le saisir par la raison en le cherchant ; mais, d'autre part, sachant maintenant en quoi nous entrons, assuré que c'est dans une réalité bienheureuse, il faut que nous nous donnions jusque dans notre intimité ; il nous faut, au lieu d'être un voyant, devenir un spectacle pour un autre qui nous voit tels que nous sommes venus de là-bas, et il faut l'éclairer des pensées que nous en rapportons »⁷.

¹ Ennéade I, 6, 9. 1-2. Cf. ibidem, I, 6, 9. 27-29 ; Platon, *République*, VI, 515 c-d ; VII, 518 c 3 - d 1.

² « Il faut accoutumer l'âme elle-même à voir d'abord les belles œuvres, puis les belles occupations, non pas celles que les arts exécutent, mais celles des hommes de bien. Puis il faut voir l'âme de ceux qui accomplissent de belles œuvres » (Ennéade I, 6, 9. 2-6). Comme dans le cas du Beau, lorsqu'il s'agit de remonter au principe des belles choses, ainsi en va-t-il pour le Bien lorsqu'il faut remonter à la source des vertus.

³ « Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes dans le marbre ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse pas de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin (θεοειδής) de la vertu se manifeste, jusqu'à ce que tu voies la tempérance siégeant sur un trône sacré » (Ennéade I, 6, 9. 7-15). Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 8 - c 4.

⁴ Ennéade, I, 6, 9. 6-7. La difficulté de percevoir la beauté de l'âme tient à la nature de la source dont elle émane : « beauté qui ne représente pas à [nos] yeux comme un visage, ni comme des mains, ni comme une forme corporelle, ni comme un raisonnement, ni comme une science, ni comme une chose qui existe en autrui, par exemple dans un animal, dans la terre, dans le ciel ou dans tout autre chose, beauté qui, au contraire, existe en elle-même et par elle-même (αὐτὸ κατ'αὐτὸ), simple et éternelle, de laquelle participent toutes les autres belles choses » (Platon, *Banquet*, 211 a 5 - b 3).

⁵ Ennéade V, 8, 11. 1-7. Cf. ibidem, V, 8, 7. 24 ; Damascius, *De Principiis*, p. 22. 12-15, p. 27. 7-10 Westerink.

⁶ Ennéade V, 8, 11. 7-12. « Comment donc sommes-nous dans le beau, si nous ne le voyons pas ? — Le voir comme une chose différente de soi, ce n'est pas encore être dans le Beau ; devenir le Beau [lui-même], voilà surtout ce qui est être dans le Beau. Si donc nous le voyons comme une chose extérieure à nous-mêmes, il ne faut point d'une pareille vision, à moins que nous ne sachions que nous sommes identiques à la chose vue » (Ibidem, V, 8, 11. 19-22). Cf. Damascius, *De Principiis*, p. 116.

⁷ Ibidem, V, 8, 11. 12-19.

On peut interpréter ces pensées rapportées de l'intimité de l'un comme le résultat que la raison tire de l'union mystique. Comme l'intelligence dépend de la lumière qu'elle reçoit du Bien, ainsi la raison dépend-t-elle de la vision que l'âme obtient de l'intimité de l'un. La raison tente donc de rendre compte de cette présence vécue par l'âme dans la proximité de l'un : « *il y a alors comme une intelligence et comme une conscience de nous-mêmes, si nous prenons bien garde de ne pas trop nous écarter de lui, sous prétexte d'augmenter cette conscience* »¹. Contrairement à la maladie qui apporte en nous un élément étranger et qui conduit à nous scinder par une altération de notre état, l'intelligence acquise par la proximité de l'un nous rapproche de nous-même et nous rétablit dans la pleine conscience de notre être, de ce que nous sommes réellement, abstraction faite de tout élément étranger qui viserait à nous aliéner de nous-mêmes². Ce qui fait le paradoxe de cette adéquation à nous-mêmes où nous place la proximité de l'un, c'est qu'elle est à ce point conforme à notre nature véritable, à notre moi profond, qu'elle passe ordinairement pour une absence, puisque ce sont les éléments étrangers qui nous éveillent à notre identité. Nous semblons ignorer ce que nous sommes tant que quelque chose d'autre ne met pas en péril notre identité. En revanche, lorsque nous parvenons à atteindre ce que nous avons en nous de plus personnel, notre âme, et dans l'âme, de plus précieux, la part de divin en nous, la conformité à notre nature véritable est telle que nous ne sommes plus en mesure d'apercevoir de différence entre nous et nous-mêmes. Nous jugeons alors cette absence de différence comme une sorte d'ignorance : « *Or de ce qui est à nous, nous n'avons pas nous-mêmes sensation : et c'est alors et surtout que nous avons l'intelligence de nous-mêmes* (αὐτοῖς συνετοί), *que nous possédons la science de nous-mêmes, que nous nous unissons à nous-mêmes* »³. L'explication est que la conscience intime de nous-mêmes n'est pas perceptible à travers les sensations. Le sentiment d'ignorance surgit de l'absence des sensations et de l'identification de l'âme à l'intelligence. Mais à défaut d'en recevoir une impression sensible, c'est pourtant lorsque notre savoir est au plus haut point conforme à l'Intelligence (κατὰ νοῦν) que nous croyons être dans l'ignorance. L'erreur consiste à demander à la sensation de nous faire connaître ce qu'elle n'a pas la capacité de voir⁴. Nous voulons donc voir avec des « *yeux mortels* » (θνητοῖς ὀμμασι)⁵ ce qui apparaît à l'âme seule comme illimité, sans figure, sans parties et sans forme⁶. À moins de vouloir « *rester privé de Dieu* » (ἔρημος θεοῦ), il faut plutôt concevoir le principe de l'être comme supérieur à l'essence⁷, et donc à plus forte raison à la connaissance des formes.

¹ *Ennéade* V, 8, 11. 23-24.

² « *Il faut songer que, chez les malades, les sensations produisent des chocs beaucoup plus forts, au point de diminuer la connaissance intellectuelle, en la heurtant ; la maladie nous frappe et nous abat* (ἐκπληξιῖν) ; *la santé, nous laissant dans le calme* (ἡρέμα), *permet bien plus la connaissance de son propre état* (σύνεσιν δοίη αὐτῆς) ; *c'est qu'elle préside à notre vie comme un état naturel et qu'elle s'unit à nous ; mais la maladie nous est une chose étrangère* (ἀλλότριον), *non naturelle, et elle se fait connaître par là même qu'elle apparaît fort différente de nous* (ἕτερον ἡμῶν) » (Ibidem, V, 8, 11. 24-30).

³ Ibidem, V, 8, 11. 31-33.

⁴ Ibidem, V, 8, 11. 33-36. « *Voilà donc ce qui doute de ces choses : c'est la sensation ; et c'est autre chose qu'elle qui est le voyant ; pour ce voyant, douter de ces choses, ce serait douter de soi-même ; car lui non plus, il n'est pas capable de se placer en dehors de lui-même, pour se voir comme un être sensible, avec les yeux du corps* » (Ibidem, V, 8, 11. 36-39).

⁵ Ibidem, V, 5, 11. 5-6.

⁶ Ibidem, V, 5, 11. 1-5. Selon la première hypothèse du *Parménide* de Platon. « *Ne croyez pas qu'on puisse le voir ainsi, comme le pensent les gens qui ne croient qu'aux choses sensibles et nient la suprême réalité. Les choses qu'ils pensent être au plus haut point, ne sont pas celles qui sont au plus haut point* » (Ibidem, V, 5, 11. 6-10).

⁷ Ibidem, V, 5, 11. 10-12.

L'acte de voir implique un objet de vision qui est la forme de la chose sensible, et ensuite la lumière grâce à laquelle l'œil voit cet objet : c'est parce que le regard se dirige vers l'objet éclairé ¹. « *Mais quand il n'y a que la lumière, on la voit d'un coup par intuition (ἀθρόα εἶδε προσβολῆ) ; pourtant, même en ce cas, on ne la voit que parce qu'elle repose en un objet différent d'elle ; si elle était seule et sans sujet, le sens ne pourrait la percevoir* » ². La vision de l'intelligence, quant à elle, ne voit la lumière qu'en tant que celle-ci éclaire des objets différents de cette lumière. En revanche, lorsque l'intelligence regarde cette lumière elle-même, elle s'aperçoit qu'elle n'est pas différente d'elle, puisque c'est par elle qu'elle exerce son pouvoir de connaissance et qu'elle comprend ce qui resterait autrement dans l'obscurité ³. Mais peut-on voir la lumière elle-même ? Selon Plotin, c'est alors surtout qu'on voit, lorsqu'on voit sans rien voir, car on voit la lumière qui fait voir tout le reste ⁴. « *L'intelligence, mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, ne voit plus aucun objet ; mais elle contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même* » ⁵. C'est ce qui explique que le principe qui dégage cette lumière et qui illumine l'intelligence est en vérité ineffable ⁶. Comment comprendre ce qui permet toute connaissance ? Comment exprimer ce qui se situe avant toute expression ? D'évidence, un tel principe demeure en-deçà de notre capacité d'en rendre compte. Toutefois, cela n'empêche pas une saisie d'une autre nature que celle par laquelle l'intelligence s'empare des choses pour les comprendre :

« Comment alors parler de lui ? — Nous pouvons parler de lui, mais sans l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. — Comment [alors] parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? — C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas (λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν) ; nous ne disons pas ce qu'il est (ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν). Nous parlons de lui en partant de choses qui lui sont inférieures (ἐκ τῶν ὑστερον). Pourtant rien n'empêche que nous le saisissons, sans l'exprimer par des paroles » ⁷.

Le recours aux paroles se révèle donc inadéquat pour exprimer la nature d'un tel principe. Ce n'est pourtant pas l'incompatibilité de la raison au principe qui justifie l'abandon du discours, mais l'inaptitude de celui-ci à exprimer une nature supérieure à l'ordre de la pensée discursive ⁸.

¹ Ennéade V, 5, 7. 1-7.

² Ennéade V, 5, 7. 8-10. « *Ainsi la lumière du soleil échapperait sans doute aux sens, si une masse solide ne lui était liée. Mais, si l'on suppose que le soleil est toute lumière, on comprendra ce que je veux dire : la lumière ne sera pas alors liée à la forme d'un objet visible, et elle sera visible à elle seule, tandis que les autres choses que l'on voit ne sont pas seulement de la lumière* » (Ibidem, V, 5, 7. 11-16). Cf. ibidem, V, 3, 9.

³ Ibidem, V, 5, 7. 17-26. « *Par exemple, la nuit, dans l'obscurité, elle jaillit de lui et s'étend devant lui ; ou encore, s'il abaisse ses paupières pour ne rien voir, il émet pourtant de la lumière ; ou enfin, si l'on presse l'œil, il voit la lumière qui est en lui* » (Ibidem, V, 5, 7. 27-30).

⁴ « *Les autres objets de sa vision sont des objets lumineux, mais ne sont pas la lumière* » (Ibidem, V, 5, 7. 31-32).

⁵ Ibidem, V, 5, 7. 32-35.

⁶ Ibidem, V, 3, 13. 1.

⁷ Ibidem, V, 3, 14. 1-8.

⁸ Ibidem, V, 3, 14. 9-10. Cf. Damascius, *De Principiis*, p. 16. 15-17.

Le fait que dans la plupart des textes, cette saisie du principe s'apparente à une vision et le principe à une lumière, en dit long sur la nature de la connaissance en question ¹. C'est qu'il s'agit d'un principe qui n'a pas de lieu d'origine et qui ne se montre que par intermittence, même si par ailleurs il est toujours là, comme il l'a toujours été et comme il le sera toujours. Seule notre perception fait qu'il apparaît, comme le soleil à l'aube :

« C'est pourquoi il ne faut pas la poursuivre, mais attendre tranquillement qu'elle paraisse, comme l'œil attend le lever du soleil ; l'astre, en s'élevant au-dessus de l'horizon, « en sortant de l'Océan », comme disent les poètes, se donne à nos regards pour être contemplé. — Mais d'où montera celui dont notre soleil est l'image ? Quelle ligne lui faut-il dépasser pour apparaître ? — Il lui faut monter au-dessus de l'intelligence qui contemple ; l'intelligence, alors, reste immobile dans sa contemplation ; elle ne regarde que le Beau ; elle s'y tourne et s'y donne tout entière ; dressée et pleine de vigueur, elle se voit devenir plus belle et plus brillante, parce qu'elle est près du Premier » ².

Contrairement à l'acte de la raison discursive qui cherche lorsqu'elle souhaite trouver, l'acte contemplatif implique donc une attente. Pas plus que l'on ne peut précipiter le lever du soleil, l'on ne peut donc hâter la vision du Bien. Le regard porté vers le Beau facilite sans doute l'apparition de la lumière, mais sans garantir sa venue. *« Lui, pourtant, il ne vient pas, comme on s'attendrait à ce que je le dise ; s'il vient, c'est sans venir ; et il apparaît, quoiqu'il ne vienne pas, puisqu'il est là avant toutes choses, même avant la venue de l'intelligence » ³.* La présence du Bien est donc antérieure à l'intelligence. L'intelligence semble ainsi condamnée à chercher un Bien qui est déjà là sans qu'elle le sache ⁴, à moins de laisser la diversité de la pensée pour lui préférer ce toucher ineffable antérieur à l'intelligence, *« quand elle n'est pas encore née, et qu'il y a toucher sans pensée » ⁵.* Mais quelle faculté peut arriver à obtenir un tel toucher ineffable ? L'âme, en contemplant l'intelligence, se découvre elle-même et se reconnaît comme n'étant pas différente en son essence de l'intelligence ⁶. Mais *« l'intelligence se voit sans raisonner sur elle-même » ⁷.* En remontant de la sensation à l'opinion, de l'opinion à la raison discursive, de la raison discursive à la pensée pure et de la pensée pure à l'intelligence ⁸, on arrive à *« ce qui n'est plus essence ni pensée ; on arrive « au delà de l'essence » et de la pensée, à ce principe merveilleux qui n'a en lui ni essence ni pensée, mais qui est solitaire en lui-même, et n'a nul besoin des choses qui sont issues de lui » ⁹.* C'est ce qui explique l'ineffabilité du principe. Tenter d'exprimer l'*« au-delà de l'essence »*, c'est tenter l'impossible.

¹ *Ennéade* V, 5, 8. 1-2.

² *Ibidem*, V, 5, 8. 2-15.

³ *Ibidem*, V, 5, 8. 15-18. *« Voilà une grande merveille, certes ! Il n'est pas venu, et il est là (οὐκ ἔλθων πάρεστι) ! Il n'est nulle part, et il n'y a rien où il ne soit ! Oui, il est bien possible que vous vous étonniez ; mais celui qui sait s'étonnerait bien plus du contraire ; ou plutôt, pour vous étonnez encore, il ne lui est pas même possible de s'étonner »* (*Ibidem*, V, 5, 8. 25-29).

⁴ *« C'est l'intelligence qui est forcée d'aller et de venir, parce qu'elle ne sait pas où elle doit rester et où réside le Premier, qui n'est en rien »* (*Ibidem*, V, 5, 8. 18-20).

⁵ *Ibidem*, V, 3, 10. 40-43.

⁶ *Ibidem*, V, 3, 9. 1-2.

⁷ *Ibidem*, V, 3, 9. 21-22.

⁸ *Ibidem*, V, 3, 9. 28-36.

⁹ *Ibidem*, VI, 7, 40. 24-29.

Si le Bien reste insaisissable à la pensée, c'est parce que c'est lui qui lui donne sa valeur, et non l'inverse ¹ : « *mais elle est ailleurs qu'en lui (ἐτέρωθι) et le laisse aussi dégagé d'elle-même que des autres choses* » ². La pensée est conditionnée par ce qui la précède et l'objet de sa connaissance est différent d'elle ³, tandis que la lumière que l'intelligence reçoit du Bien n'est pas différente d'elle-même dans la mesure où elle n'existe que par le Bien. De plus, la pensée n'est un bien que pour des êtres de rang inférieur qui en ont besoin pour voir ce qu'ils sont incapables de se suffire à eux-mêmes sans le secours de la pensée ⁴. « *Mais quel besoin l'œil aurait-il de voir un être, s'il est lui-même lumière ? L'être qui a besoin de se servir de ses yeux cherche la lumière parce qu'il ne tient de lui-même que ténèbres* » ⁵. C'est donc une déficience qui nous amène à nous servir de la pensée, pour sortir de l'ignorance où nous sommes plongés de par notre éloignement du Bien. Seulement, l'intelligence (ὁ νοῦς) et la pensée (ἡ νόησις) ne sont utiles que pour autant qu'elles nous conduisent au Bien, mais ne peuvent s'exercer que pour autant qu'elles ne sont pas le Bien ⁶. Puisqu'il est à la fois fin et principe, toute question que l'intelligence soulèverait sur lui serait précédée par une réponse unique, qui est le Bien même ⁷. « *Pour nous, la pensée est une belle chose, parce que l'âme a besoin de posséder l'intelligence ; elle l'est aussi pour l'intelligence, parce que l'être est identique à l'intelligence, et parce que c'est la pensée qui l'a fait être* » ⁸. Mais une fois arrivé à la nature la meilleure, il se révèle que la pensée, pas plus que l'être, n'y ajouterait rien, bien au contraire : tout ajout ne ferait que diminuer la perfection de cette nature primordiale ⁹. Si l'intelligence et la pensée se suffisaient à elles-mêmes, elles n'aurait pas besoin de la connaissance ¹⁰. C'est uniquement dans

¹ Ibidem, VI, 7, 40. 38-40. « *Dégagé de toute pensée, il est purement ce qu'il est, et ne subit pas l'entrave de la pensée qui supprimerait sa pureté et son unité. Si on l'imaginait à la fois comme pensant et comme pensée, comme essence et comme pensée liée à l'essence, si on voulait ainsi qu'il se pensât lui-même, il faudrait un autre Bien avant lui* » (Ibidem, VI, 7, 40. 41-46). La pensée du Bien non seulement supprime l'unité du Bien, mais suppose un Bien antérieur, ce qui revient à nier la primauté absolue du Bien sur toutes choses.

² Ibidem, VI, 7, 40. 40-41. La pureté absolue du Bien correspond au dégagement de toute relation à la pensée qui viendrait l'encombrer. Plotin relie cette pureté au verbe par lequel il désigne ici l'affranchissement du Bien de la pensée et de « *toutes choses* » et qui correspond à l'exhortation de la toute fin de l'*Ennéade* V, 3 : Ἄφελε πάντα (17.37-38). Cf. Ibidem, VI, 7, 35. 7.

³ Ibidem, VI, 7, 40. 49-54.

⁴ Ibidem, VI, 7, 41. 1-3.

⁵ Ibidem, VI, 7, 41. 3-5. « *Si la pensée est une lumière, et si la lumière ne cherche pas la lumière, le pur éclat qui ne chercherait pas la lumière ne chercherait pas à penser et ne s'adjoindrait pas la pensée. Que lui ferait et que lui ajouterait cette intelligence (ὁ νοῦς), qui ne se suffit pas à elle-même pour penser ?* » (Ibidem, VI, 7, 41. 5-9).

⁶ Ibidem, VI, 7, 41. 10-14.

⁷ « *Tout ce que nous disons, c'est pour montrer que vous pouvez bien expliquer pourquoi la terre est au centre, pourquoi elle est sphérique, pourquoi l'écliptique est ainsi disposé : mais là-bas, ce n'est pas parce qu'il fallait que les choses fussent ainsi, qu'on s'est décidé, après délibération, à les faire ainsi, mais c'est parce qu'elles sont comme elles sont, qu'elles sont bien ; c'est comme si, dans le syllogisme causal, la conclusion devançait les prémisses, au lieu de venir d'elles ; ici rien ne vient d'une conséquence logique, d'une réflexion ; tout se fait avant qu'on tire des conséquences, avant qu'on réfléchisse ; car toutes ces opérations viennent après, ainsi que le raisonnement, la démonstration et la preuve. Puisque c'est le principe, c'est encore un motif pour que tout en vienne ; et l'on a raison de dire de ne pas chercher les causes du principe, surtout d'un principe aussi parfait, qui est identique à la fin ; principe et fin, il est tout à la fois, et rien ne lui manque* » (Ibidem, V, 8, 7. 36-47).

⁸ Ibidem, VI, 7, 41. 17-19. « *Le précepte « connais-toi toi-même » (γνώθι σαυτὸν) ne s'adresse qu'aux êtres qui sont multiples et, à cause de cette multiplicité, ont la tâche de dénombrer leurs parties et d'apprendre à connaître combien il y en a et ce qu'elles sont ; c'est qu'ils ne savent pas tout ou même ne savent rien d'eux ; ils ignorent quelle est la partie dominante en eux, et ce qui fait qu'ils sont eux-mêmes* » (Ibidem, VI, 7, 41. 22-25).

⁹ Ibidem, VI, 7, 41. 14-17.

¹⁰ Ibidem, VI, 7, 41. 19-22.

la mesure où elles ne se suffisent pas qu'elles cherchent à connaître et à saisir ce qui les précède. C'est pourquoi il faut appliquer une autre faculté pour saisir le Bien ¹. Il s'agit d'abord d'une prise de conscience de ce qu'est le bien véritable pour tout un chacun, puisque c'est l'oubli de ce bien qui nous conduit à nous en éloigner et à le chercher là où il n'y est pas ². Nous avons déjà signalé dans le chapitre précédent la parenté de l'âme avec les genres supérieurs de l'être et l'affinité qui la relie au Bien par une communauté antérieure même à sa venue dans un corps. C'est ce qui explique qu'il est pour l'âme consciente l'objet de son aspiration :

« Toute chose tend vers cet objet et le désire par une nécessité de nature, comme si elle devinait qu'elle ne peut être sans lui. Le Beau, qui nous frappe d'admiration et éveille notre amour, n'est perçu que par des êtres connaissant et dans l'état de veille. Mais le Bien est là depuis bien plus longtemps ; objet d'un désir inné, il existe même chez ceux qui dorment, et il ne nous frappe pas d'admiration quand nous le voyons, parce qu'il est toujours là et qu'on n'a jamais à s'en souvenir ; il est encore là quand nous ne le voyons pas, puisqu'il est présent en ceux qui dorment » ³.

Cette description d'une rare acuité conduit à concevoir la nature de cette présence ineffable et pourtant indéfectible du Bien en toute âme, même lorsque l'âme ne regarde pas vers lui. Or, le désir du Bien est à la fois plus ancien supérieur au désir du Beau ⁴. Tandis que le Beau n'existe que pour lui-même, et seulement de manière secondaire pour être vu, le Bien est quant à lui un bien universellement, et sans même que ceux qui le reçoivent soient conscients de ce qu'ils en retirent à leur insu ⁵. Une preuve supplémentaire de la supériorité du Bien sur le Beau, c'est que *« le Bien n'a pas besoin du Beau, tandis que le Beau a besoin du Bien »* ⁶. En tant que principe de toutes choses, le Bien les produit leur permet d'exister pour elles-mêmes, en restant au-dessus d'elles ⁷. Ce sont donc elles qui dépendent de lui, aspirent vers lui et tirent de lui leur être, et non l'inverse. La présence du Bien rend bonnes toutes choses sans que celles-ci l'affectent d'une quelconque façon.

¹ *« Il faut percevoir chaque chose par la faculté qui sert à le connaître, les unes par les yeux, les autres par les oreilles, et ainsi de suite ; et il faut se persuader qu'il y a d'autres choses que voit l'intelligence, et que comprendre n'est pas entendre ni voir ; voudrait-on qu'on vit avec les oreilles, et dirait-on que les sons n'existent pas parce qu'on ne les voit pas ? »* (Ibidem, V, 5, 12. 1-5). Il faut simplement employer pour chaque connaissance la faculté appropriée pour révéler la nature de son objet.

² Ibidem, V, 5, 12. 5-7.

³ Ibidem, V, 5, 12. 7-14. *« L'amour du beau, lorsqu'il a lieu, engendre en nous des douleurs, parce qu'il faut l'avoir vu pour le désirer ; c'est un amour de second rang, qui n'existe que chez les êtres qui ont quelque connaissance, ce qui prouve que le beau est au second rang »* (Ibidem, V, 5, 12. 14-17).

⁴ Ibidem, V, 5, 12. 17-19.

⁵ *« Si on a le Bien, on pense que cela suffit et qu'on est arrivé à sa fin. Quand au Beau, tous ne le voient pas, et l'on pense que, s'il existe, il existe pour lui-même et non pour nous qui le voyons ; la beauté d'un individu n'appartient qu'à lui-même. Il suffit d'ailleurs de paraître beau, même si on ne l'est pas ; mais en fait de bien, on ne veut pas se contenter de l'apparence »* (Ibidem, V, 5, 12. 19-24). *« N'est-il pas clair que bien des hommes préfèrent les choses qui n'ont que l'apparence du beau ? (...) mais pour le bien, personne ne se contente d'en posséder l'apparence ; tous recherchent ici la réalité et dédaignent l'apparence »* (Platon, République, VI, 405 d).

⁶ *« Ennéade V, 5, 12. 30-33. « Le Bien nous est bienveillant, salutaire et gracieux ; il est là quand nous le voulons. Le Beau nous frappe et nous étonne, et il produit un plaisir mélangé de peine. Il nous attire à notre insu hors du Bien, comme l'aimé attire la fiancée hors de la maison de son père ; car il est plus jeune que le Bien. Le Bien est plus ancien non pas dans le temps, mais en réalité et parce qu'il a une puissance antérieure »* (Ibidem, V, 5, 12. 33-38).

⁷ Ibidem, V, 5, 12. 47-49.

Le Bien est donc antérieur à la pensée, puisqu'il se suffit à lui-même et n'a pas besoin de se penser lui-même pour être le Bien. Ce n'est donc pas en tant qu'être pensant qu'il est le Bien, mais c'est en tant que Bien qu'il peut être pensé par nous, avant même toute notion et toute pensée ¹. « *Ceux qui ont été en contact avec lui savent bien qu'il ne faut pas lui attribuer la pensée* » ². La pensée n'appartient qu'aux êtres intelligibles qui se cherchent eux-mêmes, cherchent leur essence et leur principe par la pensée ³. Il en est tout autrement pour la réalité qui n'a rien avant elle et qui est toujours ce qu'elle est : « *quel motif aurait-elle de penser ?* » ⁴. Même si l'on ne peut dénier l'intelligence (νοῦς) au Bien ⁵, il faut concevoir celle-ci comme différente de celle qui pense, puisque la pensée est une recherche et que le Bien n'a rien à rechercher puisqu'il possède tout, depuis toujours. Il faudrait se figurer une intelligence pleine et entière qui n'aurait plus besoin de l'exercice de la pensée puisqu'elle aurait d'ores-et-déjà en elle tout ce que la pensée pourrait jamais lui apporter :

« C'est pourquoi Platon dit avec raison qu'elle est « au-dessus de l'Intelligence » (ὑπὲρ νοῦν) ⁶. Car, ne pas penser, c'est le fait d'une intelligence actuellement sans pensée ; être sans pensée (ἀνόητος) se dit d'un être dont la nature implique la pensée, [même] quand il n'exerce pas cette pensée. (...) Or [le Bien] n'a aucune fonction, parce qu'il ne lui sert à rien d'agir ; c'est assez d'être lui-même (ἀρκεῖ γὰρ αὐτὸς), et il n'y faut rien chercher en dehors de lui (οὐδὲν δεῖ ζητεῖν παρ' αὐτὸν), parce qu'il est au-dessus de tout (ὑπὲρ τὰ πάντα ὄντα) ; il suffit à lui-même et aux autres qu'il soit ce qu'il est » ⁷.

L'autarcie du principe explique pourquoi la pensée ne saurait ajouter quoi que ce soit à sa valeur. L'exercice de la pensée indique, par contre, une déficience qui nous entraîne à chercher ce que nous ne possédons pas et à prendre part au Bien qui se suffit à lui-même. Mais comment saisir un principe qui n'a pas besoin de la pensée et que la pensée ne peut atteindre ? Plotin affirme qu'il ne lui appartient rien, si ce n'est « *une certaine intuition simple relative à lui-même* » ⁸. Nous retrouvons donc l'intuition antérieure à la pensée et à l'intelligence qui saisit le Bien en lui-même.

¹ Ennéade VI, 7, 38. 21-26. « *Ceux même qui douent [le Bien] de pensée, ne concèdent pas qu'il pense les êtres inférieurs issus de lui (pourtant, dit-on quelquefois, il est absurde qu'il ne connaisse pas les choses différentes de lui) ; donc ceux-là, n'ayant pas trouvé d'objet plus précieux que la pensée, lui donnent seulement « la pensée de lui-même » (τῆν νόησιν αὐτοῦ αὐτοῦ). Comme si le fait de penser le rendait plus vénérable ! Comme si la pensée de soi le rendait supérieur à ce qu'il est par lui-même ! Comme si ce n'était pas lui qui rend la pensée vénérable ! » (Ibidem, VI, 7, 37. 1-7).*

² Ibidem, VI, 7, 40. 1-2. Cf. ibidem, VI, 7, 37. 7-10.

³ Ibidem, VI, 7, 37. 20-21. Cf. ibidem, III, 9, 9. 7 ; aussi : Blandin, dans Fattal, p. 129-148.

⁴ Ibidem, VI, 7, 37. 22-23.

⁵ Ibidem, VI, 7, 37.21-22.

⁶ Platon dit en fait « *au-dessus de l'essence* » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (*République*, 509 b 9), mais, comme pour Plotin l'essence est identique à l'intelligence (*Ennéade* V, 3, 5. 26-27), dire que le Bien est « *au-dessus de l'essence* » revient à dire qu'il est au-dessus de l'intelligence. De plus, Platon utilisait le terme ἐπέκεινα (au-delà), tandis que Plotin utilise ὑπὲρ (au-dessus), plus approprié afin d'éviter le malentendu d'une séparation absolue entre le Bien et ses dérivés.

⁷ Ennéade VI, 7, 37. 23-26 & 28-31. « *Il suffit qu'il soit, lui dont tout dérive. Quel rapport a-t-il [à] lui-même, s'il ne se pense pas lui-même ? Il restera immobile dans sa majesté. C'est de l'essence que Platon disait qu'elle pensera ; mais elle, elle ne restera pas immobile dans sa majesté ; c'est que l'essence pense, mais c'est ce qui ne pense pas qui reste immobile dans sa majesté. Ces mots « rester immobile » désignent une idée qu'on ne peut traduire autrement : ils indiquent que ce qui dépasse la pensée est plus vénérable que la pensée [elle-même] et seul réellement vénérable » (Ibidem, VI, 7, 39. 25-33).*

⁸ Ibidem, VI, 7, 38. 21-26.

Contrairement à la pensée qui suppose une distance entre le sujet pensant et l'objet de sa pensée, l'intuition implique la saisie immédiate d'une présence qui délivre l'âme de la quête du bien, puisqu'elle tient le Bien en elle-même. « *Ici même (ένταύθα), l'âme se repose du mal ; ici même, elle connaît par l'intelligence et elle atteint l'impassibilité ; ici même est la vie véritable* »¹. Il s'agit en l'occurrence du même type d'intelligence par laquelle le Bien s'aperçoit lui-même, sans l'exercice de la pensée². Il suffit donc de prendre conscience de cette présence divine intérieure à tout être mais que nous ignorons en cherchant ailleurs ce qui est en nous³. Or, c'est dans cette prise de conscience que Plotin voit la transition de la condition humaine à la condition divine, lorsque l'âme est remplie par une présence qui n'apparaît pourtant pas aux yeux du corps⁴ :

« L'âme, fécondée par Dieu, est grosse de tous ces biens, et cette fécondation est pour elle le commencement et la fin ; le commencement parce qu'elle est issue de cette région lointaine ; la fin parce que le Bien est là-bas (ότι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ), et que, arrivée là, elle redevient ce qu'elle était ; ici, c'est la chute, l'exil, la perte des ailes⁵ ; mais ce qui montre que le Bien est là-bas, c'est l'amour consubstantiel à l'âme, selon la fable de l'union d'Éros avec les âmes, que l'on voit dans les peintures et dans les récits. Puisque l'âme est différente de Dieu, mais qu'elle vient de lui, elle l'aime nécessairement »⁶.

La meilleure manière de se faire une idée du Bien, c'est donc de se le représenter comme un objet d'amour, mais d'un amour céleste⁷. Mais, à la différence de l'aveuglement qui nous conduit à porter notre amour vers les biens caducs et mortels, l'amour du Bien absolu est le seul susceptible de nous combler, une fois saisi. Lorsque Plotin affirme que « *le véritable objet de notre amour est là-bas* » et que nous pouvons nous unir à lui, en prendre notre part et le posséder réellement⁸, c'est dans la mesure où nous prenons conscience qu'il ne s'agit pas d'un bien quelconque, susceptible de donner satisfaction à nos sens⁹. C'est pourquoi la vision du Bien implique un certain détachement de ce tout ce qui n'est pas lui :

¹ *Ennéade* VI, 9, 9. 13-16. On peut toutefois remarquer une tension dans la position plotinienne à cet égard, puisqu'il revient au même chapitre sur ce sujet (*Ibidem*, VI, 9, 9. 22-24) pour dire quelque chose de différent. Cf. *infra*, note 6.

² *Ibidem*, VI, 9, 8. 24-25. « *La vie actuelle, quand elle est sans dieu, n'est qu'une trace ou image de la vie de là-bas ; cette vie idéale, c'est l'acte de l'intelligence, et par cet acte, elle engendre des dieux en restant immobile grâce à son contact avec l'Un ; elle engendre la beauté, la justice et la vertu* » (*Ibidem*, VI, 9, 9. 16-19).

³ « *Dieu, dit [Platon], n'est extérieur à aucun être ; il est en tous les êtres ; mais ils ne le savent pas. Ils fuient loin de lui, ou plutôt loin d'eux-mêmes. Ils ne peuvent donc atteindre celui qu'ils ont fui, ni en chercher un autre après s'être perdu eux-mêmes ; un fils, tombé dans la démence et hors de lui-même (αὐτοῦ ἕξω ἐν μανίᾳ), reconnaîtra-t-il son père ? Mais celui qui apprend qui il est saura aussi d'où il vient* » (*Ibidem*, VI, 9, 7. 28-34). Cf. *Ibidem* VI, 9, 8. 22.

⁴ *Ibidem*, VI, 7, 35. 16-19.

⁵ Toutes, autant d'expressions tirées de Platon, *Phèdre*, 246 c, 248 c.

⁶ *Ennéade* VI, 9, 9. 20-28. « *Donc, par nature l'âme aime Dieu, à qui elle veut s'unir, comme une vierge aime un père honnête d'un amour honnête ; elle arrive à la naissance comme une vierge séduite par une promesse de mariage ; ayant passé à l'amour d'un être mortel, elle est séparée de son père par violence ; mais elle n'a plus que haine pour cette violence ; purifiée des souillures de ce monde et préparée à retourner vers son père, elle est dans la joie* » (*Ibidem*, VI, 9, 9. 33-39).

⁷ *Ibidem*, VI, 9, 9. 28. « *Pour ceux qui ignorent cet état, qu'ils imaginent d'après les amours d'ici-bas ce que doit être la rencontre de l'être le plus aimé (τις μάλιστα ἔρῃ) ; les objets que nous aimons ici sont mortels et caducs ; nous n'aimons que des fantômes (εἰδώλων) instables ; et nous ne les aimons pas réellement ; ils ne sont pas le bien que nous cherchons* » (*Ibidem*, VI, 9, 9. 39-45).

⁸ *Ibidem*, VI, 9, 9. 45-46.

⁹ *Ibidem*, VI, 9, 9. 46-47.

« Quiconque a vu sait ce que je dis ; il sait que l'âme a une autre vie, quand elle s'approche de lui, est près de lui et y participe ; dans cette disposition, elle sait que celui qui donne la vie véritable est là ; et elle n'a plus besoin de rien. Tout au contraire, il lui faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul ; il lui faut devenir lui tout seul, en retranchant toute addition ; alors nous nous efforçons de sortir d'ici ; nous nous irritons des liens qui nous attachent aux autres êtres ; nous nous replions sur nous-mêmes et nous n'avons aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu ». ¹

Plotin fait donc dans un premier temps appel à une expérience partagée par d'autres. On ne peut pas dire à strictement parler qu'un tel appel relève exclusivement de la mystique, puisque l'assentiment des interlocuteurs représente un élément essentiel des dialogues platoniciens. La seule différence, c'est qu'en l'occurrence, ce n'est pas à la raison qu'on demande la confirmation de l'expérience en question, mais à l'âme, c'est-à-dire à un élément plus personnel que la raison. Qui plus est, le savoir en question concerne justement l'âme elle-même, alors que la raison n'est jamais convoquée dans les discussions philosophiques que pour confirmer une réalité autre qu'elle. Cet élément subjectif de l'expérience mystique diffère donc de l'objectivité rationnelle par le fait que l'âme acquiert la connaissance d'une « autre vie » sans la médiation de la pensée ou de l'intelligence. Mais là est aussi son avantage, puisqu'à la différence de la pensée et de l'intelligence qui concernent autre chose qu'elles-mêmes et qui de ce point de vue sont déficientes, l'âme acquiert la vie véritable par la seule prise de conscience de ce qui la relie au divin et la comble, sans autre recherche. Mais qu'entend Plotin par l'exhortation de « sortir d'ici » ? Si le Bien est accessible à l'âme par une intuition directe, cette sortie n'est-elle pas contradictoire par rapport à l'introspection dont nous avons vu qu'elle était la condition même de la vision du Bien ? En fait, on peut remarquer une constante tension chez Plotin entre l'affirmation de la transcendance et de l'immanence du Bien. D'un côté, le Bien est affirmé être là-bas ², d'un autre côté, la vie véritable est ici même (ἐνταῦθα) ³. La sortie ne serait compréhensible qu'au cas où il n'était pas ici. Or, Plotin revient davantage sur la présence du Bien ici, plutôt que sur son absence là-bas : « Ici même, l'on peut le voir et se voir soi-même, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids » ⁴. Que cette transfiguration de l'être en lumière soit possible prouve que le Bien n'est pas absent à qui est capable de le recevoir. S'il est à la fois ici et là-bas, c'est donc dans la mesure où il nous est présent ou absent, ou plutôt, comme nous l'avons déjà vu, où nous tournons nos regards vers lui ou nous fuyons loin de lui. Comme la lumière est absente aux aveugles, ainsi le Bien est-il absent à ceux qui n'ont pas la disposition requise pour le voir. Ce n'est donc pas le Bien qui est ailleurs, c'est nous qui sommes absents à nous-mêmes, donc aveugles à notre bien véritable. Il n'y a donc pas de contradiction dans l'affirmation du Bien à la fois « ici » et « là-bas », mais une différence de perspective, selon que nous restons étrangers à nous-mêmes ou que nous y sommes présents, donc conscients de cette « autre vie » de l'âme qui est la vie véritable.

¹ καὶ μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ (Ennéade VI, 9, 9.47-56). Cf. Platon, République, VII, 516 a 4 - 518 b 7.

² Ennéade VI, 9, 9. 21-22.

³ Ibidem, VI, 9, 9. 13-16.

⁴ Ibidem, VI, 9, 9. 56-59.

Si nous arrêtons là, la raison pourrait prendre à son compte l'expérience par laquelle l'âme devient consciente de la vie véritable, du moment que cette vie ouvre vers la présence du Bien. Mais Plotin considère l'acquisition de cette vie comme une divinisation. Puisque, dans cet état, nous n'avons aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu, « *on devient ou plutôt l'on est un dieu* »¹. Peut-être cela s'explique-t-il par le fait qu'en devenant pure lumière, la lumière du Bien qui éclaire le monde intelligible ne fait plus qu'un avec celui qui devient éclatant de lumière². C'est là que la raison est dépassée, puisque celui qui s'en sert pour connaître toutes choses ne diffère plus de la lumière grâce à laquelle la raison connaît et éclaire toutes choses. Si l'exercice de la raison est une quête de lumière, une fois cette lumière trouvée, la raison a fini sa tâche. Pas plus que le Bien n'a quoi que ce soit à connaître ou à ignorer³, pas plus celui qui a rendu le Bien présent dans l'âme n'est censé chercher encore ce qu'il a déjà trouvé. L'effort qui marque une tendance dénote une imperfection, alors que la perfection du Bien implique un repos absolu :

*« L'Un n'a pas commencé par s'efforcer de faire naître l'Intelligence, pour qu'elle naisse ensuite, comme si l'effort était un intermédiaire nécessaire entre lui et l'Intelligence qui naît. Il n'y a point en lui d'effort, ce qui en ferait un être imparfait (ἀτελής). Son effort serait d'ailleurs sans objet ; car il n'y a de choses qu'il ne possède, et il n'a donc aucun objet vers quoi faire tendre son effort »*⁴.

Cette absence d'effort qui caractérise l'un justifie l'aisance de l'âme parvenue au sommet de l'intelligible : son immobilité rayonne alors d'une lumière qu'elle tient d'elle-même, comme la lumière émane du soleil et l'être de l'un⁵. Or, c'est la présence du Bien qui donne cette aisance à l'âme. Si l'intelligence est illuminée par le Bien, le bien de l'âme est cette lumière dans laquelle elle baigne dès qu'elle devient consciente de lui. Si la pensée est une recherche du Bien, elle n'a plus lieu de s'exercer du moment qu'elle tient ce Bien et trouve en lui son repos. Ce n'est donc pas la raison qui est évacuée dans la vision du Bien, mais c'est plutôt l'effort par lequel la raison aspire au Bien qui cesse du moment que ce Bien se laisse voir à l'âme. C'est cette vision qui rend la vie aimable, et non la recherche incessante d'un bien jamais atteint :

¹ θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα (Ennéade VI, 9, 9. 59).

² « *Es-tu devenu cela ? Est-ce que tu vois cela ? Est-ce que tu es avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même ? Es-tu tout entier une lumière véritable (φῶς ὀληθινὸν μόνον), non pas une lumière de dimension ou de forme mesurables qui peut diminuer ou augmenter indéfiniment en grandeur, mais une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ? Te vois-tu dans cet état ? Tu es alors devenu une vision* » (Ibidem, I, 6, 9. 15-23). Cf. Platon, *Banquet*, 211 e 4 - 212 a 4.

³ Ibidem, VI, 9, 6. 48-50. « *L'Un est au delà de la connaissance, comme il est au delà de l'Intelligence ; il n'a pas plus besoin de la connaissance que de nulle autre chose. La connaissance est dans une nature de second rang* » (Ibidem, V, 3, 12. 48-51).

⁴ Ibidem, V, 3, 12. 28-33. « *Si quelque chose existe après lui, il est bien évident que c'est sans qu'il sorte de son propre caractère. Pour qu'une chose existe après lui, il faut qu'il reste en lui-même, dans un repos absolu ; sinon, ou bien il y aura un mouvement antérieur au mouvement et une pensée antérieure à la pensée (πρὸ τοῦ νοῆσαι νοῆσει), ou bien son acte premier sera imparfait et se bornera à une tendance (ὄρη μόνον). Mais à quoi peut-il tendre, une fois un objet atteint ?* » (Ibidem, V, 3, 12. 33-39).

⁵ Ibidem, V, 3, 12. 40-41. « *Toute la nature intelligible est une lumière ; debout, au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui, règne l'Un, qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne. Ou encore, nous admettons que l'Un est, avant la lumière, une autre lumière qui rayonne sur l'intelligible, tout en restant éternellement immobile* » (Ibidem, V, 3, 12. 41-45).

« [Ce caractère de bien] consiste-t-il donc à vivre d'une vie toujours la même, en restant volontairement auprès de lui ? Si c'est cela qui rend la vie aimable, il est évident qu'elle n'a rien à chercher ; et elle reste identique à elle-même, semble-t-il, parce que le présent lui suffit. — Oui, la vie est aimable (ἀγαπητὸν), quand tout lui est présent et, quand tout lui est présent à tel point que rien ne diffère plus d'elle. Si une telle vie est la vie totale (ἡ πᾶσα ζωὴ), la vie claire et parfaite (ἐναργῆς καὶ τελεία), elle a en elle toute âme et toute intelligence ; et rien, pour elle, n'est sans vie et sans intelligence. C'est alors qu'elle se suffit à elle-même et qu'elle ne cherche plus rien (οὐδὲν ζητεῖ) ; si elle ne cherche rien, c'est parce qu'elle a en elle ce qu'elle chercherait, si elle ne l'avait pas. Elle a en elle le Bien ou quelque chose de pareil au Bien, ce que nous appelons la vie et l'intelligence (ζωὴν καὶ νοῦν), ou quelque attribut de ce bien »¹.

Si la raison était condamnée à toujours chercher sans jamais trouver ce qu'elle cherche, la vision mystique serait susceptible de s'opposer à la raison, dans la mesure où une telle vision mettrait fin à la recherche. Mais si la vision mystique est conçue comme la fin de l'activité rationnelle, la mystique devient l'aboutissement de la raison et non son contraire. À en juger d'après le résultat de cette vision, il n'est pas différent de celui auquel la raison parvient en l'absence même du recours à la dimension mystique : la contemplation conduit dans les hauteurs d'où se répand une lumière qui remplit tout de sa clarté². Contrairement à ceux qui demeurent dans le trouble et dans l'obscurité, étant donné leur éloignement de la raison, ceux qui relèvent les yeux et qui contemplent en rapportent chacun soit la justice, soit la sagesse³. Mais autant le rationalisme que le mysticisme font dépendre cette expérience d'une certaine capacité de voir, qu'il s'agisse de lucidité rationnelle ou de clairvoyance mystique. Aussi Plotin parle-t-il de « voyants » (ὄρωντες) pour décrire « ceux qui sont capables » de voir le principe⁴. À défaut d'une telle capacité, le Bien risque de demeurer à jamais invisible et l'exil de perdurer à jamais⁵ :

« Voilà ce que contemple chacun des dieux, ce que contemple le dieu universel, ce que contemplent aussi les âmes qui, là-bas, voient toutes choses ; du début à la fin, elles embrassent toutes choses ; c'est qu'elles sont là-bas, du moins par tout ce qui, en elles, est là-bas par sa nature ; mais souvent aussi, c'est l'âme tout entière qui est là-bas, lorsqu'elle ne se divise pas en parties. Donc contemplant tout cela, Zeus et ceux d'entre nous qui sont aimés, qui voient en dernier lieu, au-dessus de tout, la beauté totale (ὄλον τὸ κάλλος) et qui participent à la beauté de là-bas ».⁶

¹ Ibidem, V, 3, 16. 23-34.

² Ibidem, V, 8, 10. 1-7. Plotin emploie toutefois des termes métaphoriques, avec un usage de la mythologie, pour exprimer le résultat de la vision mystique. Cf. Platon, *Phèdre*, 246 d, 247 c, 250 a 7, 247 a 7, 247 d 6 & 7.

³ *Ennéade* V, 8, 10. 8-10 & 12-14.

⁴ Ibidem, V, 8, 10. 10-11. Cf. Platon, *République*, VII, 518 c 3 - d 1.

⁵ *Ennéade* VI, 9, 9. 22-23. « Aie confiance en toi ; même en restant ici, tu as monté ; et tu n'as plus besoin de guide ; fixe ton regard et vois. Car c'est le seul œil qui voit la grande beauté » (Ibidem, I, 6, 9. 23-25).

⁶ Ibidem, V, 8, 10. 19-26. Cf. ibidem, IV, 8. « Car tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux : tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent. Là-bas, la couleur qui rayonne sur tout, c'est la beauté ; ou plutôt tout est couleur et beauté, jusque dans ses profondeurs : et le beau n'est pas une chose différente de lui et qui rayonnerait sur lui » (Ibidem, V, 8, 10. 26-33).

Rejoindre le lieu de « là-bas », ce n'est donc pas annuler la raison, mais faire disparaître la distance qui nous sépare du Bien ¹. Selon un processus cyclique cher aux néoplatoniciens, écrit Trouillard, « la fin n'est autre que le principe » ², puisque la coïncidence ultime entre l'âme et le foyer originaire de l'être accomplit un parcours qui trouve son achèvement dans son point de départ ³. Ici prend fin la connaissance relative de l'opinion et de la vraisemblance, pour laisser la place à l'intuition pure ⁴, ce que Trouillard appelle l'« itinéraire du moi vers le sommet de lui-même » ⁵. Si transcendance il y a, c'est dans la mesure où ce sommet absorbe toute pluralité en lui-même ⁶ et où l'enchaînement des raisons marque autant de « moments d'une progression unique dont le terme échappe à toute description » ⁷. Mais, loin de représenter une antithèse de la pensée, l'ineffabilité de ce terme est plutôt ce qui donne valeur à toute pensée, s'il est vrai que toute pensée aspire d'une manière ou d'une autre à un bien et qu'il n'y a de bien pour l'âme qu'au terme de son retour à son point de départ, à son origine. Si l'on admet que « ce qui dépasse la pensée est plus vénérable que la pensée [elle-même] et seul réellement vénérable » ⁸, alors le Bien demeure ce qui est seul digne d'estime pour la raison. C'est là la position optimiste du néoplatonisme : l'âme est capable de saisir par elle-même ce que la raison ne peut formuler et ce que la pensée ne peut atteindre. L'œil de l'âme se révèle plus perçant que la pénétration de la raison, dans la mesure où l'âme s'enracine dans le Bien, tandis que la raison ne fait qu'éclairer toutes choses à partir de ce même Bien qu'elle ne peut exprimer, à moins de cesser de s'exercer comme pensée pour atteindre le repos absolu et mettre fin à toute recherche. Mais on peut signaler une position plus pessimiste à ce sujet, résumée par le dernier diadoque de l'école d'Athènes.

Chez Damascius, en effet, qui peut être considéré à cet égard comme la conscience malheureuse de l'école, la proximité de l'ineffable naît de la conscience d'une défaite. La dialectique plotinienne visait pour sa part à l'identification avec le divin et débouchait, dans le meilleur des cas, dans l'illumination de l'âme par le Bien, l'approche de l'unité divinisant celle-ci par la simplicité atteinte dans l'éclatante lumière de la beauté totale qui émane du Bien. Chez Damascius, nous assistons à une attitude plus réservée. Si la philosophie peut encore être conçue comme *catharsis* (κάθαρσις), la critique radicale à travers laquelle elle se déploie conduit davantage à l'un caché et incompréhensible de Proclus ⁹ qu'à la symbiose heureuse de Plotin.

¹ Hoffmann, p. 245 ; Trouillard, (3), p. 2. Cf. Plotin, *Ennéade* VI, 7, 6.

² « On ne se tend plus vers ce qui nous dépasse, on se retourne vers ce qui nous prévient et nous investit de telle sorte que, quoi qu'on fasse, l'origine est toujours déjà là et c'est par elle qu'on la recherche » (Trouillard, (12), p. 103).

³ « Et ce foyer est mystique, puisqu'il est la coïncidence de tous les centres de diffusion et puisque cette coïncidence leur communique une efficacité divine » (Trouillard, (1), p. 891). Cf. Plotin, *Ennéade* III, 8, 8.

⁴ « Damit ändert sich der Erkenntnisbegriff : Erkennen ist nicht Schließen und Wahrnehmen, sondern Schauen und seelisches Einfühlen. Endlich und vor allem : das Sokratesideal, das Ideal voller Bewußtsein, Klarheit und Selbstkontrolle, der in sich abgeschlossenen, harmonischen, bewußten Persönlichkeit, macht einem anderen Ideal Platz, dem Pythagorasideal, dem Ideal des Menschen, der im Grunde mehr ist als Mensch, der mit Wurzeln seines Wesens in die Tiefe der Dinge... ragt » (Aster, p. 92-93).

⁵ Trouillard, (4), p. 8.

⁶ Reale, (1), IV, p. 506 ; Gandillac, p. 261.

⁷ Gandillac, p. 219.

⁸ σεμνότερον δὲ καὶ ὄντως σεμνὸν εἶναι τὸ ὑπερβεβηχὸς τὸ νοεῖν (Plotin, *Ennéade* VI, 7, 39. 32-33). « Il est dit admirable par cela même qu'il n'offre absolument aucune prise à nos pensées » (Damascius, *De principiis*, p. 14. 8-9 Westerink).

⁹ Ibidem, p. 8. 7-9. « C'est grâce à cet un caché (qui procède du principe nommé symboliquement l'un pur) que les dieux exercent leur activité prénoétique, qui s'étend sans se diviser jusqu'aux moindres détails des choses » (Trouillard, (12), p. 137).

Chez Damascius, contrairement à Plotin, notre pensée semble rester à jamais en gestation du premier principe, sans jamais parvenir à le mettre au jour comme le pur contact plotinien. L'arrêt au seuil du sanctuaire chez le dernier diadoque n'est plus l'amorce d'une autre voie, celle où l'âme accède à la vision du Bien sans passer par la pensée discursive, mais l'aveu d'une impasse insurmontable :

« Dire de lui qu'il est ineffable (ἀπόρητον), qu'il est le sanctuaire inaccessible du tout ¹, qu'il est incompréhensible (ἀπερινόητον), c'est préférer des noms et des concepts qui traduisent plutôt les gestations (ᾠδίνων) de notre pensée, mais se trouvent arrêtées sur le seuil du sanctuaire (ἐν προθύροις τοῦ ἀδύτου), sans rien nous apprendre de lui ». ²

Toutefois, l'enfantement aporétique de Damascius ne conduit pas moins à un éveil de l'âme, mais qui se révèle être du même genre que la dialectique de Socrate, puisqu'il n'apporte pas la vision, mais conduit seulement vers elle, comme la dialectique socratique n'apporte pas de réponses, mais fournit des chemins qui conduisent à la vérité sans l'atteindre. Ainsi, bien que par ailleurs l'un qui est en nous, et qui suffisait chez Plotin à nous amener à l'un absolu, est inférieur de façon presque totale à l'un antérieur à tout, Damascius n'affirme pas moins que nous pouvons le conjecturer (ὑπονοοῖμεν) ³. Mais le diadoque ne va pas plus loin. L'incapacité où nous nous trouvons d'exprimer l'ineffable n'est plus l'indice que la pensée a atteint son origine et sa fin, mais la preuve d'une impossibilité logique. Chez Plotin, le Bien se laissait voir, même si nous ne pouvions pas dire en quoi consistait cette saisie, si ce n'est par les métaphores de la lumière et du contact ineffable. Chez Damascius, la connaissance « s'est avancée jusqu'à la gestation, mais, en s'efforçant d'en venir jusqu'au fruit et à sa description détaillée, elle est tombée de celui-là dans ses dérivés » ⁴. Chez Plotin, l'achèvement du voyage trouve son expression dans le ravissement, le contact et l'union avec l'un. Damascius ne fait, dans un premier temps, que relever en passant l'audace de nos concepts qui prétendent saisir le principe sans tenir compte de la disproportion qu'il y a entre le sujet connaissant et l'objet à connaître ⁵. La distance noétique qui marque cette disproportion se traduit par le conflit aporétique : « L'aporie ne ferme le discours qu'en éveillant la pensée à sa propre nature conversive et en la renvoyant en elle et au-delà d'elle-même vers la gestation ineffable de son pur mouvement de transcendance » ⁶. Cette transcendance, qui n'était encore chez Plotin que la marque d'une supériorité absolue du Bien par rapport à toutes choses, devient chez Damascius le signe du caractère strictement inconnaissable de l'un ⁷.

¹ ... ἄδυτον τῶν πάντων. Plotin utilise le terme synonyme de νεώς (temple) pour suggérer l'approche contemplative : « ...contemplant cet Un qui est en lui-même comme à l'intérieur d'un sanctuaire (ἐν τῷ εἴσω ὄλον νεῶς ἐφ' ἑαυτοῦ ἄνοτος), et qui reste immobile au-delà de tout (ἐπέκεινα ἀπάντων) ... » (Ennéade V, 1, 6. 12-13). Cf. ibidem, VI, 9, 11. 17-18.

² Damascius, *De principiis*, p. 8. 12-17. « De l'esprit comme d'un sanctuaire surgit son expression qui est l'âme, manifestant l'indivision de l'esprit et proclamant son unité silencieuse et ineffable » (Proclus, *In Timaeum*, II, p. 243. 6-9).

³ Damascius, *De Principiis*, p. 11. 7-14.

⁴ Ibidem, p. 86. 13-16.

⁵ D'autant plus qu'une telle connaissance revient à « chercher indiscrètement » (πολυπραγμονεῖν) ce qui ne supporte pas la connaissance (Ibidem, p. 8. 15). Nous retrouvons cette même idée d'une curiosité indiscrète (πολυπραγμοσύνη) chez Proclus (*Théologie platonicienne*, II, 8, p. 55.26 - 56.5, n. 1).

⁶ Combès, *Dictionnaire des philosophes*, I (A-J), § Damascius, p. 723.

⁷ Damascius, *De Principiis*, p. 18. 22 - 19. 2.

Dans toute connaissance une altérité s'exprime et profile le principe sur un fond d'extériorité qui voue à l'échec toute tentative de saisir la nature unitaire du principe, ou de coïncider avec lui ¹. La conséquence de l'exigence d'unité absolue contenue dans l'aspiration mystique, c'est qu'elle exclut la connaissance, pour autant que celle-ci doit forcément impliquer un minimum de dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu. Autrement, le réellement un (τὸ ὄντως ἓν), celui qui ne contient aucune dualité, « ne saurait se connaître lui-même » ². Si l'on accorde l'identification de l'âme au Bien, il faut donc exclure que l'âme puisse rendre compte de cette identification, puisqu'il n'y a dans le principe ni connaissant, ni connu ³. Le parcours aporétique relève d'une tentative d'approche du principe soldée par la conscience d'une impossibilité de le connaître. Les difficultés que la pensée éprouve, livrée aux tourments de la gestation, se trouvent arrêtées sur le seuil du sanctuaire ⁴. Le recours à l'ineffable chez Damascius, qui est l'équivalent du stade prénœtique de Proclus, oblige la dialectique à effectuer un dépassement à rebours qui transgresse l'être même par l'intuition de l'un ⁵. Mais, contrairement à Plotin, il s'agit ici d'une démarche conçue sous le mode allusif ⁶, d'autant plus justifiée qu'elle est guidée par le pressentiment d'un éventuel abîme s'ouvrant au-delà de ce seuil fatidique ⁷. À la pointe extrême de la recherche, l'effort par lequel l'âme tente de dépasser ses propres limites vers l'ineffable se traduit simplement par le fait de « suggérer quelque chose » ⁸ plutôt que d'exprimer distinctement ce qui ne peut l'être. Le vocabulaire est en ce sens révélateur de cette approche allusive et non manifeste (οὐδὲ σαφῶς) d'aborder le principe par un détour qui ne l'éclaire pas directement. Bien qu'on ne peut ni le dire ni le décrire, cette approche nous fait sortir du langage pour nous éveiller à la contemplation silencieuse de ce qui échappe à l'expression puisque celle-ci s'estompe à mesure qu'elle s'avance vers son objet, pour ne laisser à la fin que les images dire l'ineffable ⁹. La raison manifeste donc une absence, alors que la mystique conduit à une présence qui se trouve pourtant au delà de la connaissance rationnelle.

¹ Damascius, *De Principiis*, p. 19. 21-23. « La transcendance de l'Un ne suppose pas entre lui et ses dérivations l'extériorité que nous éprouvons dans la sphère des choses ou des relations sociales. Il ne faut viser l'Un à aucun degré comme 'un autre' » (Trouillard, (3), p. 70). « L'Un est toujours présent, parce qu'il n'y a en lui aucune altérité ; nous lui sommes présents, quand nous n'avons plus nous-mêmes d'altérité » (*Ennéade VI*, 9, 8. 33-35).

² *De Principiis*, p. 19. 17-20. C'est, selon Damascius, ce que Platon aurait suggéré lui-même, « ne croyant pas tout à fait que l'un soit connaissable » (Ibidem, p. 70. 7-8).

³ « Si le dieu connaissait l'un par l'un, il y aurait, d'une part, l'un qui connaît, d'autre part l'un qui est connu, et la nature de l'un recevrait chacun des deux, alors qu'elle est unique » (Ibidem, p. 19. 24 - 20. 1).

⁴ *De Principiis*, p. 8. 12-16, p. 9. 1-3. « Ce sont là, en effet, les gestations [de notre pensée], et la manière dont nous les purifions vers l'un pur et vers le principe véritablement unique du tout » (Ibidem, p. 11. 6-7). Cf. Combès, p. 67.

⁵ C'est même, selon Trouillard, ce qui fait de Plotin à proprement parler un mystique « en ce sens que, pour lui, ni la contemplation ni l'intelligible le plus pur ne sont le Bien souverain, mais sont suspendus à une présence supérieure à l'ordre noétique et génératrice de cet ordre. Il y a en chacun de nous non seulement un au-delà de la conscience, mais aussi un au-delà de l'intuition et de l'être » (Trouillard, (12), p. 16).

⁶ Ἐνδειξίς : « Syrianus, Proclus et Damascius emploient ce mot pour indiquer une expression de type symbolique, allusif et vectoriel à l'égard de ce qui ne peut pas être dit, comme c'est le cas des plus hauts principes. Ce mode suggère la direction dans laquelle se trouve l'objet, plutôt qu'elle ne le signifie » (Combès, *De Principiis*, BL. p. 8, note 6).

⁷ « Sanctuaire' (ἄδυτος) et 'abîme' (ἄβυσσος) = deux symboles qu'emploie souvent Proclus pour désigner les mystérieux extrêmes qui, à des titres opposés, enveloppent son univers » (Trouillard, (12), p. 119).

⁸ *De Principiis*, p. 128. 13-15. « ... à lui n'appartient aucun nom ; il n'y a ni définition ni science » (*Parménide*, 141 e -142 a).

⁹ Damascius, *Op.cit.*, p. 22. 12-15, p. 27. 7-10. « Sur ce 'toucher' Plotin demeure aussi discret que l'exige le plus 'vénéral' des mystères, non point pour s'assurer le privilège d'une méthode ésotérique qui ne se divulguerait qu'aux initiés, mais pour ne point déformer en l'exprimant ce qui est de soi 'intransmissible' » (Gandillac, p. 252 ; cf. Plotin, *Ennéade VI*, 9, 11).

Mais s'agit-il d'une absence à la lettre ? Autrement dit, l'intelligence est-elle privée de ce vers quoi tend l'effort de l'âme ? De même qu'on ne peut dire du Soleil qu'il est « éclairé », parce qu'il est lui-même la source de toute lumière, de même l'on ne peut dire du Bien qu'il possède l'intelligence, puisqu'il est la source de toute intelligence ¹. S'il est « au-delà » de l'intelligence, c'est qu'il est bien plus que l'intelligence, étant donné que c'est lui qui la donne en partage à tous les êtres. Mais par là-même, l'intelligence prouve par elle-même cela même qu'elle ne peut exprimer. C'est ce qui est rendu encore plus limpide par Plotin lorsqu'il répond à la question de savoir quel rapport entretiennent les choses au Bien : « *les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au Bien lui-même, par l'intermédiaire de l'intelligence* » ². Si l'intelligence aurait été inapte à faire accéder l'âme au Bien, elle n'aurait pu en aucun cas devenir un intermédiaire, comme l'affirme pourtant Plotin. Or, non seulement l'intelligence est l'intermédiaire entre l'âme et le Bien, mais c'est encore elle qui donne à l'âme la forme du Bien, qui la façonne en fonction du modèle idéal dont elle est la dépositaire privilégiée ³. En d'autres termes, à défaut de l'intelligence, l'âme ne saurait avoir la moindre idée du Bien et donc serait à jamais privée de la possibilité même de se rendre meilleure. Enlever l'intelligence, sous prétexte que le Bien serait situé « au-delà » d'elle, reviendrait par là à couper à jamais l'âme du Bien ⁴, puisqu'en l'absence de l'intelligence il n'y a nul moyen, pour l'âme, de concevoir le Bien. Que l'intelligence ne puisse rendre compte de la présence ineffable qui l'éclaire ne prouve que l'excellence du Bien qui donne tout et rend toutes choses semblables à lui dans la mesure où elles participent à quelque degré au bien, mais sans se laisser exprimer lui-même, puisqu'il n'y a pas de mots pour exprimer le meilleur des êtres, ni de pensée qui puisse concevoir le Bien absolu. C'est, là encore, ce qui le rend vénérable et aimable pour ceux qui sont capables de tourner vers lui leur regard et de se laisser éclairer en même temps par sa lumière ⁵.

∴

¹ C'est simplement d'un ordre de priorité dont il est question ici : le Bien est premier, l'Intelligence est seconde (« *l'Intelligence vient après le Bien* », $\nu\omicron\upsilon\varsigma \delta\grave{\epsilon} \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$, *Ennéade* I, 7, 2. 8-9), ce qui ne signifie guère que le Bien serait dépourvu d'intelligence, mais qu'il lui est supérieur, donc forcément meilleur puisque c'est de lui que l'intelligence tire son être, de lui qu'elle tient sa nature, de lui que dépend son essence.

² *Ennéade* I, 7, 2. 1-2.

³ « *À l'âme appartient la vie ; à la première âme, celle qui vient après l'Intelligence, appartient une vie plus proche de la vérité ; par l'intermédiaire de l'intelligence, elle a la forme du Bien* ($\delta\iota\grave{\alpha} \nu\omicron\upsilon \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma \alpha\acute{\upsilon}\tau\eta$) ; elle possédera son bien, si elle tourne vers elle ses regards » (Ibidem, I, 7, 2. 6-8).

⁴ La signification de $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\alpha$ est sans ambiguïté si l'on prête attention au sens que Plotin lui en donne. Si le Bien se réduisait au simple bonheur (humain) ou à la plénitude (au niveau divin), « *il n'y aurait rien au-delà* ($\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\alpha$) ; mais, s'il y a un au-delà, la vie de l'intelligence s'oriente évidemment vers lui, se suspend à lui, tient de lui son existence et se dirige vers lui : car là est son principe » (*Ennéade* V, 3, 16. 34-38). Partout où le principe fait défaut, il y a une lacune ontologique que rien ne saurait combler. C'est ce qui explique l'aspiration de l'âme à transcender même ce dont elle relève directement, l'intelligence (le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$), parce qu'elle ne peut trouver de satisfaction qu'en remontant jusqu'à la source de l'intelligence. L'on ne peut donc guère conjecturer que l'âme transgresserait la raison en aspirant au principe de la raison, au Bien. L'élan mystique n'est rien de moins ici que le désir d'accéder à la raison au superlatif, là où le Bien est omniprésent, tandis qu'au niveau de la raison ordinaire la distance par rapport au Bien peut fort bien conduire la raison à commettre des actes qui n'ont plus rien à voir avec la source dont elle découle (comme le fait la raison instrumentale, non éclairée par une exigence supérieure à la simple efficacité technique).

⁵ Plotin, *Ennéade* VI, 7, 39. 32-33 ; Damascius, *De principiis*, p. 14. 8-9.

Pour résumer ce chapitre, rappelons les points saillants de son développement. Si l'on fait remonter tous les êtres vivants à un principe unique dont ils dérivent, il faut supposer que ce principe doit être la vie première et complète, dont toutes les autres vies ne sont que les copies individuelles transposées au niveau du monde sensible. Dans la mesure où l'homme est capable de se rapprocher de cette vie primordiale, il peut être considéré comme apte au bonheur. La marche ascendante qui va des êtres investis par la beauté à la beauté primordiale et des âmes vertueuses au principe qui les inspire, conduit jusqu'au Bien vers lequel tend l'effort de l'âme dont la présence la remplit et la calme. L'éclat du Bien éclaire l'intelligence et répand la lumière de la conscience dans l'âme. Si l'acmé mystique consiste dans l'intuition du Bien et si l'intelligence ne peut exister sans la lumière du Bien, alors le rationalisme dépend de la mystique dans la mesure où il ne peut rendre compte de cette intuition du Bien autrement que par l'appel à l'expérience mystique de la vision directe du Bien que l'âme est en mesure d'obtenir. Ce qui manque au rationalisme, c'est l'intuition de ce Bien. L'exercice de l'intelligence demeure déficient tant que l'intelligence n'est pas éclairée par le Bien. Donc la raison est conditionnée par la mystique, comme le corps par l'âme, le bonheur par la vertu, la conscience par l'intelligence et l'intelligence par le Bien. Cette illumination donne à l'âme une vie plus claire qui n'est plus la vie génératrice et qui lui fait aimer l'intelligence. La raison discursive est donc conditionnée par l'intelligence introspective par laquelle l'âme se laisse éclairée par le Bien à travers l'intelligence, avant de pouvoir s'exprimer par le discours. Elle dépend donc de l'intelligence qui lui est supérieure et qui ne cherche plus la vérité, puisqu'elle la possède toujours. Il y a ainsi trois échelons qui vont du Bien à la raison discursive : le Bien qui illumine l'intelligence, l'intelligence qui fait participer l'âme au Bien en l'éclairant et en l'élevant au-dessus de la vie des sensations, et enfin la raison discursive qui exprime ce qu'elle peut recevoir de l'intelligence. L'obscurité du lieu où nous nous trouvons correspond à l'ignorance où l'âme se trouve à propos du Bien, que ce lieu soit considéré comme une prison ou comme un tombeau, selon la sensation que toute âme éprouve en l'absence du bien. En remontant d'abord à l'intelligence, l'âme parvient à une délivrance des liens qui l'enchaînent et à une ascension hors de la caverne. L'amour que l'âme éprouve pour le Bien découle de la nostalgie pour ce monde perdu qu'elle aspire à retrouver par l'union mystique. L'amour de ce Bien, consubstantiel à l'âme, la conduit à le chercher : « *l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas ; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait* »¹. Mais tant que l'âme n'aura pas eu la vision du Bien, la philosophie, conçue comme amour de la sagesse, semble manquer son objet, puisque la morale elle-même découle de la conscience du bien. La vision du Bien apporte donc avec elle plus que la lumière de la sagesse : elle apporte ce qui manque à l'intelligence pour être une intelligence et ce qui manque à la vie pour être une vie parfaite. Le rationalisme et le mysticisme convergent donc tous deux, de ce point de vue, vers la recherche de la plus grande clarté possible dans la connaissance du monde et visent au même but en remontant au principe premier du monde qui illumine toutes choses, y compris la conscience. C'était le point **A** de ce chapitre.

Le problème que pose l'infiltration du néoplatonisme par la théurgie, à partir de Jamblique, a peu à voir avec la mystique entendue au sens *H.* et beaucoup à voir avec l'occultisme (*I.*). Ce

¹ Plotin, *Ennéade* V, 3, 17. 32-33. Cf. *ibidem*, VI, 7, 22. 1-8.

n'est donc pertinent pour notre propos que dans la mesure où la raison philosophique s'oppose au secret de doctrines qui refusent de se laisser élucider par la raison. Dans cet affrontement, c'est plutôt la théurgie qui est amenée à rendre raison de ses opérations. L'idée maîtresse de l'œuvre de Jamblique, le *De Mysteriis*, consiste à affirmer la suprématie de l'ordre divin. que rien ne peut rabaisser, ni prières, ni invocations, ni sacrifices. Si, par ailleurs, les opérations théurgiques dépassent la raison, c'est dans la seule mesure où la raison dépend de nous. Affirmer que l'objet de la théurgie se laisserait percer à jour par la raison, reviendrait à soumettre l'ordre des dieux au pouvoir de la raison humaine, ce que Jamblique refuse catégoriquement. Là encore, comme chez Plotin, il ne s'agit pas de rabaisser le pouvoir de la raison, mais d'affirmer un objet supérieur à la raison qui exige également une faculté supérieure pour être saisi : « *le divin est déterminé par le divin et ne reçoit d'aucun des êtres inférieurs un principe quelconque de son action propre* »¹. La théurgie elle-même, telle que défendue par Jamblique, n'est qu'une confirmation de l'intelligence divine. Seule la déficience de l'intelligence humaine conduit à recourir à une communication avec les dieux d'un autre ordre que celui de la raison discursive. S'il y a l'ombre d'une mésestime à l'égard de la raison, elle fait partie du dédain plus général à l'égard de la condition humaine. C'était le point **B**).

La faculté qu'il faut réveiller pour apercevoir la réalité du Bien est un « *œil intérieur* » capable de discerner la beauté d'ordre moral. Si nous sommes incapables de nous voir nous-mêmes, c'est parce que nous sommes scindés. La vision mystique rétablit notre unité par la prise de conscience de l'unité dans laquelle le divin nous est présent dans le silence. Comme l'intelligence dépend de la lumière qu'elle reçoit du Bien, ainsi la raison dépend-elle de la vision que l'âme obtient de l'intimité de l'un. Mais on ne peut voir la lumière elle-même. Selon Plotin, c'est pourtant alors surtout qu'on voit, lorsqu'on voit sans rien voir, car on voit la lumière qui fait voir tout le reste. « *L'intelligence, mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, ne voit plus aucun objet ; mais elle contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même* »². C'est ce qui explique que le principe qui dégage cette lumière et qui illumine l'intelligence est en vérité ineffable. On ne peut comprendre ce qui permet toute connaissance, ni exprimer ce qui se situe avant toute expression. Un tel principe demeure en-deçà de notre capacité d'en rendre compte. Le discours est inapte à exprimer une nature supérieure à l'ordre de la pensée discursive. Comme il est là avant même la venue de l'intelligence³, l'intelligence est condamnée à chercher un Bien qui est déjà là sans qu'elle le sache, à moins de dépasser la pensée pour lui préférer ce toucher ineffable antérieur à l'intelligence, « *quand elle n'est pas encore née, et qu'il y a un toucher sans pensée* »⁴. Il se révèle alors que si le Bien est à la fois ici et là-bas, c'est dans la mesure où il nous est présent ou absent, c'est-à-dire dans la mesure où nous tournons nos regards vers lui ou nous fuyons loin de lui. Comme la lumière est absente aux aveugles, ainsi le Bien est-il absent à ceux qui n'ont pas la disposition requise pour le voir. Ce n'est donc pas le Bien qui est ailleurs, c'est nous qui sommes absents à nous-mêmes, donc aveugles à notre bien véritable. Si l'intelligence est illuminée par le Bien, le bien de l'âme est cette

¹ Jamblique, *De Mysteriis*, II, 11, 97.17-19, p. 96.

² Plotin, *Ennéade V*, 5, 7. 32-35.

³ Ibidem, V, 5, 8. 15-18 & 25-29.

⁴ Ibidem, V, 3, 10. 40-43.

lumière dans laquelle elle baigne dès qu'elle devient consciente de lui. Si la pensée est une recherche du Bien, elle n'a plus lieu de s'exercer du moment qu'elle tient ce Bien et trouve en lui son repos. Rejoindre le lieu de « là-bas », ce n'est donc pas annuler la raison, mais faire disparaître la distance qui nous sépare du Bien. La raison manifeste donc une absence, alors que la mystique conduit à une présence qui se trouve pourtant au delà de la connaissance rationnelle. « *La vie est aimable, quand tout lui est présent et, quand tout lui est présent à tel point que rien ne diffère plus d'elle. (...) Elle a en elle le Bien ou quelque chose de pareil au Bien, ce que nous appelons la vie et l'intelligence, ou quelque attribut de ce bien* » ¹. L'antagonisme entre la raison et la mystique se situe dans l'expression du sens qu'elles révèlent l'une et l'autre, en ce que la raison manifeste une absence qu'elle tente de combler par la connaissance alors que la mystique saisit une présence qui se trouve pourtant au delà de la connaissance rationnelle et qu'elle reconnaît pourtant comme son bien propre sans pouvoir l'exprimer adéquatement. C'était le point C) de ce chapitre.

¹ *Ennéade V*, 3, 16. 26-28 & 32-34.

6.

L'ENTHOUSIASME ET L'EXTASE

« Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire ». ¹

Pour considérer le recours à l'extase comme un « *démenti infligé à la rationalité grecque* » ², il faudrait ignorer autant le sens de l'extase que la place de l'enthousiasme dans la religiosité grecque et la philosophie platonicienne. Or, nous lisons chez Platon que « *parmi nos biens, les plus grands sont ceux qui nous viennent par l'intermédiaire d'un délire, dont à coup sûr nous dote un don divin* » ³. Trois dialogues platoniciens abordent ce problème : *Ion*, *Ménon* et *Phèdre* ⁴. **A)** Nous exposerons donc dans un premier temps l'idée de l'enthousiasme telle qu'elle se dégage de ces dialogues et qui éclaire sa place dans le néoplatonisme. **B)** Pour que l'extase et l'enthousiasme soient condamnés sous prétexte d'irrationalité, encore faudrait-il montrer en quoi ils contreviennent à la rationalité. Or, en regardant de plus près, nous verrons qu'ils s'intègrent parfaitement à la démarche ascendante du système néoplatonicien et que la raison n'est nullement menacée par le recours à ces données. **C)** Enfin, nous tenterons dans un troisième temps d'expliquer le sens de l'extase, selon l'emploi qui est fait dans le néoplatonisme à partir de Plotin, et de situer en même temps la place de l'amour dans le parcours mystique. Si l'on en juge d'après le *Banquet* de Platon, non seulement, comme on l'a déjà vu au troisième chapitre, l'amour se révèle-t-il le meilleur intermédiaire dont nous disposons pour devenir vertueux, mais il partage même le rôle de la philosophie dans le chemin qui conduit de l'ignorance au savoir ⁵. Ce n'est donc pas un hasard si Diotime fait de l'amour un milieu entre le mortel et l'immortel et si la perception de la beauté intelligible devient chez Plotin la meilleure voie conduisant à l'union mystique. Comme l'effet produit par les discours de Socrate, selon le témoignage d'Alcibiade ⁶, l'amour de la sagesse est du même ordre que l'amour de la beauté et se manifeste sous la même forme chez ceux doués pour les reconnaître et les apprécier.

¹ εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω (*Ennéade* I, 6, 7.2). Cf. *ibidem*, VI, 9, 9, 47-56 ; Platon, *République*, VII, 517 a 9 - b 7.

² « Elle en est au contraire la racine nourricière : πηγὴ νοῦ, ῥίζα ψυχῆς, ψυχῆς κέντρον. Elle est un couronnement parce qu'elle est un point de départ, elle est la fin parce qu'elle est le principe : ἀρχὴ καὶ τέλος » (Trouillard, (1), p. 893).

³ Platon, *Phèdre*, 244 a 8-9.

⁴ *Ion* (533 c - 536 d), *Ménon* (99 c - 100 b), *Phèdre* (241 e - 245 c, 247 c 3 - 252 c 3).

⁵ *Banquet*, 202 d - 203 a.

⁶ « Pour moi, mes amis, si je ne devais vous sembler tout à fait ivre, je prendrais les dieux à témoin de l'impression que ses discours ont produite et produisent toujours sur moi. Quand je l'entends, mon cœur palpète plus fort que celui des corybantes, ses discours font jaillir les larmes de mes yeux, et je vois force gens qui éprouvent les mêmes émotions. En écoutant Périclès et d'autres grands orateurs, j'ai souvent pensé qu'ils parlaient bien, mais je ne sentais pas d'émotion pareille, mon cœur n'était pas troublé et je ne m'indignais pas d'avoir une âme d'esclave. Mais ce nouveau Marsyas m'a souvent mis dans des dispositions telles, que je trouvais insupportable la vie que je menais. Tu ne diras pas, Socrate, que cela n'est pas vrai. Et encore maintenant je sens bien que, si je voulais prêter l'oreille à ses discours, je n'y résisterais pas, j'éprouverais les mêmes émotions, car il me force d'avouer qu'étant moi-même imparfait en bien des choses, je me néglige moi-même pour m'occuper des affaires des Athéniens. Aussi, je suis forcé de me boucher les oreilles, comme devant les Sirènes, pour le quitter et le fuir, si je ne veux pas rester là, assis près de lui, jusqu'à ma vieillesse. (...) Tel est l'effet que les airs de flûte de ce satyre ont produit sur moi et sur beaucoup d'autres » (*Banquet*, 215 d 7 - 216 a 8, 216 c 5-6). Cf. *ibidem*, 172 c 7 - 173 a 3, 173 c 2 - d 2.

A) LE SAVOIR EXALTANT : délire ou sagesse ?

Si Platon a pu avancer l'idée que le délire puisse être supérieur à la sagesse ¹, cela s'explique par l'écart ressenti par tous les Anciens entre la sagesse humaine et l'inspiration divine ². Mais cela ne justifie pas la confusion des deux. Lorsque Platon fait intervenir l'inspiration, c'est pour rendre compte de l'art des poètes, des prophètes et des devins. Nous verrons par la suite que le rôle de l'enthousiasme n'est pas le même chez les philosophes, puisqu'il n'est pas l'équivalent de la philosophie elle-même, comme c'est le cas pour la poésie, la prophétie ou la divination. Mais, avant d'aborder ce sujet, voyons les réflexions de Platon au sujet de l'enthousiasme chez les catégories d'individus autres que les philosophes. Dans *Ion*, Socrate affirme que ce n'est pas une technique (τέχνη), mais une puissance divine (θεία δύναμις) qui rend les poètes aptes à bien parler ³ :

« C'est la Muse qui par elle-même rend certains hommes inspirés et qui, à travers ces hommes inspirés, forme une chaîne d'autres enthousiastes. Car ce n'est pas en vertu de la technique, mais bien en vertu de l'inspiration et de la possession que tous les poètes épiques, j'entends les bons poètes épiques, récitent tous ces beaux poèmes. Et il en va de même pour tous les bons poètes lyriques ; tous ceux qui sont pris du délire des Corybantes n'ont plus leur raison lorsqu'ils composent leurs chants si beaux. Dès qu'ils sont entrés dans l'harmonie et le rythme, ils sont possédés par le transport bachique, et ils sont comme les Bacchantes qui puisent aux fleuves le miel et le lait lorsqu'elles sont possédées et quand elles n'ont plus leur raison, exactement comme le fait l'âme des poètes lyriques, selon leur propre aveu ». ⁴

L'enthousiasme est ici simultanément à la perte de la raison ⁵. La rançon à payer pour être investi de l'inspiration divine est donc clairement indiquée comme étant cette abolition provisoire de la conscience de soi. À deux reprises par la suite, Platon conditionne l'inspiration divine des poètes à la perte de la raison, cette fois la raison entendue non plus simplement au sens de conscience (φρόνησις), mais d'intellect (νοῦς) : « Car le poète (...) ne peut composer avant d'être inspiré par un dieu, avant de perdre sa raison, de se mettre hors d'elle-même (ἔκφρων ὁ νοῦς). Tant qu'un homme reste en possession de son intellect, il est parfaitement incapable de faire œuvre poétique » ⁶.

¹ Platon, *Phèdre*, 244 d 4-5.

² Euripide, *Bacchantes*, 395 (τὸ σοφὸν οὐ σοφία) ; Héraclite, DK. 22 B 1, 17-19, 56, 78 ; Platon, *Parménide*, 134 b 11 - 135 a 5.

³ Platon, *Ion*, 533 d 1-4, 534 c 5-7.

⁴ Ibidem, 533 e 3 - 534 b 4. Pour le commentaire néoplatonicien de ce passage, cf. Proclus, *In Rempublicam*, I, 182 - 185.

⁵ Dans le passage cité, le terme qui traduit la « raison » est en fait ἔμφρων, qui signifie « être dans son bon sens » et se comporter de manière « sensé », c'est-à-dire avec pondération, sobriété et mesure. Le sens visé, dans le tableau de nos acceptions de la raison, est donc le premier, celui de la φρόνησις, qui signifie à la fois pensée et conscience. Ceux qui, sous l'effet de l'enthousiasme (ἐνθέρων), n'ont plus leur raison (οὐκ ἔμφρονες) sont ceux qui cessent d'être φρονίμοι (sensés). *Ion*, 534 a 1-3 et 7. « As-tu encore ta raison (ἔμφρων) ? N'es-tu pas hors de toi (ἔξω σαυτοῦ γίγνη) et ton âme enthousiasmée (ἐνθουσιάζουσα) ne se croit-elle pas transportée au beau milieu des événements dont tu parles ? » (Ibidem, 535 b 8 - c 2).

⁶ Ibidem, 534 b 4-9. « C'est pourquoi le dieu, les ayant privés de leur intellect (ὁ θεὸς ἔξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν), les emploie comme ses serviteurs, au même titre que les prophètes et les devins divinement inspirés, afin que nous qui les écoutons sachions que ce n'est pas eux qui disent des choses si importantes, eux à qui l'intellect fait défaut (οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν), mais que c'est la divinité elle-même qui parle et s'adresse à nous à travers eux » (Ibidem, 534 c 7 - d 5).

C'est pourtant une « *faveur divine* » (θελα μοιρα) qui inspire certains hommes pour les faire les interprètes des dieux à travers l'enthousiasme ¹. Mais cette faveur ne dénote pas moins une déficience chez ceux qui en sont les bénéficiaires, puisqu'à défaut de cette faveur les poètes seraient incapables de faire leurs œuvres. C'est à cette même conclusion qu'arrive le *Ménon* à propos des hommes politiques : « *à l'égard de la science, ils ne diffèrent en rien des prophètes et des devins ; car ceux-ci disent souvent la vérité, mais sans rien connaître aux choses dont ils parlent* » ². Ce n'est qu'ironiquement que Socrate les appelle « *divins* » (θειουζ), puisqu'ils ne méritent ce nom que parce qu'ils obtiennent de grands succès par l'action et la parole « *sans intelligence* » (νουν μη εχοντεζ) ³, exactement comme les poètes qu'un dieu prive de la raison. Le dialogue s'achève même sur la conclusion que la vertu elle-même n'est ni un don de nature, ni le résultat de l'enseignement, qu'elle n'est donc ni innée, ni acquise, mais « *vient d'une faveur divine* » ⁴, elle aussi. Mais, à nouveau, c'est pour dénier la raison à ceux qui en sont les bénéficiaires que Platon la leur accorde, pour dire que c'est en l'absence de l'intelligence (ανευ νου) que les hommes politiques révèlent leur talent ⁵. Il n'y a donc rien de véritablement flatteur dans l'attribution d'une telle faveur divine, puisque ce n'est pas le mérite personnel, mais un privilège divin qui explique la valeur de ceux qui en sont investis. Cette absence d'intelligence dans l'exécution d'un art est le mieux illustrée dans la divination, à laquelle Socrate faisait référence à la fin du *Ménon*. Dans le *Phèdre*, l'art de la divination est affirmé avoir été pour la Grèce la source de nombreux bienfaits ⁶. Or, là encore, Platon énumère les beaux effets qu'il rapporte à « *un délire dont les dieux sont le principe* » ⁷. Il est très difficile de faire la part des choses et de dire jusqu'à quel point Platon créditait ce délire mantique d'une valeur supérieure au savoir ⁸. Ce qui importe pour notre sujet, c'est que par ce biais on en vient à l'enthousiasme des philosophes. Le paradoxe, c'est que l'accès de l'âme du philosophe au lieu supracéleste se réalise précisément par la faculté qui était refusée aux autres enthousiastes, l'intelligence ⁹. Même si Platon convient qu'il s'agit là de la meilleure parmi toutes les formes de possession divine ¹⁰, il n'en est pas moins forcé de parler d'une véritable science qui est le fruit d'un tel enthousiasme :

¹ Ibidem, 534 c 1, e 3-7, 535 a 2-5, 536 a 2-4, c 1-3, d 3.

² *Ménon*, 99 c 1-4. « *Nous aurons donc raison d'appeler divins ceux dont je parlais, les prophètes, les devins, tous ceux qui agitent le délire poétique, et nous ne manquerons pas d'appeler divins et inspirés plus que personne les hommes d'État, puisque c'est grâce au souffle du dieu qui les possède qu'ils arrivent à dire et à faire de grandes choses sans rien savoir de ce dont ils parlent* » (Ibidem, 99 c 10 - d 4).

³ Ibidem, 99 c 6-8. « *Les femmes, Ménon, appellent divins ceux qui sont bons, et quand les Lacédémoniens veulent louer quelqu'un comme homme de bien : C'est un homme divin, disent-ils* » (Ibidem, 99 d 6-8).

⁴ Ibidem, 99 e 5-6, 100 b 2-4.

⁵ « *... à moins qu'il se trouvât par hasard un homme d'État capable de transmettre [la vertu] à d'autres* » (Ibidem, 100 a 1-2).

⁶ « *On le voit en effet : la prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone, c'est dans leur délire qu'elles ont été pour la Grèce les ouvrières de nombre de bienfaits évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que, quand elles étaient dans leur bon sens (σωφρονουσαι), leur action se réduisait à peu de chose, ou même à rien. Après cela, parlerons-nous de la Sibylle ? de tous ceux qui, usant d'une divination qu'un dieu inspire, ont d'avance dicté à bien des gens, en bien des occasions, le droit chemin de leur avenir ? Ce serait s'attarder à ce qui est évident pour tout le monde* » (*Phèdre*, 244 a 9 - b 6).

⁷ Ibidem, 245 b 1-2.

⁸ Surtout après la conclusion de la première partie du dialogue, sur les effets du délire amoureux (Ibidem, 240 e 8-241 d 2).

⁹ « *Or, voici ce qui en est ; car, si vraiment il est un cas où l'on doit avoir le courage de dire la vérité, c'est surtout quand on parle sur la Vérité ! Eh bien ! donc, la réalité qui réellement est sans couleur, sans figure, intangible ; celle qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, par l'intellect (νοη)* ; celle qui est le patrimoine du vrai savoir, c'est elle qui occupe ce lieu » (Ibidem, 247 c 4 - d 1). Ce lieu étant « *la plaine de la vérité* » (Ibidem, 248 b 7). Cf. *Ennéade* VI, 7, 13. 33-35.

¹⁰ *Phèdre*, 249 e 1-2.

« *La pensée d'un dieu, en tant qu'elle se nourrit d'intellection et de savoir sans mélange, et, de même, la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient, lorsqu'avec le temps elle a fini par apercevoir la réalité, elle en éprouve du bien-être, et la contemplation des réalités véritables est pour elle une nourriture bienfaisante, jusqu'au moment où la révolution circulaire la ramène au même point. Or, tandis qu'elle accomplit ce tour, elle a sous les yeux la Justice en elle-même, sous les yeux la Sagesse ; elle a sous les yeux un savoir qui n'est pas celui auquel est lié le devenir, qui n'est pas non plus celui qui se diversifie avec la diversité des objets auxquels il s'applique et auxquels, dans notre présente existence, nous donnons le nom d'êtres, mais le Savoir qui s'applique à ce qui est réellement une réalité* ». ¹

Ce savoir fait partie de l'eschatologie platonicienne et consiste dans la vision des réalités véritables que toute âme humaine a contemplé : « *il n'y aura pas pour l'âme qui jamais n'eut une vision de la Vérité, de passage à cette forme qui est la nôtre* » ². L'épreuve qui conduit à départager les hommes en initiés et en profanes est celle de la capacité de ressouvenir de la vision de ces réalités. « *C'est là, sache-le, que l'âme est en face de l'épreuve et de la joute suprême !* » ³. Or, seuls les amis du beau, les amoureux et les philosophes trouvent la capacité de se souvenir de cette vision ⁴ que tous les hommes ont eue, mais que la plupart oublie ⁵. « *C'est en usant droitement de moyens de souvenance qu'un homme, dont l'initiation à de parfaits mystères est toujours parfaite, est seul à devenir réellement parfait* » ⁶. Ce n'est qu'aux yeux de ceux qui ont échoué à retrouver cette vision des réalités véritables que celui qui y a réussi passe pour étrange ⁷. Contrairement à l'exaltation des poètes et au délire des devins, l'enthousiasme du philosophe s'explique par une vision qui est le souvenir des réalités contemplées jadis ⁸. Il s'agit donc bien d'un savoir, enfoui dans la mémoire de l'âme, et non d'une faveur divine qui priverait de sa raison celui qui en est l'objet. L'explication de l'enthousiasme philosophique réside dans le fait qu'il retrouve ici l'image d'un monde qu'il croyait perdu. Si l'intelligence lui faisait défaut, il serait incapable d'un tel souvenir.

¹ Phèdre, 247 d 1 - e 3. Cf. République, VII, 519 c 7 - 11 ; Plotin, Ennéade V, 3, 7. 7-12.

² Phèdre, 249 b 6-7. Cf. ibidem, 248 c 3-6, 249 c 2-5, 250 a 2, 4, 6. « *Toute âme d'homme, en effet, a par nature, ainsi que je l'ai dit, contemplé les réalités ; autrement, elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle* » (Ibidem, 249 e 4-6).

³ Ibidem, 247 b 5-6. « *Quant au reste des âmes, comme elles aspirent toutes à monter, elles prennent bien la suite ; mais c'est peine perdue : elles sombrent dans le remous qui les entraîne, se piétinant et se bousculant entre elles, chacune s'efforçant de se placer en avant d'une autre. C'est donc le tumulte, la lutee, les sueurs, tout cela à son comble, et, comme de juste, l'occasion pour beaucoup d'âmes, du fait de l'impéritie des cochers, d'être estropiées ; pour beaucoup d'entre elles, d'avoir beaucoup de leur plumage froissé ! Toutes enfin, accablées de fatigue, s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, une fois éloignées, c'est l'Opinion qui fait leur nourriture* » (Ibidem, 248 a 6 - b 6).

⁴ Ibidem, 248 d 2-4, e 5 - 249 a 2. « *Aussi est-il juste assurément que, seule, la pensée du philosophe soit ailée : c'est que les grands objets, auxquels constamment par le souvenir elle s'applique dans la mesure de ses forces, sont justement ceux auxquels, parce qu'il s'y applique, un dieu doit sa divinité* » (Ibidem, 249 c 4-7).

⁵ Ibidem, 248 c 6 - d 2.

⁶ Ibidem, 249 e 7-9. « *Cet acte consiste en un ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus, lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un dieu, lorsqu'elle regardait de haut tout ce à quoi dans notre présente existence nous attribuons la réalité et qu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel* » (Ibidem, 249 c 2-4).

⁷ « *Comme il s'écarte des objets où tend le zèle des hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin, la foule lui remontre qu'il a la tête à l'envers, alors qu'il est possédé d'un dieu (ἐνθουσιάζων) ; mais la foule ne s'en rend pas compte* » (Ibidem, 249 c 9 - d 3).

Cf. Théétète, 174 a 4 - 176 a 1.

⁸ Phèdre, 250 a 1 - b 1.

Il y a donc une grande différence entre la frénésie divinatoire, l'exaltation poétique, le pathos politique, d'une part, et l'enthousiasme philosophique, de l'autre. Dans les trois premiers, c'est sous l'emprise d'un dieu que ceux qui en reçoivent cette faveur donnent cours à leurs actions, tandis que le quatrième est lui-même le sujet d'une vision dont il est lui-même l'auteur par le souvenir qu'il en a et qu'il retrouve ici-bas :

« La Beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un chœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision (μακαρίαν ὄψιν), nous à la suite de Zeus et dans son cortège, d'autre dans celui d'un autre dieu ; ce temps où cela était sous leurs yeux ; où ils s'initiaient à celle des initiations dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude ; mystère que nous célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ultérieur du temps ; intégrité, simplicité, immobilité, félicité appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière, parce que nous étions purs et que nous ne portions pas la marque de ce sépulcre que, sous le nom de corps, nous promenons actuellement avec nous, attachés à lui de la même façon que l'est l'huître à sa coquille ».¹

L'enthousiasme du philosophe relève donc d'une initiation, c'est-à-dire d'une connaissance grâce à laquelle il peut reconnaître la Beauté en soi dans ce qui apparaît maintenant comme son reflet dans le monde sensible². Si Platon s'applique à une description détaillée de l'état amoureux, c'est parce que seul l'amour peut donner une idée adéquate de l'enthousiasme philosophique³. Or, le délire amoureux, pas plus que l'enthousiasme philosophique, n'est pas dû à une perte de la raison, mais à la perception d'un objet de désir capable de faire cesser toutes les douleurs de l'existence et d'apporter la joie⁴. Ce serait un non-sens d'affirmer que pareil objet soit irrationnel, s'il est en mesure d'apporter un bien tel que celui de la « vision béatifique » ou l'arrêt des tourments de l'existence et de la souffrance. N'est-ce pas ce qui donne un sens à toute existence ? « Si la vie vaut jamais la peine d'être vécue, cher Socrate, dit l'Étrangère de Mantinée, c'est à ce moment où l'homme contemple la beauté en soi »⁵. C'est du moins la leçon platonicienne, adoptée par le néoplatonisme. L'état où se trouvent ceux qui ont eu la vision s'explique simplement par la disproportion entre la nature humaine et l'objet de la vision⁶.

¹ Phèdre, 250 b 6 - c 6 ; cf. République, VII, 519 b 3 - d 1.

² « À la vérité, celui qui n'est pas fraîchement initié ou bien qui s'est laissé corrompre, n'est point vif, d'ici, à se porter là-bas, vers la Beauté en soi, quand il contemple ce à quoi, en ce monde-ci, est appliqué son nom. (...) Quant à celui au contraire qui vient d'être initié, celui pour qui l'abondant objet de ses contemplations, ce furent les réalités de jadis, celui-là, quand il voit un visage d'un aspect divin, imitation réussie de la Beauté, ou quelque corps pareillement bien fait, il éprouve d'abord un frisson, et quelque chose l'envahit sourdement de ses effrois de jadis » (Phèdre, 251 e 1-3, 251 a 2-5).

³ Ibidem, 251 a 5 - 252 c 3. Tout ce passage platonicien se retrouve dans la plupart des envolées lyriques de Plotin, lorsqu'il faut décrire le ravissement mystique : chaleur inaccoutumée, frisson, afflux, gonflement, élan de croissance dans la tige, ébullition, chatouillement, flot, vague de désir, tourment, nectar et ambrosie, félicité, etc.

⁴ Ibidem, 251 c 8 - d 1, d 4 - e 6. Cf. République, VI, 490 a 8 - b 7.

⁵ Platon, Banquet, 211 d 1-8. Cf. Porphyre, Vie de Plotin, 23. 14-40.

⁶ « De même les inspirés et les possédés (οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι) voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux (μείζον) ; ils ne voient pas ce que c'est (μὴ εἰδῶσιν ὅ τι) ; mais de leurs mouvements et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment (αἰσθησὶν τινα) de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause en soit très différente (ἐτέρων) » (Plotin, Ennéade V, 3, 14. 11-13).

Il reste que la philosophie ne consiste pas dans l'enthousiasme, ni même dans le savoir qui échoit à ceux qui ont eu la vision des réalités véritables. C'est par où se justifie l'analogie entre l'amour et la philosophie, de par la nature similaire des deux. Si Diotime appelle l'Amour « *un grand démon* » (δαίμων μέγας), c'est parce qu'il tient le milieu entre le mortel et l'immortel, qu'il est un intermédiaire entre l'homme et le dieu ¹. De même la philosophie est-elle à mi-chemin entre l'ignorance et le savoir, comme l'amour est à mi-chemin entre le mortel et l'immortel. Mais les dieux ne philosophent pas (θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ), puisqu'ils possèdent le savoir et la sagesse ². Seuls philosophent ceux qui aspirent au savoir, et qui ont la sagesse, le bien, le juste et le beau pour objet de leur désir. Or, comme « *l'Amour a le beau pour objet de son amour, il est nécessaire que l'Amour soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant* » ³. L'émotion qui se manifeste en la présence de la beauté ou l'enthousiasme philosophique ne concernent donc ni ceux qui sont dépourvus du sens de la beauté, ni les ignorants. Mais pas davantage les dieux. C'est le propre de ceux qui aspirent à la sagesse ou qui désirent le beau, de se laisser transporter par l'élan qui les porte vers eux. La figure de Socrate est emblématique à cet égard et justifie l'emploi par Platon d'un vocabulaire initiatique repris aux Mystères. C'est pour avoir été lui-même initié par Diotime aux « *mystères de l'amour* » ⁴ qu'il peut apparaître par la suite aux autres comme le grand enchanteur, tel qu'il ressort du portrait qu'en dresse Alcibiade dans le *Banquet* ⁵. Si l'enthousiasme philosophique était du même type que le délire mantique ou l'exaltation poétique, l'initiation à la sagesse ou aux mystères de l'amour serait tout à fait impossible, puisque celle-ci consiste dans un savoir. Si ceux qui ont retrouvé la vision de la beauté en soi ou de la sagesse étaient privés de raison, comme les poètes, au moment de leur ravissement, ils n'auraient rien à enseigner par la suite et ne pourraient non plus aimer ce dont ils ont eu la vision, puisqu'ils ignoreraient tout de ce qu'ils auraient vu. C'est en quoi la philosophie suppose une vision, l'initiation à un savoir qui justifie l'amour de la sagesse, puisqu'on ne peut aimer ce qu'on ignore.

¹ *Banquet*, 202 d 8 - e 2. « *Quel en est, demandais-je, le rôle ? – C'est de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et, aux hommes, ce qui vient des dieux (...). Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme ; et pourtant, la nature démoniaque rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil. Et celui qui est savant en ces matières est un homme démoniaque, tandis que celui qui est savant en toute autre, qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers, n'est qu'un ouvrier ! De ces démons il y a, cela va de soi, grand nombre et extrême variété. Or, il existe aussi un parmi-eux, qui est l'Amour* » (Ibidem, 202 e 2-5, 203 a 2-8).

² Ibidem, 204 a 1. « *Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir ; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni bon, ni beau, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu* » (Ibidem, 204 a 2-7).

³ Ibidem, 204 b 2-6.

⁴ Ibidem, 201 d - 212 a.

⁵ « *Je soutiens aussi qu'il ressemble au satyre Marsyas. (...) « Mais, je ne suis pas joueur de flûte ! », diras-tu. Si, tu l'es, et beaucoup plus merveilleux que Marsyas. Il charmait les hommes par l'effet des sons que sa bouche tirait des instruments, et on les charme encore quand on joue ses mélodies, car les airs que joue Olympos, sont, suivant moi, de Marsyas, son maître. En tout cas, qu'ils soient joués par un grand artiste ou par une méchante joueuse de flûte, ses airs ont seuls le pouvoir d'enchanter les cœurs, et parce qu'ils sont divins, ils font reconnaître ceux qui ont besoin des dieux et des initiations. La seule différence qu'il y ait entre vous, c'est que tu en fais tout autant sans instruments, par de simples paroles. Quand on entend d'autres discours, de quelqu'un d'autre, fût-ce un orateur consommé, personne n'y prend pour ainsi dire aucun intérêt. Mais quand c'est toi qu'on entend, ou qu'un autre rapporte tes discours, si médiocre que soit le rapporteur, tous, femmes, hommes faits, jeunes garçons, nous sommes saisis et ravis (ἐκπεπληγμένοι ἔσμεν καὶ κατεχόμεθα)* » (*Banquet*, 215 b 4 - d 6). Cf. Plotin, *Ennéade* I, 4, 16. 22-29.

C'est pourquoi Plotin affirme que pour monter à la lumière éclatante d'en haut, il faut être de nature amoureuse et avoir les dispositions d'un vrai philosophe ¹. Mais, à la différence de Platon, la contemplation de la beauté se fait chez Plotin de manière intérieure, de sorte que l'enthousiasme n'est plus suscité par un spectacle extérieur, mais par la présence du divin dans l'âme, ressentie par ceux qui en sont capables : « *C'est en soi qu'il faut le transporter ; voyons-le comme un avec nous-mêmes ; voyons-le comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un dieu, de Phébus ou de quelque Muse, contemple son dieu en lui-même (ἐν αὐτῷ), dès qu'il a la force de voir le dieu en lui* » ². L'enthousiasme acquiert donc un sens différent chez Plotin, puisqu'il n'est plus inspiré par la réminiscence d'une vision extérieure, mais suscité par la contemplation du divin qui est intérieur à celui qui contemple. Le dieu ne prive donc plus l'inspiré de sa raison, comme il le faisait avec le poète, mais explique l'état du philosophe qui retrouve la vision du Beau en soi. De plus, comme le divin se manifeste ici à l'intérieur, il renforce le sens étymologique de l'enthousiasme par la manifestation de cette présence dans l'âme. Mais dans ce cas, pour comprendre cet enthousiasme, il faut d'abord se demander ce qu'est l'œuvre de l'amour pour les choses non sensibles ³ :

« Que vous font éprouver ces « belles occupations » dont on parle, les beaux caractères, les mœurs tempérantes et, en général, les actes ou dispositions vertueuses et la beauté de l'âme ? Et, en voyons vous-même votre beauté intérieure, qu'éprouvez-vous ? Que sont cette ivresse, cette émotion, ce désir d'être avec vous-même en vous recueillant en vous-même et hors du corps ? Car c'est ce qu'éprouvent les vrais amoureux. Et à propos de quoi l'éprouvent-ils ? » ⁴

C'est naturellement à propos de la beauté, que les amoureux perçoivent comme un bien. Mais l'amour qui se tourne vers la beauté intérieure, vers les choses non sensibles comme la tempérance ou la beauté de l'âme, n'est plus du même ordre que l'amour qui naît de la beauté d'un corps. « *L'homme supérieur à ce reflet a une âme plus divine (θειότερα), une humanité meilleure et des sensations plus claires (ἐναργεστέρα)* » ⁵. L'enthousiasme résulte de la reconnaissance de cette beauté avec laquelle l'âme éprouve la plus grande affinité ⁶.

¹ Plotin, *Ennéade* V, 9, 2. 1-4.

² Ibidem, V, 8, 10. 41-45. « *Mais il en est qui ne la voient pas tout entière et qui croient que leur impression est une vision ; d'autres, complètement enivrés et remplis de ce nectar, chez qui la beauté pénètre l'âme tout entière, ne sont plus seulement de simples spectateurs : il n'y a plus alors, extérieurs l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu : qui a la vue perçante voit l'objet en lui-même ; mais il possède bien des choses sans savoir qu'il les possède ; et alors il les contemple comme si elles étaient en dehors de lui ; il les contemple comme un objet qu'on voit ; il aspire à les voir ; or tout ce que l'on regarde comme un objet à voir, on le voit en dehors de soi (ἔξω βλέπει)* » (Ibidem, V, 8, 10. 33-41).

³ Ibidem, I, 6, 5. 1-2.

⁴ Ibidem, I, 6, 5. 2-9. « *Ce que ressentent les amants ; tant qu'ils s'en tiennent à l'aspect visible, ils n'aiment pas encore (οὐπω ἔρω) ; mais, de cette forme ils se font en eux-mêmes, dans leur âme indivisible, une image invisible (οὐκ αἰσθητὸν τύπον) ; alors l'amour naît (τότε ἔρω φέεται). S'ils cherchent à voir l'aimé, c'est afin de féconder (ἐπάρδῃ) cette image et de l'empêcher de se flétrir. Et s'ils comprenaient qu'il faut monter (μεταβαίνειν) jusqu'à une réalité encore plus dénuée de formes (ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον) que cette image, ils en auraient le désir ; car, dès le début, ils sentaient bien que cette lueur effacée qu'ils voyaient leur donnait le désir de la pleine lumière* » (Ibidem, VI, 7, 33. 22-30).

⁵ Ibidem, VI, 7, 5. 21-23. « *Comme il engendre un être capable de sentir, il l'accompagne en illuminant sa vie ; ou plutôt il ne l'accompagne pas, il se l'adjoint. Il ne sort pas lui-même du monde intelligible, mais, bien qu'il y reste attaché, il tient, suspendue à lui, une âme inférieure ; par sa propre raison il s'unit à la raison de cette âme ; et c'est pourquoi cet être obscur est éclairé par son éclat* » (Ibidem, VI, 7, 5. 25-31).

⁶ Ibidem, VI, 7, 6. 7-11.

Comparativement à cette beauté intérieure que l'âme reconnaît et pour laquelle elle éprouve de l'amour, les autres beautés peuvent paraître bien ternes, parce qu'elles ne brillent pas de l'intérieur, mais reçoivent uniquement un reflet extérieur d'une beauté qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes ¹. Mais si l'on monte des beautés sensibles aux beautés intelligibles et si l'on cherche le principe qui est à la source de la tempérance, de la justice, de la sagesse et des belles âmes, on arrive forcément au Bien qui détermine de l'intérieur ces vertus et le caractère aimable de ces âmes, un principe qui de par son effet doit nécessairement être supérieur à tout le reste :

« Les maux sont ici-bas (τὰ κακὰ ἐνταῦθα), où il n'y a qu'une trace de vie et d'intelligence ; là-bas (ἐκεῖ) est son modèle que Platon appelle « ce qui a la forme du Bien » (τὸ ἀγαθοειδές), parce qu'il possède le Bien grâce aux Idées. Il y a le Bien, et il y a l'Intelligence qui est bonne parce que sa vie consiste à contempler (ἐν τῷ θεωρεῖν). Les êtres qu'elles contemple ont la forme du Bien, et elle les possède, dès qu'elle contemple le Bien. Le Bien vient en elle, non tel qu'il est dans sa transcendance, mais tel qu'elle peut le recevoir » ².

Si on ne reste pas à la beauté multiple et si on saisit le caractère commun de toutes les formes, on s'aperçoit qu'elles ont toutes la forme du Bien (ἀγαθοειδές) ³. Mais ce n'est pas comme transcendant que le Bien rend toutes ces formes belles. Si le Bien ne se faisait pas voir à travers les formes, il serait insaisissable par l'intelligence. Or, l'intelligence n'est elle-même que par la conscience qu'elle a de la présence du Bien : *« elle est l'intelligence en sa plénitude (πληρωθεῖς), pour posséder ce qu'elle doit voir (ὅν ἔχῃ, ὃ ὄφεται) » ⁴*. Cela tient au fait que le Bien n'est pas seulement la cause de l'essence, mais la cause qui fait voir l'essence ⁵. Mais, en tant que lumière qui éclaire les êtres que voit l'intelligence, le Bien n'est ni ces êtres ni l'intelligence ⁶ : *« il est leur cause (αἴτιον), et il permet la pensée, grâce à la lumière qu'il répand sur eux » ⁷*. L'intelligence est donc conditionnée par le Bien qui existe avant qu'elle ne devienne intelligence ⁸, ce qui fait d'elle autre chose que le Bien, puisque la procession l'oblige à être autre que le principe simple d'où elle dérive, sans quoi il n'y aurait pas de procession ⁹.

¹ *« Les autres vies, celles d'en bas (αἱ κάτω), ne sont qu'obscurité et petitesse ; viles et impures, elles flétrissent la pureté. Si vous tournez les yeux sur elles, vous cessez de voir la vie pure, et de vivre de cette vie intelligible qui comprend toutes les vies à la fois, et où il n'y a rien qui ne vive, et ne vive d'une vie pure et sans mal » (Ennéade VI, 7, 15. 3-8).*

² Ibidem, VI, 7, 15. 8-14. *« Les êtres qu'elle engendre viennent donc de la puissance du Bien, et ils ont la forme du Bien ; elle-même est bonne, puisqu'elle est faite d'êtres qui ont la forme du Bien (ἐξ ἀγαθοειδῶν) ; elle est le bien dans sa variété » (Ibidem, VI, 7, 14. 23-24).*

³ Ibidem, VI, 7, 16. 3-6.

⁴ Ibidem, VI, 7, 16. 19-22. *« Mais elle n'est pas encore intelligence, quand elle le regarde, et sa vision n'est pas une pensée intellectuelle. Ou plutôt, il ne faut pas dire qu'elle voit ; elle vit, orientée vers lui, elle se suspend à lui, elle se tourne vers lui ; le mouvement de l'intelligence arrivant à sa plénitude parce qu'il l'amène vers le Bien et le fait tourner autour de lui, comble les vœux de l'Intelligence » (Ibidem, VI, 7, 16. 13-17).*

⁵ Ibidem, VI, 7, 16. 22-24. Cf. Platon, République, 509 b. *« De même que le Soleil est à la fois la cause par laquelle sont engendrées les choses sensibles et par laquelle elles sont vues et qu'il n'est ni ces choses engendrées, ni cette vision, de même le Bien est la cause de l'essence et de l'intelligence (αἴτια οὐσίας καὶ νοῦ) » (Ennéade VI, 7, 16. 27-28).*

⁶ οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστίν (Ibidem, VI, 7, 16. 29).

⁷ Ibidem, VI, 7, 16. 24-31. *« L'intelligence naît quand elle est remplie ; une fois qu'elle est remplie, elle existe ; en même temps qu'elle atteint sa perfection, elle voit » (Ibidem, VI, 7, 16. 31-32).*

⁸ Ibidem, VI, 7, 16. 32-35.

⁹ Ibidem, VI, 7, 13. 17-28.

L'apparent paradoxe consiste dans le fait que le Bien est tel en tant qu'il n'agit pas et ne sort pas de lui-même, tandis que l'intelligence acquiert la forme du Bien en agissant justement et en sortant du Bien pour éclairer l'être. Ce paradoxe est résolu si l'on considère que c'est grâce au Bien précisément que l'intelligence peut voir et devenir intelligence. Mais, pas plus que le Bien ne sort de lui-même, l'intelligence ne quitte « la plaine de la vérité »¹ pour se perdre dans les objets qu'elle éclaire de son éclat. La connaissance que nous avons des êtres s'accomplit grâce à l'intelligence, mais sans que l'intelligence descende dans les êtres pour les rendre identiques à elle-même. Ce n'est qu'en regardant vers l'intelligence que nous acquérons l'intelligence, comme c'est par participation à elle que les êtres existent :

« Il n'est donc pas possible qu'il y ait des êtres, si l'intelligence n'agit pas. Par cet acte, l'intelligence produit les êtres l'un après l'autre, en menant en quelque sorte partout sa course vagabonde, mais sans sortir d'elle-même, parce qu'il est naturel à la véritable intelligence de se parcourir elle-même ; sa course s'accomplit au milieu des essences qui l'accompagnent dans toutes ses allées et venues. Mais, comme elle est partout, cette course est une station en soi. Cette course s'accomplit en effet dans la « plaine de la vérité » dont elle ne sort pas »².

C'est donc sans sortir d'elle-même que l'intelligence répand sa lumière sur l'âme, comme l'un répand la sienne sur l'Intelligence : « L'Intelligence elle-même est une trace (ἵχνος) de l'Un »³. En unifiant la multiplicité contenue dans l'intelligence, l'un l'élève ainsi à un statut supérieur. De même, en limitant l'âme, l'intelligence la rend raisonnable et lui donne une trace de ce qu'elle possède⁴. En effet, si les êtres qui sont dans l'Intelligence ont la forme du bien, c'est en tant que chacun d'eux est une forme (εἶδος) et qu'ils deviennent beaux (καλά) par participation à la forme. Mais la forme est elle-même une empreinte du Bien grâce auquel les êtres ont l'existence⁵ : « l'intelligence est par lui (νοῦς δὲ δι'ἐκεῖνον) ; et la beauté des formes vient de lui, comme tout ce qui a la forme du bien, vie, intelligence ou idée »⁶. Ce que toutes ces choses ont de commun, c'est leur participation au Bien, comme la vie essentielle est bonne en tant qu'elle est issue du Bien⁷. Et pourtant, la vie n'appartient pas au principe dont elle dérive, mais n'en est que la trace (ἵχνος)⁸. C'est pourquoi elle peut déchoir et devenir mauvaise, dans la mesure où elle peut s'éloigner de son principe et devenir même différente de la nature primordiale qui est la sienne tant qu'elle reste auprès de son principe. « Au moment où la vie dirige vers lui ses regards, elle est illimitée ; une fois

¹ Ibidem, VI, 7, 13. 33-35. Cf. Platon, *Phèdre*, 248 b 7.

² *Ennéade* VI, 7, 13. 28-35. « Donc l'intelligence est pensée active (νόησις) ; son mouvement universel remplit l'essence universelle ; et l'essence universelle est une pensée universelle qui embrasse la vie universelle » (Ibidem, VI, 7, 13. 40-42).

³ Ibidem, VI, 7, 17. 39.

⁴ Ibidem, VI, 7, 17. 36-39. « Donc il y a d'abord la vie qui est une puissance universelle, puis une vision qui vient de l'Un et qui contient tous les êtres dans sa puissance, enfin l'Intelligence qui, en naissant, fait apparaître les êtres eux-mêmes. L'Intelligence siège en eux, non pas pour y trouver un fondement, mais pour être le fondement de la forme des êtres premiers grâce à la vision qu'elle a de ce qui est sans forme » (Ibidem, VI, 7, 17. 32-36).

⁵ Ibidem, VI, 7, 18. 2-6.

⁶ Ibidem, VI, 7, 18. 6-8.

⁷ Ibidem, VI, 7, 18. 19-23. « Une fois admis que chaque être issu du Bien possède un bien en sa substance, et que, par là, il est bon (la vie par exemple n'est point un bien par elle-même, mais seulement la vie véritable, issue du Bien ; et il en est de même de l'Intelligence réelle), il faut considérer en tous ces êtres ce quelque chose d'identique » (Ibidem, VI, 7, 18. 27-31).

⁸ Ibidem, VI, 7, 17. 12-14.

qu'elle l'a vu, elle se limite, sans que son principe ait lui-même aucune limite ; ce regard vers l'Un apporte immédiatement en elle la limite, la détermination et la forme »¹. Mais ce n'est pas une limite qui vient de l'extérieur, puisqu'elle est donnée avec la vie elle-même, du rayonnement de la nature du Bien, tant que la vie garde cette nature². Or, cette nature consiste précisément dans l'intelligence (νοῦς), pour autant qu'elle est l'unité qui résulte de la forme du Bien³. Reste à savoir comment il se fait que la vie peut perdre cette nature primordiale qui est la sienne à l'origine et se dégrader au point de perdre l'unité qui fait son bien et la rend belle et aimable. La réponse, c'est que l'attribut bon n'est pas inhérent l'essence et que, même si le Bien est indivisible, chaque être le possède à sa manière⁴. Si le bien était inhérent à l'essence de la vie et de l'être, toute vie et tout être seraient bons par eux-mêmes, de manière substantielle et indéfectible. Mais le bien que reçoivent les êtres n'est pas le Bien lui-même, mais seulement une trace qui dépend du degré de participation au Bien. En passant à un niveau inférieur au sien, le Bien se multiplie en une diversité de biens qui gardent tous sa trace, mais qui ne sont plus le Bien même : « ainsi d'une même personne peuvent venir la voix, la marche et bien d'autres actes, tous également bien faits »⁵. L'explication réside dans le fait que le Bien s'extériorise ainsi et n'est plus perceptible que par ses effets, de sorte qu'on ne peut plus le voir lui-même, mais uniquement la transposition ici-bas (ἐνταῦθα), à travers les êtres qui y participent d'une manière ou d'une autre, de ce qui est là-bas (ἐκεῖ) dans une unité absolue et indivisible⁶ :

« Ici-bas, ces actes ont une beauté qui leur est extérieure (ἔξωθεν) et qui leur vient de l'ordre extérieur établi entre des parties différentes l'une de l'autre. Mais là-bas les choses sont bonnes en elles-mêmes ; grâce à quoi sont-elles bonnes ? Il ne faut pas croire qu'on a résolu la question en disant qu'elles viennent du Bien. Sans doute, il faut reconnaître que cette origine les rend précieuses (τίμια) ; mais on désire encore comprendre en quoi consiste leur bonté »⁷.

La réponse réside dans l'Intelligence qui est l'union de toutes les âmes pures et sans défaut qui ont à leur sommet l'intelligence universelle, dont l'éclat intellectuel illumine tout⁸. Mais on ne peut voir cet éclat en demeurant extérieur à l'intelligence, pas plus qu'on ne peut bien agir sans la conscience du Bien : « il faut devenir soi-même intelligence et se prendre soi-même pour objet de contemplation »⁹. Nous sommes loin ici du délire poétique auquel Platon faisait référence en

¹ Ennéade VI, 7, 17. 14-17.

² Ibidem, VI, 7, 17. 18-21. « Ce n'est point d'ailleurs la vie de tel être particulier ; sinon, elle serait la vie d'un individu. Si elle se limite, c'est parce qu'elle est une unité multiple. Chaque élément de cette multiplicité a lui-même sa limite ; car, à cause de la multiplicité de la vie, il est lui-même une multiplicité qui a reçu une limite, et, par cette limite, il est un » (Ibidem, VI, 7, 17. 21-25). « L'acte premier est un bien, la limite imposée à cet acte est aussi un bien, ainsi que l'union (τὸ συνάμφο) de l'acte et de la limite ; l'acte premier est un bien, parce qu'il existe par le Bien (ὅπ' αὐτοῦ) ; la limite, parce qu'elle est un ordre (κόσμος) issu du Bien (ἀπ' αὐτοῦ) ; leur union, pour ces deux raisons » (Ibidem, VI, 7, 18. 40-43).

³ Ibidem, VI, 7, 17. 25. « Tout est donc intelligence ; il y a l'intelligence universelle et les intelligences particulières. Est-ce que l'intelligence universelle qui contient les intelligences particulières ne contient que des intelligences identiques à elle ? Non, car elle n'en contiendrait qu'une ; si elles sont multiples, elles doivent en être différentes » (Ibidem, VI, 7, 17. 25-30).

⁴ Ibidem, VI, 7, 18. 37-40.

⁵ Ibidem, VI, 7, 18. 43-45.

⁶ Ibidem, VI, 7, 18. 45-46.

⁷ Ibidem, VI, 7, 18. 46-51.

⁸ Ibidem, VI, 7, 14. 27-30.

⁹ Ibidem, VI, 7, 14. 30-32.

parlant des poètes. La contemplation n'est qu'un approfondissement de la conscience, comme l'a bien vu Proclus, alors que la poésie inspirée s'écarte de l'entendement pour laisser la place à une puissance étrangère au sujet ¹. C'est pourquoi on peut parler de science dans un cas, tandis que dans l'autre, poètes, devins et hommes politiques ne font ce qu'ils font qu'en ignorant complètement ce dont ils parlent. C'est ce qui explique le fait que la prière elle-même demeure dépourvue de valeur si elle vient de la part des insensés :

« Seul en effet celui qui sait a moyen de déterminer la séparation entre biens et maux et la façon de converser avec le Divin qui convient aux états d'âme dans le juste milieu. Voilà pourquoi Socrate a dit 'prudent' l'auteur de ces vers ², parce que ce n'est ni par inspiration divine ni par opinion droite, mais par science qu'il discerne la nature des choses pour lesquelles on prie, qu'il devine l'état d'âme de ceux qui demandent, et qu'il garde en esprit ce qu'il sied de demander aux puissances bénéfiques des dieux ». ³

Si Proclus révèle le sens étymologique de l'enthousiasme, en tant que « présence du divin » à l'intérieur de ceux qui sont inspirés, il ne rapporte pas moins cette présence au premier principe dont les poètes ne sont que les participants involontaires ⁴. Aussi les rhapsodes ne sont-ils que les intermédiaires entre le divin et l'humain, mais sans qu'ils soient capables de dire ce qui se produit en eux lors de l'enthousiasme. À cette forme d'enthousiasme, similaire à la divination, Jamblique oppose « les caractéristiques de ceux qui sont correctement possédés par les dieux » ⁵. Il constate d'abord, chez ceux qui servent d'instrument ou de véhicule aux dieux qui les inspirent, qu'ils n'ont pas conscience d'eux-mêmes, qu'ils n'ont aucune connaissance particulière et qu'ils ne tournent pas vers eux-mêmes leur intelligence propre ⁶ : « dans leur enthousiasme ils perdent la conscience d'eux-mêmes et ils ne vivent ni de la vie humaine ni de la vie de l'animal, selon le sens ou la tendance, mais prennent en échange une autre vie plus divine qui les inspire et les possède complètement » ⁷. Jamblique discerne donc plusieurs genres de possession divine, selon que le sujet devient tout entier la chose du dieu, qu'il exerce son activité en commun avec lui ou qu'il y a union à la divinité ⁸. De même, les manifestations de l'inspiration diffèrent, allant de la frénésie et de la voix discordante de ceux qui en sont sujets, jusqu'au calme le plus parfait et au silence absolu ⁹. Mais les premières formes excluent totalement la conscience. C'est pourquoi Jamblique les écarte de l'enthousiasme authentique ¹⁰. Le véritable enthousiasme est un affranchissement de la partie divine de l'âme par rapport au reste, notamment au corps, à ses affections et ses passions, puisque le divin est

¹ Proclus, *In Rempublicam*, I, 187. 24 - 188. 27, p. 206-207 Festugière.

² « Zeus Roi, que nous l'ayons demandé ou non, donne-nous ce qui est bien. Mais ce qui doit nous être funeste, éloigne-le de nous, même si nous l'avons demandé » (Ibidem, I, 188.5-9). Cf. Platon, *Phèdre*, 279 b 8 - c 4.

³ Proclus, *In Rempublicam*, I, 188. 9-18, p. 206-207.

⁴ Ibidem, I, 183. 27 - 184. 14, p. 203.

⁵ Jamblique, *De Mysteriis*, III, 4, 109. 10-13, p. 103 Des Places.

⁶ Ibidem, III, 4, 109. 12 - 110. 4, p. 103-104.

⁷ Ibidem, III, 4, 110. 16 - 11. 2, p. 104.

⁸ Ibidem, III, 5, 111. 3 - 15, p. 104-105.

⁹ Ibidem, III, 5, 111. 17 - 112. 9, p. 105.

¹⁰ Ibidem, III, 6, 113. 8 - 114. 2, p. 106.

affranchi de tout cela ¹. Il reste que le sens commun n'a retenu de l'enthousiasme que ce qui le rapproche d'une « folie divine », qui, en s'emparant de quelqu'un, bannit à la fois la conscience et la pensée claire en le forçant à proférer « d'une bouche délirante » des discours dont il ignore la signification ². L'interrogation de Jamblique porte sur la motivation pour laquelle cette forme d'enthousiasme divinatoire jouit de la faveur populaire et s'est imposé davantage que l'autre. Il faut se demander donc de quelle valeur le délire bénéficie-t-il par rapport à la pondération, au calme et à la limpidité de la conscience :

« Si en effet une passion de l'âme est constituée par sa cause, quel homme de sens pourrait assigner à un état instable de stupeur une prescience ferme et stable ? Ou pourquoi donc l'âme, quand elle raisonne sainement et est invariable selon ses puissances les meilleures, celles de l'intellect et de la pensée, ignore-t-elle ce qui sera, tandis que dans la passion des mouvements désordonnés et tumultueux elle atteint l'avenir ? ». ³

Selon Jamblique, la passion est bien plutôt un obstacle à la contemplation des êtres, puisque l'observation et la connaissance sont brouillées par la frénésie des transports délirants ⁴. Si on accorde aux passions une plus grande affinité aux principes divins que la raison, cela revient à dire que les principes divins sont davantage passionnels que rationnels ⁵. Or, il est admis que les dieux sont affranchis de toute passion, à moins de les considérer asservis à ce qui leur est inférieur ⁶. C'est plutôt renverser l'ordre du monde que d'investir le divin par les manifestations qui révèlent une chute, alors qu'il devrait engager à l'élévation de par sa nature supérieure :

« Autant, en effet, qu'on peut le conjecturer, c'est à l'excès de bile noire, aux vertiges de l'ivresse, à la rage produite par des chiens enragés qu'il ⁷ compare l'enthousiasme. Il faut donc dès le principe distinguer deux espèces d'extases (ἐκστάσεων) : les unes dévient vers l'inférieur, se remplissent de démence et d'insanité, tandis que les autres procurent des biens plus précieux que la sagesse humaine ; les unes dégénèrent en mouvement désordonné, discordant, matériel, les autres se livrent à la cause suprême qui régit l'ordre même du monde ; les unes s'écartent du sens parce qu'elles sont privées de la gnose, les autres parce qu'elles s'attachent aux êtres qui surpassent toute notre prudence ; les unes sont instables, les autres constantes ; les unes contre nature, les autres au delà de la nature ; les unes font descendre l'âme, les autres l'élèvent ; les unes la séparent entièrement de la participation au divin, les autres l'y unissent (τὰ δὲ πρὸς αὐτὴν συνάπτει) ». ⁸

¹ Ibidem, III, 8, 115. 16 - 116. 4, p. 107. « Ce n'est ni du corps, ni de l'âme, ni du composé que l'enthousiasme est l'œuvre : (...) le supérieur n'a pas pour nature d'être engendré par l'inférieur » (Ibidem, III, 8, 116. 14-17, p. 108).

² Ibidem, III, 8, 117. 1 - 13, p. 108.

³ Ibidem, III, 24, 156. 7 - 13, p. 132.

⁴ Ibidem, III, 24, 156. 13 - 16, p. 132.

⁵ Ibidem, III, 24, 156. 16 - 157. 2, p. 132.

⁶ Ibidem, III, 24, 157. 2 - 158. 2, p. 132-133.

⁷ Celui qui conçoit l'enthousiasme selon la forme du délire mantique.

⁸ Jamblique, *De Mysteriis*, III, 25, 158. 7 - 159. 6, p. 133.

Si on arrive à distinguer ce qui sépare l'enthousiasme du délire, on peut saisir le sens du dépassement de la connaissance ordinaire par l'enthousiasme authentique. Le détachement des sens et même des vertus ordinaires, telle la prudence, s'explique par le fait que les âmes qui s'élèvent au divin dépassent l'ordre de la nature par l'accès à sa source, qui n'est autre que l'intelligence. Alors, une fois transportées par l'enthousiasme, les âmes voient toutes choses ¹ :

« Donc contemplant tout cela, Zeus et ceux d'entre nous qui sont aimés, qui voient en dernier lieu, au-dessus de tout (ἐπὶ πᾶσιν), la beauté totale (ὄλον τὸ κάλλος) et qui participent à la beauté de là-bas ; car tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux ». ²

Il ne s'agit donc plus d'une simple participation à la beauté, ni même d'une contemplation, puisque ceux qui parviennent à voir la beauté totale n'assistent plus à cette vision seulement en spectateurs ³ : « il n'y a plus alors, extérieurs l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu : qui a la vue perçante voit l'objet en lui-même » ⁴. Le sens de l'enthousiasme se révèle dans la transition de cette vision de la beauté en soi à la beauté telle qu'elle resplendit en nous-mêmes, et telle que seul le regard introspectif de l'âme est en mesure de la reconnaître. L'unité atteinte au sommet de la contemplation fait en sorte que la beauté extérieure devient soudainement intérieure et que l'objet de l'amour finit par habiter celui qui admirait jadis la beauté comme une chose qui lui était étrangère. L'enthousiasme ramène donc le divin à son lieu propre, dans l'âme, qui est aussi bien la source de l'élan amoureux que la source de la vie :

« Mais c'est en soi qu'il faut le transporter ; voyons-le comme un avec nous-mêmes ; voyons-le comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un dieu, de Phébus ou de quelque Muse, contemple son dieu en lui-même (ἐν αὐτῷ), dès qu'il a la force de voir le dieu en lui (...). Si nous sommes incapables de nous voir nous-mêmes, une fois possédés du dieu, nous produisons en nous sa vision ; nous nous représentons à nous-mêmes en voyant notre propre image embellie ; mais si, quittant cette image si belle qu'elle soit, nous nous unissons à nous-mêmes, sans plus scinder davantage cette unité qui est tout, nous sommes alors unis au dieu présent dans le silence, autant que nous le pouvons et autant que nous y aspirons ». ⁵

On peut facilement mesurer toute la distance qui sépare l'inspiration poétique et le délire mantique de l'enthousiasme plotinien. Non seulement la vision de l'objet contemplé est-elle transposée à l'intérieur de l'âme, mais c'est la beauté divine qui habite alors l'âme dans le silence.

¹ αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἔχει ὁρῶσαι (Plotin, *Ennéade* V, 8, 10. 20). « Du début à la fin, elles embrassent toutes choses ; c'est qu'elles sont là-bas, du moins par tout ce qui, en elles, est là-bas par sa nature ; mais souvent aussi, c'est l'âme tout entière qui est là-bas, lorsqu'elle ne se divise pas en parties » (Ibidem, V, 8, 10. 21-24). Cf. ibidem, IV, 8.

² Ibidem, V, 8, 10. 24-28. « Là-bas, la couleur qui rayonne sur tout, c'est la beauté ; ou plutôt tout est couleur et beauté, jusque dans ses profondeurs : et le beau n'est pas une chose différente de lui et qui rayonnerait sur lui. Mais il en est qui ne la voient pas tout entière et qui croient que leur impression est une vision ; d'autres, complètement enivrés et remplis de ce nectar, chez qui la beauté pénètre l'âme tout entière, ne sont plus seulement de simples spectateurs » (Ibidem, V, 8, 10. 31-36).

³ οὐ θεαταῖς μόνον ὑπαρχει γενέσθαι (Ibidem, V, 8, 10. 36).

⁴ Ibidem, V, 8, 10. 36-38. « Alors il les contemple comme si elles étaient en dehors de lui ; il les contemple comme un objet qu'on voit ; il aspire à les voir ; or tout ce que l'on regarde comme un objet à voir, on le voit en dehors de soi (ἔξω βλέπει) » (Ibidem, V, 8, 10. 39-41).

⁵ Ibidem, V, 8, 10. 41-45 & 11. 1-7.

Mais la différence majeure consiste dans le fait que l'enthousiasme plotinien ne s'adresse nullement à un public éventuel et qu'il implique une relation exclusive entre le contemplatif et la beauté qu'il contemple et qui finit par l'envahir lui-même. Le sujet n'est donc pas un instrument du dieu par lequel celui-ci compte transmettre un message ou dire quelque chose aux autres mortels. L'enthousiasme est réservé à l'intimité de l'âme et n'acquiert un sens que pour autant que l'âme n'aspire pas à autre chose, comme le serait la communication ultérieure de cette vision. Si transmission il peut y avoir par après, elle n'est pas de l'ordre de l'enthousiasme. Le savoir exaltant auquel l'âme accède n'est donc pas le discours qui pourrait éventuellement évoquer l'union mystique après coup. Qu'il puisse y avoir une tentative de discerner le sens d'une telle expérience ou d'en retrouver le souvenir, c'est ce que tous les passages mystiques des *Ennéades* démontrent. Mais tous les efforts de l'intelligence pour manifester le Bien en sa totalité, toute tentative de la raison de faire état de l'union mystique échouent naturellement, autant que la pensée discursive échoue lorsqu'elle veut dire l'ineffable. Pour que l'intelligence puisse faire voir le Bien, il lui faudrait cesser d'être multiple et dépasser l'essence qu'elle est, pour s'identifier à l'unité absolue qui est au delà de l'essence et grâce à laquelle elle peut éclairer toutes choses. Pour que la raison puisse retrouver le chemin vers l'union mystique, il lui faudrait remonter en-deça d'elle-même, pour rendre compte de la lumière intelligible. Le souvenir n'est qu'un indice de la vision :

*« Il faut donc, d'une part, le comprendre (καταμανθάνοντα), en insistant sur la trace qui reste de lui, le saisir par la raison en le cherchant ; mais, d'autre part, sachant maintenant en quoi nous entrons, assuré que c'est dans une réalité bienheureuse, il faut que nous nous donnions jusque dans notre intimité ; il nous faut, au lieu d'être un voyant, devenir un spectacle pour un autre qui nous voit tels que nous sommes venus de là-bas, et il faut l'éclairer des pensées que nous en rapportons. — Comment donc sommes-nous dans le beau, si nous ne le voyons pas ? — Le voir comme une chose différente de soi, ce n'est pas encore être dans le Beau ; devenir le Beau [lui-même], voilà surtout ce qui est être dans le Beau. Si donc nous le voyons comme une chose extérieure à nous-mêmes, il ne faut point d'une pareille vision, à moins que nous ne sachions que nous sommes identiques à la chose vue ».*¹

Si le savoir acquis par l'assimilation de l'âme à la beauté n'est pas de l'ordre de la pensée discursive, c'est parce que l'enthousiasme investit l'âme des propriétés du divin, parmi lesquels, comme nous l'avons vu auparavant, il y a la plénitude silencieuse et l'autarcie absolue. Le sentiment d'une absence de raison n'est nullement alors l'indice d'une déficience, mais la preuve d'un savoir de première main, antérieur à la raison : « Là-bas donc, c'est alors que notre savoir est au plus haut point conforme à l'Intelligence (κατὰ νοῦν), que nous croyons être dans l'ignorance »².

¹ *Ennéade V, 8, 11. 13-22.* « Il y a alors comme une intelligence et comme une conscience de nous-mêmes, si nous prenons bien garde de ne pas trop nous écarter de lui, sous prétexte d'augmenter cette conscience » (Ibidem, V, 8, 11. 22-24).

² Ibidem, V, 8, 11. 33-34. « Puis si, par un mouvement inverse, nous revenons à nous dédoubler, nous sommes alors assez purifiés pour rester près de lui, si bien qu'il nous est à nouveau présent, dès que nous nous tournons vers lui ; mais de ce retour au dédoublement, nous tirons l'avantage suivant : nous commençons à avoir conscience de nous-mêmes, tant que nous sommes différents du dieu ; puis revenant à nous-mêmes, nous possédons à nouveau le tout [indivisible] ; laissant la conscience, nous revenons en arrière, parce que nous redoutons d'être différent du dieu ; nous retournons là-bas où nous sommes un avec lui ; puis, si nous avons le désir de le voir comme on voit une chose différente de soi, nous nous mettons à nouveau en dehors de lui » (Ibidem, V, 8, 11. 7-13). Cf. Platon, *République*, VII, 516 e 1-6, 517 a 3-4.

B) LE RAVISSEMENT : la vision meilleure que la raison

L'enthousiasme conduit donc à la vision d'une beauté intérieure à l'âme dans laquelle celle-ci reconnaît une présence divine qui l'illumine et l'éclaire. En cela, cette vision est nécessairement supérieure à la pensée, puisque la pensée n'a de valeur que pour autant que les biens ne sont pas à notre portée et que nous avons à les chercher. Si nous pouvions voir le Bien à chaque instant, il suffirait de cette vision pour que nous soyons conduits à bien agir et à trouver partout notre bien, si jamais un bien nous ferait encore défaut lorsque nous posséderions la vision du Bien en soi. La pensée n'est donc qu'un succédané à la vision du bien en général et un moyen pour le trouver. « *Car la pensée, c'est peut-être un secours accordé à des êtres qui, certes, sont divins (θειοτέρας), mais qui sont de rang inférieur et qui, d'eux-mêmes, seraient aveugles (τυφλαίς)* »¹. Cette perspective n'est pas censée discréditer la raison, mais la remettre à sa place dans une optique où sa valeur ne lui est concédée que par un principe supérieur qui la justifie. Si l'on accorde que le monde sensible n'est qu'un reflet du monde intelligible et que « *tout ce qui est ici vient de là-bas* », mais d'après une beauté qui n'est que l'image affaiblie de la beauté de là-bas², la recherche du principe d'une telle beauté conduit à l'admiration à l'égard d'une sagesse qui a pu la rendre telle qu'elle apparaît à nos yeux dans la nature³. Si on découvre une telle sagesse qui semble instaurée « *sans recherche réfléchie ou même sans recherche du tout, il faut aussi que cette beauté existe avant toute recherche et avant toute réflexion* »⁴, il serait difficile de la concevoir sous la forme d'une suite de pensées, comme un raisonnement (διανόησις) ou une délibération (βούλευσις)⁵. Le raisonnement et la délibération seraient incompatibles avec la perfection du Bien, puisqu'il n'y a pas d'alternative moins bonne là où réside le Bien achevé. La réflexion contredirait, en l'occurrence, la perfection du principe :

*« Vous pouvez bien expliquer pourquoi la terre est au centre, pourquoi elle est sphérique, pourquoi l'écliptique est ainsi disposé : mais là-bas, ce n'est pas parce qu'il fallait que les choses fussent ainsi, qu'on s'est décidé, après délibération, à les faire ainsi, mais c'est parce qu'elles sont comme elles sont, qu'elles sont bien ; c'est comme si, dans le syllogisme causal, la conclusion devançait les prémisses, au lieu de venir d'elles ; ici rien ne vient d'une conséquence logique, d'une réflexion ; tout se fait avant qu'on tire des conséquences, avant qu'on réfléchisse ; car toutes ces opérations viennent après, ainsi que le raisonnement, la démonstration et la preuve »*⁶.

¹ Ennéade VI, 7, 41.1-3. « *Mais quel besoin l'œil aurait-il de voir un être, s'il est lui-même lumière ? L'être qui a besoin de se servir de ses yeux cherche la lumière parce qu'il ne tient de lui-même que ténèbres. Si la pensée est une lumière, et si la lumière ne cherche pas la lumière, le pur éclat qui ne chercherait pas la lumière ne chercherait pas à penser et ne s'adjoindrait pas la pensée* » (Ibidem, VI, 7, 41. 3-7).

² Ibidem, V, 8, 7. 16-17.

³ Ibidem, V, 8, 6.13-15.

⁴ Ibidem, V, 8, 6.15-19. « *C'est ensuite que de cette sagesse où tout est ensemble vient une image qui est en autre chose, toute déroulée, qui se formule en une suite de pensées, qui découvre les causes pour lesquelles les choses sont ce qu'elles sont, qui fait admirer la beauté d'une pareille disposition* » (Ibidem, V, 8, 6. 9-12).

⁵ Ibidem, V, 8, 6. 6-9. Plotin conteste ici la conception que Platon expose dans le *Timée* à propos de l'acte du démiurge.

⁶ Ibidem, V, 8, 7. 36-44.

Si l'on passe du monde tel qu'il se donne à voir dans sa diversité au modèle grâce auquel tant d'ordre et de beauté peuvent apparaître, on trouve un principe qui est à la fois principe et fin ¹. Mais le modèle « *produit son objet dans le silence* » (ἀψοφητι), « *sans fatigue* » (ἄπνοος) ² et sans rencontrer d'obstacle ³. C'est parce qu'il n'y a pas plusieurs principes qui se nuiraient les uns aux autres, mais un seul qui agit selon une perfection intrinsèque. Pour que la vision du Bien se produise, il faut donc que la contemplation adopte un mouvement similaire, jusqu'à la perception du caractère invisible de cette œuvre silencieuse par laquelle le Bien fait rayonner hors de lui la lumière qui éclaire toutes choses :

« Ce sont là des images et les manières dont les plus savants d'entre les prophètes ont expliqué en énigmes ce qu'est la vision du dieu. Mais un prêtre savant comprend l'énigme et, venu là-bas, il atteint une contemplation réelle du sanctuaire. Même s'il n'y vient pas, même s'il pense que le sanctuaire est tout à fait invisible, qu'il est la source et le principe, il saura de science certaine (τι χρῆμα εἰδήσει) qu'on ne voit le principe que par le principe, et que le semblable ne s'unit qu'au semblable (συγγίνεται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον) ». ⁴

Pour ce qui est du savoir, on peut se demander d'où tirerait le prêtre savant une telle science certaine, sinon d'une expérience de première main. Or, une telle science énonce qu'on ne peut voir le principe que par le principe. Si c'est le Bien qui est le principe, il semblerait dès lors qu'on ne pourrait le voir qu'en devenant soi-même bon, d'une manière ou d'une autre. Si c'est l'intelligence qui est le principe, on ne pourrait la voir qu'en devenant soi-même intelligent, donc en participant, dans la mesure du possible, à la nature primordiale du principe. Mais la science du prêtre ajoute une deuxième sentence, selon laquelle il semblerait qu'on ne puisse s'unir au semblable que par le semblable, ou plutôt en devenant soi-même semblable à l'objet auquel on souhaite s'unir. Cette similitude va sûrement plus loin que la vision du principe par le principe, étant donné qu'elle conduit non plus à une connaissance, mais à une union. Or, c'est par le résultat de l'union mystique que nous découvrons chez Plotin le type de similitude requise pour que l'union soit rendue possible. C'est donc à la faveur d'un contretemps que nous apprenons le sens de la similarité évoquée auparavant. Il faut une certaine connaissance préalable du principe pour que nous puissions l'approcher. Mais cette description n'éclaire pas moins l'idée plotinienne du sommet contemplatif. Ainsi, non seulement l'être contemplatif est-il un (ἐν) au moment de l'union, et sans « *aucune différence en lui avec lui-même ni sous aucun autre rapport* » ⁵, mais il n'a plus non plus « *aucune émotion en lui* » ⁶, ce qui correspond à l'absence de fatigue et d'obstacle que nous évoquions tout-à-l'heure. Aussi :

¹ « *Puisque c'est le principe, c'est encore un motif pour que tout en vienne ; et l'on a raison de dire de ne pas chercher les causes du principe, surtout d'un principe aussi parfait (τῆς τοιαύτης ἀρχῆς τῆς τελείας), qui est identique à la fin (ἥτις ταῦτόν τῷ τέλει) ; principe et fin, il est tout à la fois, et rien ne lui manque* » (Ennéade V, 8, 7. 44-47).

² Ibidem, V, 8, 7. 24 & 25. « *Il n'y a point en lui d'effort, ce qui en ferait un être imparfait. Son effort serait d'ailleurs sans objet ; car il n'y a de choses qu'il ne possède* » (Ibidem, V, 3, 12. 30-32). Cf. ibidem, IV, 8, 8. 14-16.

³ Ibidem, V, 8, 7. 26. En parlant de la création qui se fait ainsi à partir du modèle, Plotin enchaîne, afin de mieux affirmer la présence à l'œuvre dans la nature : « *Maintenant même elle domine ; sans doute les êtres se font obstacle les uns aux autres mais non pas à elle, et pas même maintenant ; toujours elle subsiste, parce qu'elle est tout* » (Ibidem, V, 8, 7. 26-28).

⁴ Ibidem, VI, 9, 11. 26-32.

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 8-9.

⁶ οὐ γὰρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ (Ibidem, VI, 9, 11. 9-10).

« Dans son ascension, il n'avait plus ni colère ni désir; plus de raison, plus de pensée même en lui ; et, puisqu'il faut le dire, lui-même il n'est plus : arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme, il se trouve dans un état calme et paisible ; ne se détournant pas de l'être de l'Un, il ne tourne plus autour de lui-même ; mais il reste tout à fait immobile ; il est devenu l'immobilité elle-même ; les belles choses n'attirent [plus] ses regards ; car il regarde au-dessus de la Beauté elle-même ». ¹

Nous pouvons maintenant comprendre ce passage à la lumière des chapitres précédents. Ainsi, l'absence de colère et de désir ² est-elle le résultat de la purification des passions qui est une exigence essentielle de l'union mystique. Il est d'ailleurs éminemment significatif que Plotin associe cet état de calme et de tranquillité à l'enthousiasme ³, puisqu'un tel enthousiasme contraste avec les manifestations de l'inspiration poétique et du délire divinatoire. Cela permet donc de cerner le type de ravissement contemplatif propre à l'expérience plotinienne : il s'agit d'une forme élevée de sérénité à laquelle est associée l'idée d'une ascension de l'âme. Aussi, l'immobilité confirme-t-elle l'achèvement d'une quête ou d'une recherche, puisqu'il n'y a lieu de s'arrêter que lorsqu'on a trouvé ce qu'on cherchait et qu'on n'a plus à tourner autour de l'objet lorsqu'on tient cet objet. Mais la partie la plus intéressante pour notre propos concerne l'affirmation selon laquelle il n'y aurait alors plus de raison, ni de pensée ⁴. L'explication de cette absence de raison et de pensée s'explique par le « mode de vision tout différent » ⁵ que suppose l'arrivée au sommet de la contemplation. C'est pourquoi Plotin en vient à se demander s'il s'agit bien encore d'une contemplation ⁶. Nous avons vu antérieurement ce qui motive le dépassement en amont de la raison lors de l'union mystique : ce n'est pas seulement, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, parce que le Bien ne pense pas et qu'il est au-delà de l'intelligence, mais surtout parce que, pour le voir, il faut surmonter même cette faculté supérieure par laquelle l'âme accède à la vision. S'il n'y a plus ni raison, ni pensée, c'est qu'il faut recourir à un mode de vision différent de la pensée et de l'intelligence, le seul par lequel le Bien se laisse voir, une vision similaire à la lumière par laquelle lui-même rayonne sur toutes choses et nous éclaire. « Dès qu'il veut regarder autrement, il n'y a plus rien » ⁷. C'est par là que s'explique aussi pourquoi Plotin affirme que le sujet est arraché à lui-même au point qu'on puisse dire qu'il « n'est plus » ⁸. Le ravissement porte le contemplatif à l'identification au Bien qui est au delà de l'être. Celui qui arrive à ce point sera donc lui-même « au delà de l'être », donc, dans un certain sens, il ne sera plus, puisqu'il aura surmonté l'être pour atteindre l'un absolu.

¹ ἄλλα καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέον (Ibidem, VI, 9, 11. 10-16). « Il a dépassé le cœur même des vertus, comme l'homme entré à l'intérieur d'un sanctuaire (εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἁδύτου) a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle ; c'est elles qu'il reverra les premières quand il sortira du sanctuaire, après l'avoir contemplé intérieurement (μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα) et après s'être uni non plus à une statue ni à une image de dieu, mais [au dieu] lui-même (οὐκ ἄγαλμα οὐδ' εἰκόνα, ἀλλ' αὐτό) ; et ce ne seront que des contemplations de second ordre » (Ibidem, VI, 9, 11. 17-22).

² οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναθετηρότι (Ibidem, VI, 9, 11. 10-11).

³ ἀλλ' ὡσπερ ἀρπασθεῖς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ (Ibidem, VI, 9, 11. 12-13).

⁴ ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις (Ibidem, VI, 9, 11. 11).

⁵ ἄλλα ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν (Ibidem, VI, 9, 11. 22-23). « Et il ne négligera aucun des éléments divins que l'âme est capable de contenir ; et avant la contemplation, il demande le reste à la contemplation » (Ibidem, VI, 9, 11. 32-34).

⁶ Ibidem, VI, 9, 11. 22.

⁷ εἰ δ' ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι (Ibidem, VI, 9, 11. 25-26). Cf. Platon, République, VII, 518 c 3 - d 1.

⁸ οὐδ' ὄλωσ αὐτός (Ennéade VI, 9, 11. 11-12).

Le ravissement conduit simplement à quitter une condition subalterne pour monter à un état supérieur d'existence, en l'occurrence à quitter ce qu'il y a de mortel en l'homme pour rejoindre l'immortel¹. Comprendre par là qu'on cesserait d'exister, une fois l'union mystique réussie, ce serait ignorer le sens du Bien « *au delà de l'être* ». Pas plus que cet au-delà de l'être n'exprime dans le néoplatonisme une non-existence, pas plus le ravissement n'est une négation de soi dans l'extase. Si le sujet est arraché à soi, s'il n'est plus, c'est parce qu'il a atteint un niveau tel qu'il disparaît de la visibilité de l'être. Comme l'un est invisible au niveau de l'être, puisqu'il l'engendre, de même tout ce qui parvient au niveau de l'un absolu disparaît-il de la perception ontologique inférieure. La suite du texte confirme cette élévation au-dessus de l'être, en ce que le niveau inférieur d'existence perd tout intérêt pour celui qui a atteint au sommet de l'être. Comme celui qui est parvenu à ce sommet regarde au-dessus de la Beauté elle-même, « *les belles choses n'attirent [plus] ses regards* »². En effet, quelle valeur auraient encore les manifestations extérieures de la beauté quand on arrive la Beauté en soi ? Le ravissement mystique jette dans l'ombre tout objet terrestre d'admiration, puisqu'il a pour objet, non plus le pâle reflet éphémère et inconsistant de quelques traces lointaines de la beauté primordiale, mais la source éternelle et éternellement jaillissante de toute beauté³. Il reste que pour avoir accès à cette source, il faut activer « *le seul œil qui voit la grande beauté* »⁴. Or, comme on ne peut voir le principe que par le principe et comme il n'appartient au Bien qu'une simple intuition relative à lui-même, c'est aussi à cette intuition qu'il faut songer lorsqu'on pense à l'œil qui est le seul en mesure de voir la grande beauté et à saisir le Bien en lui-même. Mais cet œil est loin d'être froid, puisqu'il aime ce qu'il voit⁵, au point même de ne plus pouvoir détacher de lui son regard⁶, et même de ne plus voir à force de regarder⁷. S'il n'apparaît pas aux yeux du corps, c'est qu'il s'agit justement d'une vision qui remplit l'âme de sa présence⁸ et qui est supérieure à la raison. De même que l'intelligence se voit sans raisonner sur elle-même⁹, ainsi l'âme atteint-elle le Bien par cette vision supérieure à la raison :

¹ « *Devenu homme, on cesse d'être tout ; et il faut cesser d'être homme pour s'élever, comme dit [Platon], et gouverner tout l'univers ; devenu souverain de l'univers, on crée l'univers (τὸ ὅλον ποιεῖ)* » (Ennéade V, 8, 7. 32-35). Et, inversement, en s'élevant, on transcende la condition humaine pour devenir « *un être tout à fait différent de l'homme (παντελῶς ἄλλον)* qui s'est élevé jusqu'en haut, en emportant seulement la partie supérieure de l'âme » (Ibidem, V, 3, 4. 10-14).

² Ibidem, VI, 9, 11. 16. « *Elle n'échangerait rien contre lui, lui promet-on le ciel tout entier, parce qu'elle sait bien qu'il n'y a rien de meilleur et de préférable à lui (...). Tout ce qui lui faisait plaisir auparavant, dignité, pouvoir, richesse, beauté, science, tout cela, elle le méprise et elle le dit ; le dirait-elle si elle n'avait rencontré des biens meilleurs ?* » (Ibidem, VI, 7, 34. 21-24 & 32-35). Cf. Platon, République, VII, 516 c 3 - e 3, 517 d 3 - e 3.

³ « *L'âme aime le Bien parce qu'il a été, dès le début, poussée par lui à l'aimer ; et celui qui possède spontanément cet amour n'attend pas l'avertissement des beautés d'ici-bas ; dès qu'il a cet amour, ignorant même qu'il le possède, il est toujours à la recherche du Bien ; voulant monter jusqu'à lui, il dédaigne (ὕπεροφίαν) les beautés d'ici-bas ; oui, il voit les beautés de cet univers sensible, et il les dédaigne parce qu'il les voit incarnées dans des corps, souillées par le lieu même où elles résident, et se divisant dans l'étendue ; certes, ce ne sont pas les beautés de là-bas ; celles-là, si hautes sont-elles, ne supporteraient pas d'être plongées dans le bourbier des corps pour s'y salir et y disparaître ; et lorsqu'il voit les beautés d'ici-bas lui glisser des mains, il sait fort bien qu'elles tirent d'ailleurs (ἄλλοθεν) cet éclat qui circule en elles* » (Ennéade VI, 7, 31. 16-29).

⁴ οὗτος γὰρ μόνος ὁ ὀφθαλμὸς τὸ μέγα κάλλος βλέπει (Ibidem, I, 6, 9. 24-25).

⁵ Ibidem, VI, 7, 35. 10.

⁶ Ibidem, VI, 7, 35. 11-13.

⁷ Ibidem, VI, 7, 35. 13-14. « *L'objet de sa vision finit par se confondre avec la vision même* » (Ibidem, VI, 7, 35. 14)

⁸ Ibidem, VI, 7, 35. 18-19.

⁹ Ibidem, V, 3, 9. 21-22.

« L'acte et la faculté de voir ne sont plus la raison ; ils sont meilleurs que la raison ¹, antérieurs et supérieurs à elle, tout aussi bien que leur objet même. Si l'être qui voit se voit lui-même à ce moment, il se verra semblable à son objet ; dans son union avec lui-même, il se sentira pareil à cet objet et aussi simple que lui. Mais peut-être ne faut-il pas employer l'expression : « il verra » (ὄψεται). L'objet qu'il voit (...), il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet ; il est devenu un autre ; il n'est plus lui-même ; là-bas, rien de lui-même ne contribue à la contemplation ; tout à son objet, il est un avec lui comme s'il avait fait coïncider son propre centre avec le centre universel » ².

Cette coïncidence ne peut être interprétée comme une aliénation, contrairement à ce que l'emploi de l'altérité pourrait suggérer. Si l'être n'est plus lui-même et devient autre, c'est en tant que devenu centre universel : uni au principe, il n'est plus le dérivé qu'il resterait autrement. En coïncidant avec le centre de l'être, on devient forcément autre que l'être dans la mesure où l'être est autre que l'un, qu'il n'en est que la trace, le reflet, l'empreinte. L'altérité invoquée concerne donc un degré inférieur d'existence que la vision permet de dépasser, en accédant au sommet de l'être. L'être n'est pas plus apte à caractériser sa source que l'intelligence n'est dotée pour faire voir le Bien qui la précède ou que la raison n'est susceptible d'exprimer l'ineffable. Ce n'est qu'une fois la vérité admise qu'on peut la chercher, qu'une fois le principe de l'être posé que l'être peut se déployer, qu'une fois le Bien conçu, d'une manière ou d'une autre, que l'intelligence peut se frayer une voie vers lui. Mais l'être, la raison et l'intelligence ne peuvent exprimer cette antériorité absolue qui les rend possibles. C'est en ce sens que le contact mystique est affirmé par Plotin n'avoir rien d'intellectuel (οὐδὲν νοερόν) ³, puisqu'il s'applique à ce qui précède l'intelligence. La raison peut tout au plus intervenir après coup, pour tenter de rendre compte de ce contact :

« L'âme court en toutes les vérités, et elle fuit pourtant ces vérités auxquelles nous participons, dès que nous voulons les fixer par la parole ou la réflexion (εἰπεῖν καὶ διανοηθῆναι). La pensée discursive (διάνοια), afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple ? Il suffit alors d'un contact intellectuel. Mais, au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer ; c'est plus tard que l'on raisonne sur lui. Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière : cette lumière vient de lui, et elle est lui-même. Il faut penser qu'il nous est présent, lorsqu'il nous éclaire, ainsi qu'un autre dieu qui vient dans une demeure à l'appel qu'on lui fait ; s'il n'était venu, il ne nous aurait pas éclairé. Ainsi l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas (ἀφώτιστος ἀθέατος) ; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait » ⁴.

¹ τὸ δὲ ἰδεῖν καὶ τὸ ἑωρακός ἐστιν οὐκέτι λόγος, ἀλλὰ μείζον λόγου (Ibidem, VI, 9, 10. 7-8).

² Ibidem, VI, 9, 10. 7-17. « Même ici-bas, lorsqu'ils se rencontrent, ils ne font qu'un, et ne sont deux que lorsqu'ils se séparent. Et c'est pourquoi il est si difficile d'exprimer ce qu'est cette contemplation. Comment déclarer qu'il est, lui, un objet différent de nous-mêmes, alors que nous ne le voyions pas différent, mais uni à nous, lorsque nous contemplions ? » (Ibidem, VI, 9, 10. 17-21).

³ Ibidem, VI, 7, 39. 17-19.

⁴ Ibidem, V, 3, 17. 21-33. Cf. ibidem, V, 3, 10. 41-43 ; VI, 7, 36. 16-19.

Mais cette lumière que l'âme perçoit soudainement est-elle échue seulement à la vision mystique ? La raison n'est-elle pas, elle aussi, éclairée lorsqu'elle cherche la vérité ? Mieux encore : la raison n'est-elle pas la lumière de l'âme lorsque celle-ci est éclairée par l'intelligence ? La réponse aux deux dernières questions est évidemment positive, mais le sens de la lumière n'est plus le même dans le cas de la contemplation et dans celui du contact, puisque la raison ne cesse de chercher ce que l'âme trouve et tient dans le contact. « *La connaissance est une espèce de désir, et une découverte qui met fin à une recherche* »¹. Lors du contact, le désir est comblé et il n'y a plus lieu de chercher ce qu'on a trouvé². La vision mystique n'est donc pas une négation de la raison, mais son aboutissement, puisque par cette vision l'âme acquiert « *la vie totale, claire et parfaite* »³.

Ce qui justifie l'enthousiasme, ce n'est pas l'intrusion subite du divin dans l'âme, mais la réussite d'une recherche qui a porté fruit. Si l'âme « *le voit subitement apparaître en elle* », s'il n'y a alors « *plus rien entre elle et lui* », s'ils « *ne sont plus deux, mais un* » et s'il n'y a « *plus de distinction possible tant qu'il est là* »⁴, ce n'est pas parce que le Bien prend possession de l'âme, comme c'est le cas dans le délire, lorsque le dieu s'empare du sujet qu'il investit, mais parce que l'âme a trouvé ce qu'elle cherchait. Là où l'enthousiasme pourrait toutefois faire penser à la possession manique, c'est lorsque Plotin affirme de l'âme qui s'enflamme d'amour qu'elle « *se dépouille de toutes ses formes, et même de la forme de l'intelligible qui était en elle* »⁵. On pourrait facilement interpréter ce dépouillement de la forme intelligible comme un abandon de l'intelligence, donc de la raison. Nous avons longuement étudié ce problème dans le troisième chapitre de cette thèse, pour arriver à la conclusion que tel n'est pas le cas. Il n'en reste pas moins que l'union mystique et la vision du Bien ne sont pas de l'ordre de l'intelligence, puisque le Bien précède et éclaire l'intelligence sans être lui-même l'intelligence. L'élément nouveau avec l'intervention de l'enthousiasme réside plutôt dans le type d'émoi qui s'empare de l'âme lorsqu'elle aperçoit l'objet de son aspiration. Le fait est que l'intelligence ne peut pas expliquer un semblable émoi. Si toute connaissance est une espèce de désir, l'« *immense désir* »⁶ dont parle Plotin n'est de toute évidence plus du même ordre que le désir de connaître qui est l'idée par laquelle débute la *Métaphysique* d'Aristote⁷. Pour qu'un pareil désir puisse naître dans l'âme, il faut déjà avoir ne serait-ce qu'une idée de l'objet désiré. C'est donc la connaissance qui détermine en l'occurrence le désir, et non le désir la connaissance. La mystique suppose donc une connaissance, alors que la raison tend seulement vers une connaissance. Ou encore, la mystique désire ce qu'elle connaît déjà, tandis que la raison désire seulement connaître ce qu'elle ignore. Mais comment expliquer alors que l'âme, qui « *tient ce qu'elle cherchait* »⁸ lorsqu'elle aperçoit la lumière du Bien, est encore travaillée par le désir après l'avoir découvert. À moins de vouloir limiter le désir à ce qui précède la vision, seul l'enthousiasme serait en mesure de rendre compte d'un désir qui reste intact, même après la saisie de l'objet recherché. Nous arrivons ainsi à une conception de l'enthousiasme qui nous est plus familière que celle héritée de Platon.

¹ *Ennéade* V, 3, 10. 49-50.

² « *C'est alors qu'elle se suffit à elle-même (αὐτάρκης οὖν ἑαυτῇ) et qu'elle ne cherche plus rien (καὶ οὐδὲν ζητεῖ) ; si elle ne cherche rien, c'est parce qu'elle a en elle ce qu'elle chercherait, si elle ne l'avait pas* » (Ibidem, V, 3, 16. 30-32).

³ Ibidem, V, 3, 16. 28-29.

⁴ Ibidem, VI, 7, 34. 12-14. Cf. ibidem, V, 3, 17. 28-29.

⁵ Ibidem, VI, 7, 34. 2-4.

⁶ Ibidem, VI, 7, 34. 1-2.

⁷ Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (Aristote, *Métaphysique*, A, 980 a 1).

⁸ Ibidem, V, 3, 17. 32-33.

Lorsque la présence du Bien se manifeste dans l'âme ¹, Plotin affirme que dans cet état, l'âme juge et sait que « *c'est bien là ce qu'elle désirait et elle peut affirmer qu'il n'y a rien de meilleur* » (μηδέν ἐστὶ κρείττον) ². Mais ce jugement n'est pas n'importe-quel jugement, puisqu'il porte sur la vérité même. Plotin évacue en même temps toute éventualité qui impliquerait une erreur possible dans le jugement de l'âme ³. Ce qui touche à notre propos, c'est le critère de vérité invoqué. Or, ce critère n'est autre que l'enthousiasme : « *Ce que [l'âme] dit existe donc ; elle le dit plus tard et le dit tacitement ; la joie qu'elle éprouve (εὐπαθοῦσα) n'est pas fausse ; et elle déclare que cette joie n'est pas due à un chatouillement du corps, mais au retour à son bonheur d'autrefois (ὁ πάλα, ὅτε εὐτύχει)* » ⁴. C'est donc la redécouverte du bonheur d'autrefois qui fait juger l'âme de la vérité de sa vision. Mais quelle validité accorder à la joie ressentie à retrouver le bonheur d'autrefois ? C'est pourtant à la lumière de cette joie rare que tous les biens et tous les plaisirs de la vie ordinaire perdent de leur attrait ⁵. L'âme en vient donc à connaître un objet dont la vision produit une joie incomparable par rapport à toutes les joies ressenties à l'égard des choses qui sont d'habitude recherchées en raison du bien qu'elles sont censées apporter. À cela s'ajoute un sentiment de confiance absolue qui va jusqu'à l'indifférence à l'égard de tout le reste : « *Elle ne craint aucun mal, tant qu'elle est avec lui, et qu'elle le voit. Et si, autour d'elle, tout était détruit, elle y consentirait volontiers, afin d'être près de lui seule à seul : tel est l'accès de sa joie (ὕπαθελος)* » ⁶. Cette affirmation révèle en l'occurrence la puissance de fascination du Bien pour l'âme qui l'a aperçu ne serait-ce qu'une fois. On pourrait toutefois s'interroger sur cette accès de joie qui va jusqu'à rendre l'âme complètement indifférente à l'anéantissement de tout autour d'elle. On peut, certes, juger d'un tel accès qu'il n'est sûrement pas raisonnable, mais serait-il pour autant irrationnel ? C'est là qu'il faut faire appel au seul et unique passage de toutes les *Ennéades* où Plotin affirme clairement une préférence pour l'ivresse. Plotin se réfère à l'accès de joie de l'âme lors de la vision mystique : « *Hors d'elle-même et enivrée de nectar, elle devient intelligence aimante en se simplifiant pour arriver à cet état de plénitude heureuse : et une telle ivresse vaut mieux pour elle que la sobriété* » ⁷. Arrêtons-nous un instant sur ce passage à part de l'œuvre de Plotin. Inutile de dire que si nous devons estimer toute son œuvre en fonction de cet unique passage, nous aurions une idée fort différente de Plotin et du néoplatonisme. Cela révèle, entre autres, les risques liés aux extraits lorsqu'il s'agit de juger de l'œuvre entière d'un auteur. Sortie de son contexte, une telle affirmation aurait de quoi égarer plus d'un lecteur.

¹ *Ennéade VI, 7, 34. 9.* « *Elle le cherche, va au-devant de lui quand il se présente, et voit non plus elle, mais lui (ἀντ' αὐτῆς βλέπει). Elle n'échangerait rien contre lui, lui promet-on le ciel tout-entier, parce qu'elle sait bien qu'il n'y a rien de meilleur et de préférable à lui ; elle ne peut monter plus haut, et les autres choses, si hautes qu'elles soient, la forceraient à descendre* » (Ibidem, VI, 7, 34. 19-25).

² Ibidem, VI, 7, 34. 25-27.

³ « *Là-bas, pas d'erreur possible ; où trouver plus vrai que le vrai ?* » : Οὐ γὰρ ἐστὶν ἀπάτη ἐκεῖ · ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθεστήρου τύχοι ; (Ibidem, VI, 7, 34. 27-28).

⁴ Ibidem, VI, 7, 34. 28-32.

⁵ « *Tout ce qui lui faisait plaisir auparavant, dignité, pouvoir, richesse, beauté, science, tout cela, elle le méprise (ὕπεριδοῦσα) et elle le dit (λέγει) ; le dirait-elle si elle n'avait rencontré des biens meilleurs ?* » (Ibidem, VI, 7, 34. 32-35).

⁶ *Ennéade VI, 7, 34. 35-38.* L'âme est à tel point captivée et ravie par la présence du Bien (qui ne souffre, lui, ni amoindrissement ni augmentation et qui est indestructible, quoi qu'il advienne), que l'idée même que « *le monde s'écroulât autour d'elle* » de l'affecterait guère du moment qu'elle a trouvé le Bien en comparaison duquel tous les autres biens, et le monde même, comptent pour rien.

⁷ *Ennéade VI, 7, 35. 24-27.*

Mais voyons le passage. Tout d'abord, Bréhier est bien inspiré lorsqu'il traduit ἄφρων par la même expression par laquelle il traduit ἔκστασις en VI, 9, 11. 23 : « hors de soi »¹. Hadot, par contre, préfère la traduction habituelle du mot par « insensé »². Or c'est là, à notre avis, une regrettable erreur d'interprétation, comme d'ailleurs le commentaire d'Hadot le confirme³. En procédant de la sorte, Hadot nous engage dans une véritable impasse, puisque Plotin emploie ailleurs le même terme (ἄφρων) pour qualifier les Gnostiques. Le moins qu'on puisse dire, c'est que ce n'est pas faire leur éloge qu'il les traite d'« insensés » (ἀφρόνως)⁴. Si l'on suit la version donnée par Hadot, il devient impossible de comprendre comment un même qualificatif peut être dans un cas nettement péjoratif et dans l'autre exprimer l'état de plénitude heureuse de l'âme. On apporterait par là de l'eau au moulin des Gnostiques en reconnaissant qu'ils avaient raison de se mêler aux disciples de Plotin, puisqu'ils croyaient trouver ce qu'ils cherchaient : des arguments en faveur d'une doctrine aberrante et d'un comportement insensé. Sortie de son contexte, cette seule phrase, qu'« une telle ivresse vaut mieux pour [l'âme] que la sobriété »⁵, peut prêter à tous les malentendus concernant la pensée de Plotin. Or, la seule idée de Plotin est d'exprimer, dans en premier temps, l'état de l'âme au sommet de la contemplation avec des termes empruntés aux états psychologiques (ici, l'ivresse), et, dans en deuxième temps, affirmer cet état comme supérieur à la sobriété de la vie ordinaire.

¹ *Ennéade* VI, 7, 35. 24. Il aurait mieux valu dans les deux cas traduire ἄφρων et ἔκστασις par « ravie », puisque le ravissement exprime à notre avis le mieux l'idée que Plotin veut donner de l'état de l'âme au moment de l'« extase ».

² « *L'esprit épris d'amour, (...) devient insensé parce qu'il est ivre de nectar* » (Plotin, *Traité* 38, Cerf, 1988, p. 174).

³ « *L'esprit pensant est l'Esprit sensé (VI, 7, 35. 24), on pourrait dire aussi l'Esprit sobre. L'Esprit non pensant au contraire, c'est l'esprit insensé (35. 24-28), l'Esprit rempli d'amour, « ivre de nectar », s'épanouissant dans la jouissance à cause de sa satiété (koros), c'est-à-dire de son ivresse, ivresse bien meilleure pour lui que la gravité. On entrevoit ici que l'Esprit naissant, qui est en contact immédiat avec le Bien, par un « toucher réceptif », qui « voit » le Bien en étant pure vision, se trouve dans un état que l'on peut qualifier de mystique, s'il est vrai que délire, extase, ivresse, jouissance, sont des attributs caractéristiques de cet état* » (Ibidem, « Commentaire », p. 343-344). D'abord, il n'y a nulle part dans l'œuvre de Plotin d'intelligence (νοῦς, qu'Hadot traduit par Esprit) « insensée », ici pas plus qu'ailleurs. C'est l'âme qui est ivre ou ravie, en l'occurrence, comme Bréhier l'a fort bien compris, puisque ce n'est jamais l'intelligence qui éprouve l'union mystique, mais l'âme seule. C'est l'âme encore qui « devient intelligence aimante » (τότερον γίνεται) et arrive à son état de plénitude (VI, 7, 35. 24-26). Ensuite, nous voyons dans le commentaire d'Hadot à quel point un extrait comme celui-ci peut fausser l'interprétation de la pensée de Plotin. Hadot affirme de l'état de l'âme en question qu'on peut le « qualifier de mystique, s'il est vrai que délire, extase, ivresse, jouissance, sont des attributs caractéristiques de cet état ». Or, si l'ivresse (comme c'est le cas ici) et la jouissance peuvent être considérées à juste titre comme des attributs caractéristiques de l'état mystique, avec toutes les réserves qui s'imposent, nous avons, en revanche, déjà vu quelle distance sépare l'enthousiasme plotinien du délire. Nous sommes ici en présence d'une mésinterprétation typique de la mystique néoplatonicienne, puisque rien ne permet d'associer le délire à la mystique telle que nous la voyons s'exprimer dans le néoplatonisme, à moins de vouloir confondre ce que Jamblique s'est efforcé de distinguer (*De Mysteriis*, III, 25, 158. 7-159. 6, p. 133).

⁴ « *Lequel de ces insensés, qui se croient au-dessus de la sagesse (ὑπερφρονοῦντων), a la même régularité et la sagesse de l'univers ? Pareil rapprochement est ridicule et déplacé (γελοῖον καὶ πολλὴν ἀτοπίαν ἔχει), et, quand on ne le fait pas pour les besoins de la discussion, l'on n'est pas exempt d'impiété (ἀσεβεῖν)* » (*Ennéade* II, 9, 16. 32-36). Or, il serait étonnant que le mot ait le même sens dans les deux cas. Il ne s'agit pas non plus d'une évolution de la part de Plotin, allant de l'ivresse de l'âme ou l'étourderie décrite en VI, 7, 35. 24-26, au jugement réprobateur de II, 9, 16. 32-36, puisque le traité *Contre les Gnostiques* (33) est de date antérieure à l'*Ennéade* VI, 7 (38). Plotin aurait pu changer d'avis quant à l'ivresse s'il se serait aperçu qu'elle pouvait prêter au malentendu et renoncer de la considérer de manière positive, mais il n'aurait sûrement pas pu passer d'un sens péjoratif à un sens positif. C'est pourquoi il faut chercher à ἄφρων un sens purement psychologique, et non pas moral, celui de « griserie » ou de « ravissement », sans aucune connotation morale, puisqu'il s'agit de la description d'un état de l'âme au sommet de la contemplation (ici, celui de l'ivresse) et non d'un jugement qui impliquerait la capacité de la raison de déterminer le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste (selon le 1^{er} sens de la raison tel qu'exposé dans notre tableau des acceptions de la raison).

⁵ *Ennéade* VI, 7, 35. 26-27.

Ce n'est pas ce jugement qui pose un problème, mais la valeur de vérité que Plotin lui accorde. Rappelons-nous que c'est sur cette joie que Plotin s'appuie pour avancer son critère de vérité¹. Or, n'est-ce pas là un critère basé sur le plaisir (fût-il ressenti par l'âme seule) ? Il serait pour le moins surprenant qu'un fidèle disciple de Platon accordât aux plaisirs quelque valeur de vérité que ce soit, et moins que tout la pierre de touche de la vérité. Mais non seulement Plotin répudie dans le même passage, comme on l'a vu, tous les plaisirs de la vie ordinaire², il indique clairement qu'il s'agit en l'occurrence d'une joie dont l'intelligence est l'intermédiaire : « *l'intelligence est le bien, et nous ressentons de la joie (χαίροντες) à posséder le bien ; et c'est là une opinion sur le bien* »³. Il s'agit donc d'une joie de l'intelligence. À moins de se contredire, on ne peut affirmer qu'il puisse s'agir d'une joie « *insensée* », comme peut l'être une joie où l'intelligence n'a aucune part. Il reste toutefois le plus difficile : comprendre la réunion dans un seul et même état de l'intelligence et de la joie : « *comment l'intelligence se combine-t-elle avec le plaisir pour ne faire avec lui qu'une seule chose ?* »⁴. Or, nous avons vu que la joie ressentie par l'âme n'était pas un plaisir au sens ordinaire du terme, qu'elle n'était pas due « *à un chatouillement du corps, mais au retour à son bonheur d'autrefois* »⁵. C'est donc la redécouverte d'une condition d'existence autrefois vécue qui provoque la l'état de plénitude heureuse éprouvé par l'âme⁶. Ce qui distingue cette joie du plaisir ordinaire, c'est notamment cette sensation de plénitude et de satiété qui est le contraire du résultat des plaisirs du corps, du pouvoir ou des richesses dont le propre est de n'être jamais satisfaits⁷. « *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 (πεπληρωσθαι), que l'on reste auprès de lui et qu'on ne cherche plus autre chose* »⁸. Si l'âme déclare plus tard tacitement sa joie véridique⁹, c'est parce que cette joie n'est pas déraisonnable (ἄλογοι)¹⁰. À la question de savoir si on désire alors le Bien parce que l'on en reçoit quelque chose ou à cause de la joie que l'on goûte¹¹, Plotin répond qu'il « *n'est pas le Bien parce qu'il est désirable ; il est désirable parce qu'il est le Bien* »¹². Si la joie est donc justifiable en tant qu'indice d'une valeur bénéfique¹³, ce n'est pas elle qui nous fait voir le Bien et le reconnaître comme tel, mais une autre faculté.

¹ *Ennéade VI, 7, 34. 27-28.*

² *Ibidem, VI, 7, 34. 32-35.*

³ *Ibidem, VI, 7, 30. 7-9.*

⁴ *Ibidem, VI, 7, 30. 14-15.*

⁵ *Ibidem, VI, 7, 34. 28-32.*

⁶ « *Si c'est cet état de l'intelligence qui est aimable et souhaitable, on dit alors qu'elle est mélangée de plaisir (ἡδονῆς μεμιχθαι)* » (*Ibidem, VI, 7, 30. 24-25*).

⁷ « *Le plaisir ne se suffit pas à lui-même : il n'est jamais satisfait du même objet (οὐ ἀγαπᾷ) ; un même objet ne reproduit pas le plaisir ; et on se plaît à des objets toujours différents* » (*Ibidem, VI, 7, 26. 14-16*).

⁸ *Ibidem, VI, 7, 26. 12-14.*

⁹ *Ibidem, VI, 7, 34. 29.*

¹⁰ *Ibidem, VI, 7, 30. 17-18.* « *Les Stoïciens distinguaient la joie, qui accompagne la sagesse, du plaisir qui, étant une passion, est toujours un mal. Plotin admet la distinction, mais, d'autre part, comme platonicien, il a à justifier Platon d'avoir employé le terme de plaisir, dans le Philèbe, dans le sens de la joie raisonnable* » (Bréhier, *Ennéade VI*, tome 2, p. 103, note).

¹¹ *Ennéade VI, 7, 24. 10-11.*

¹² *Ibidem, VI, 7, 25. 16-18.* « *Ce n'est point le désir qui fait qu'il est le bien ; c'est parce qu'il est le Bien, qu'on le désire et qu'on ressent du plaisir à le posséder* » (*Ennéade VI, 7, 27. 26-28*).

¹³ « *Le Bien doit faire notre joie parce qu'il a en lui une nature telle que le plaisir, et qu'un objet désiré procure toujours de la joie à qui l'atteint ; d'où il résulte que pour qui n'éprouve pas de joie, il n'y a pas de bien (μη τὸ χαίρειν, ἀγαθὸν μηδὲ εἶναι)* » (*Ennéade VI, 7, 25. 6-10*).

Or, l'intelligence possède deux facultés, la pensée et l'intuition. Par la pensée, elle voit ce qui est en elle (τὰ ἐν αὐτῷ), par l'intuition elle voit ce qui est au delà d'elle-même (τὰ ἐπέκεινα) ¹. Dans le premier cas, l'âme voit seulement son objet, tandis que par l'intuition (ἐπιβολῆ), elle le reçoit et devient intelligence et un (ἓν) ². Le premier est l'acte de contempler (ἡ θεά), qui caractérise en général l'intelligence sage (νοῦ ἔμφορος), alors que le second est, selon Plotin, l'acte de « *l'intelligence qui aime* » (νοῦς ἐρῶν) ³. L'intuition va donc plus loin que la pensée, alors même qu'elle ne cesse d'être un pouvoir de l'intelligence. Si on reste au niveau de la contemplation, il suffit à l'intelligence de penser pour accomplir l'acte propre de son pouvoir. Mais si l'intelligence regarde au-dessus d'elle-même, vers la lumière qui l'éclaire, elle va alors au delà de la sagesse, à l'amour. Si l'intelligence se contente de la contemplation, elle aura la pensée, se verra elle-même et acquerra la sagesse. Mais si elle a l'intuition du Bien, elle risque de tomber amoureuse, étant donné la nature de l'objet vers lequel la porte la vision qui va au delà d'elle-même.

Voilà un passage significatif pour notre propos, puisqu'il permet d'établir une démarcation nette entre la raison et la mystique. Il y a une claire différence entre l'intelligence qui contemple et l'intelligence qui aime, entre la pensée qui regarde et l'âme qui voit, entre la raison qui comprend et l'intuition qui saisit. Il ne suffit pas de comprendre pour aimer, surtout si l'objet de la connaissance n'est pas aimable. L'amour implique davantage qu'un savoir purement rationnel, il implique une vision qui n'est pas donnée à la raison de fournir et qu'elle ne peut fournir, surtout quand il s'agit du principe absolu. C'est pourquoi elle reste un peu en arrière, là où la mystique s'avance pour manifester quelque chose dont la raison ne peut avoir l'intellection, puisque ce quelque chose est antérieur à l'intelligence. Il suffit à la raison de comprendre, et cela correspond à sa tâche. Mais la mystique va plus loin, puisqu'elle implique l'amour. Or, il s'agit là de plus que d'un savoir rationnel, puisque, pour aimer, il faut avoir vu l'objet qui suscite et justifie cet amour. L'amour du Bien suppose donc qu'on l'ait déjà vu, qu'on ait expérimenté l'union mystique, et c'est cette unique vision qui peut expliquer l'intervention d'un tel sentiment là où d'ordinaire on n'a à faire qu'à l'intelligence et à la connaissance rationnelle. S'agit-il pourtant d'un élément irrationnel survenu de manière quelque peu saugrenue dans un domaine où il n'aurait pas sa place ? Vu l'objet de l'amour en question, il serait impossible de l'affirmer, puisqu'il n'y a pas d'objet supérieur au Bien, et que la raison se situe en-dessous du Bien (c'est l'intelligence qui a besoin du Bien, et non l'inverse). Il s'agit plutôt d'une étape ultérieure à la raison. En effet, la raison comprend, mais sans nécessairement aimer. Mais la mystique ne situerait-elle pas dans la position diamétralement opposée, en prétendant aimer sans comprendre ? Il faudrait poser la question autrement : peut-on vraiment aimer sans comprendre ? Autrement dit, l'amour peut-il se manifester à défaut ou en l'absence de la connaissance ? Il serait difficile de l'affirmer, puisque, pour aimer, il faut avoir déjà compris. Il est donc plus vraisemblable de considérer l'amour supérieur au savoir, puisque l'amour présuppose le savoir, alors que le savoir n'implique pas nécessairement l'amour. La mystique apparaît par là supérieure à la raison en ce qu'elle conduit à aimer ce que la raison ne fait que comprendre.

¹ *Ennéade* VI, 7, 35. 19-21.

² *Ibidem*, VI, 7, 35. 21-23. Bréhier traduit en disant que l'âme « *s'unit* » à son objet, alors que Plotin dit simplement ici qu'elle devient « *une* » ou « *un* », peut-être « *l'un* » même : καὶ ἓν ἐστὶ (« *et elle est [alors] une* »).

³ *Ibidem*, VI, 7, 35. 23-24.

Si l'on regarde de plus près, on s'aperçoit alors que c'est dans l'intelligence elle-même qu'a lieu cette ligne de démarcation entre la raison discursive et la mystique. De plus, il ne s'agit pas d'une scission de l'intelligence qui ferait d'elle un enjeu de tensions antagonistes entre les deux. En effet, ce n'est pas en un temps différent que l'intelligence a la vision divisée, partielle et chronologique des êtres « *partie par partie* » (παρὰ μέρος) et « *cette autre vision* » (ἄλλα ὄρα) ¹ : « *l'intelligence possède toujours (ἀεί) et la pensée (τὸ νοεῖν), et cet état où elle ne pense pas, mais où elle a de l'Un une vision différente de la pensée* » ². Cela clarifie au moins un autre malentendu concernant l'union mystique. Celle-ci n'implique pas l'abandon de l'intelligence, comme cela pouvait être le cas si la pensée et la non-pensée étaient antithétiques. C'est l'intelligence qui « *voit la première* » ³ et qui communique cette contemplation à l'âme, jusqu'au point où les deux ne font qu'un ⁴ :

« Le Bien, s'étendant en elles deux et se liant intimement à la combinaison qu'elles forment à elles deux, circule en elles et les unit (ἐνώσων) ; il est près d'elles et leur donne le bonheur de le sentir et de le contempler ; il les élève si haut, qu'elles ne sont plus dans un lieu, et qu'elles ne sont même plus dans une chose différente d'elles (μήτε ἐν τῷ ἄλλῳ), bien que, par nature, une chose soit toujours dans une autre. C'est que lui, il n'est nulle part ; le lieu intelligible est en lui, mais lui n'est pas en une autre chose. Aussi l'âme ne se meut pas, parce que le Bien est immobile ; elle n'est même plus une âme, parce qu'il ne vit pas, mais qu'il est au-dessus de la vie ; elle n'est pas non plus intelligence, parce que le Bien ne pense pas et qu'elle doit être semblable à lui (ὁμοιοῦσθαι) ; or, il ne pense pas, parce qu'il n'est pas non plus objet de pensée ». ⁵

Nous pouvons saisir ici le sens du ravissement mystique par lequel l'âme se trouve au-dessus de la vie (ὑπὲρ τὸ ζῆν) ⁶. Ce n'est pas qu'elle cesse d'exister, mais parce que l'objet auquel elle est alors unie est supérieur à la vie, donc forcément meilleur que la vie. C'est pour la même raison qu'elle n'est plus intelligence (οὐδὲ νοῦς), parce qu'elle a atteint le Bien et que « *le Bien ne pense pas* » (μηδὲ νοεῖ) ⁷. Or, comme, d'une part, le Bien ne pense pas (νοεῖ δὲ οὐκ ἔχεινο) et n'est pas objet de pensée (οὐδὲ νοεῖται) ⁸, et comme, d'autre part, l'âme doit être semblable à lui, elle n'aura plus besoin de la pensée une fois arrivée à la vision du Bien. C'est là ce que Plotin désigne par « *la fin du voyage* » (τέλος τῆς πορείας), lorsqu'on arrive à se voir soi-même devenir lui : « *on se tient pour une image de lui ; partant de lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle* » ⁹. Et autant le modèle en vaut plus que l'image, autant la vision du Bien en vaut les raisons qui y conduisent.

¹ Ibidem, VI, 7, 35. 27-28). « *Car en voyant l'Un, elle possède les êtres qu'il engendre, et elle connaît par sa conscience ces êtres engendrés qui sont en elle. Or, les voir, c'est ce qu'on appelle penser (ὄρων λέγεται νοεῖν) ; mais elle voit aussi l'Un par cette puissance d'elle-même qui lui permet de penser* » (Ibidem, VI, 7, 35. 30-33). Cf. Platon, *République*, VII, 519 b 3-4.

² ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἔχεινον βλέπειν (Ibidem, VI, 7, 35. 28-30). On peut encore traduire le dernier membre de la phrase par : « *une autre pensée qui le voit autrement (que comme la pensée ordinaire peut voir)* ».

³ ὁ νοῦς αὐτῆς ὄρα πρῶτος (Ibidem, VI, 7, 35. 34-35).

⁴ τὰ δύο ἐν γίνεταί (Ibidem, VI, 7, 35. 35-36).

⁵ Ibidem, VI, 7, 35. 36-45.

⁶ οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῆ ἔχεινο, ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν (Ibidem, VI, 7, 35. 42-43).

⁷ Ibidem, VI, 7, 35. 43-44.

⁸ Ibidem, VI, 7, 35. 44-45.

⁹ Ibidem, VI, 9, 11. 43-45.

C) L'EXTASE

La plupart des érudits s'accordent pour reconnaître l'inadéquation du terme pour décrire l'expérience en question ¹. Tout d'abord, parce que l'extase indique une sorte de jaillissement extérieur au sujet qui l'éprouve, qui est contraire à l'état de profonde intériorité dont il s'agit ici ². Selon Trouillard, elle exprime « *trop exclusivement la transcendance du processus* », alors qu'elle est censée décrire l'acmé de l'immanence ³. Leroux est d'un avis contraire sur ce point, estimant que c'est précisément la transcendance de l'un qui explique l'emploi de l'extase, puisque l'un se situe à un niveau tel qu'il est impossible pour l'âme d'y accéder sans sortir, d'une manière ou d'une autre, des limites auxquelles elle est circonscrite en temps normal : « *Au-delà de l'être et de la pensée, l'Un possède une transcendance qui est inconciliable avec la conscience et la pensée* » ⁴. De manière très significative, Trouillard et Leroux s'accordent pour dire que l'extase marque la transcendance de la pensée, et que c'est par rapport à elle que l'âme se trouve ravie par le Bien qui surplombe à la fois l'être et la pensée : « *L'auteur des Ennéades oppose à la complexité nécessaire de la pensée une sorte de simplicité originelle et heureuse* » ⁵. Ce qui est évident, c'est que cette simplicité heureuse n'est pas de l'ordre de la pensée. Notre intention est de montrer d'abord en quoi consiste ce ravissement de l'âme à la lumière des textes de Plotin, ensuite de faire ressortir de sens de l'« extase » chez les autres auteurs néoplatoniciens, et enfin de donner notre propre interprétation du sens de l'extase. Mais il faut tout d'abord dissiper un malentendu à ce sujet : l'extase, telle qu'entendue par Plotin, est on ne peut plus loin de toute forme de débordement affectif ⁶, d'exaltation psychique ou de délire. Hegel déjà écartait cette interprétation :

« Sans doute Plotin dit-il que l'étant véritable (das wahrhaft Seiende) n'est su que par l'extase ; mais il ne faut pas se représenter ce ravissement (Verzückung) comme un état d'exaltation (als Zustand der Schwärmerei). Nous sommes loin du bouillonnement du sang et de la faculté imaginative. Il s'agit d'un comportement calme (es ist ruhiges Verhalten). C'est ce qu'il appelle au contraire une simplification de l'âme, par laquelle elle se trouve transportée dans un calme bienheureux (selige Ruhe), parce que son objet lui-même est simple et calme » ⁷.

¹ « *If we are to speak of 'ecstasy', a term of which Plotinus is not fond, it is an ecstasy of the whole intelligible cosmos by which we are carried out of ourselves who have become the cosmos. It is only when we forget ourselves and are no longer aware of our own existence that we forget the Intelligible* » (Armstrong, (3), p. 196).

² Copleston, I, p. 471 ; Windelband, (2), I, p. 250.

³ « *Il faudrait dire [plutôt] 'enstase', puisqu'il s'agit non d'une sortie de soi, mais d'un accès à notre plus profonde demeure* » (Trouillard, (12), p. 18-19). Cf. Plotin, *Ennéade VI*, 9, 11. 38-41. Il lui serait préférable, selon Trouillard, le terme, plus plotinien, de « simplification » (ἁπλωσις), plus adéquat pour rendre l'idée de retour à la simplicité originelle (Des Places, (1), p. 318, citant Trouillard, (4), p. 97-98). La seule objection que nous aurions à la proposition de Trouillard, c'est que la simplification n'exprime pas réellement l'état mystique, mais uniquement la condition de l'âme qui y aspire.

⁴ Aussi, « *la pensée de Plotin peut être interprétée comme le moment le plus fort dans l'Antiquité tardive pour restaurer cette transcendance platonicienne perdue* » (Leroux, p. 38).

⁵ « *Ce n'est pas une pensée, mais un toucher et pour ainsi dire un contact ineffable et inintelligible, antérieur à la pensée (προνοούσα), quand la pensée n'est pas encore née et qu'il y a un toucher sans pensée* » (Trouillard, (13), p. 107). Cf. Plotin, *Ennéade V*, 3, 10, 41-44.

⁶ La plénitude de l'âme et le ravissement ne sont pas des manifestations de l'excès, mais de perfection, d'achèvement.

⁷ Hegel, (1), p. 442 ; tr. fr., IV, p. 865-866.

Plotin n'utilise que trois fois le mot « extase » dans toute son œuvre ¹. Mais la seule fois où il est employé dans le contexte où nous l'attendrions (en VI, 9, 11. 23), c'est exactement l'endroit où il aurait fallu l'éviter, à moins de préciser le sens dans lequel il est employé et ce qu'il signifie. Par bonheur, les deux autres endroits où l'ἔκστασις fait son apparition éclairent parfaitement ce sens. Commençons par donner l'extrait sur lequel on a toujours concentré l'attention pour traiter de l'extase chez Plotin :

« *Mais la contemplation qu'il avait dans le sanctuaire, était-elle bien une contemplation ? Non sans doute, mais un mode de vision tout différent, [sortie de soi] (ἔκστασις), simplification, abandon de soi-même, le désir d'un contact, arrêt, intelligence d'un ajustement, s'il contemple ce qui est dans le sanctuaire. Dès qu'il veut regarder autrement, il n'y a plus rien* ». ²

Il faut remarquer d'abord que le passage n'est pas fait pour faciliter une interprétation immédiate. Nous apprenons d'une part qu'il ne s'agit plus d'une contemplation, mais d'un « *mode de vision tout différent* » (ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν) ³. Le problème, c'est que ce qui suit n'a rien à voir avec une vision. La « *simplification* » (ἁπλωσις) ⁴ peut faciliter la vision, comme nous l'avons vu dans notre troisième chapitre, et retrancher toutes choses peut conduire à la vision de l'un absolu. Mais décrit-elle le mode de vision dont il est question ? La simplification elle-même n'est pas la vision, seulement une condition pour que la vision puisse avoir lieu. Ce qui ajoute à la difficulté, ce n'est pourtant pas tant cette simplification que l'abandon de soi évoqué. Comment, en effet, comprendre « *le désir de contact* » (ἔφεσις πρὸς ἀφήν) et l'« *intelligence d'un ajustement* » (περι νόησις πρὸς ἐφαρμογήν) lorsqu'il y a « *abandon de soi-même* » (ἐπίδοσις αὐτοῦ) ⁵ ? S'il y a encore du désir, c'est que l'âme est encore présente et que c'est elle qui se simplifie et réalise l'ajustement. Le grand dilemme dans ce passage, pour arriver au sens de l'extase, ce n'est donc pas l'abandon, mais le pronom αὐτοῦ, puisque nous manquons ici de toute indication concernant le substantif auquel il renvoie : s'agit-il de l'être qui contemple, de son âme ou de l'intelligence ? On pourrait chercher des éclaircissements dans ce qui précède, mais cela ne semble à première vue qu'épaissir encore davantage le brouillard. Plotin affirme, en effet, que l'être qui devient un dans la contemplation arrive, au terme de son ascension, à l'absence de raison et de pensée, au point de ne plus être lui-même : « *plus de raison, plus de pensée même en lui ; et, puisqu'il faut le dire, lui-même il n'est plus : arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme* » ⁶. Voilà donc qui ce qui semblerait confirmer l'abandon de soi de tout-à-l'heure : non seulement il est « *arraché à lui-même* » (ἀρπασθεῖς) et « *ravi par l'enthousiasme* » (ἐνθουσιάζας), mais lui-même « *il n'est plus* » (οὐδ' ὅλως αὐτός). Si nous nous en tenions à ces quelques extraits, l'extase pourrait fort bien signifier une sorte d'égarément, fût-il couvert par la caution du ravissement et de l'enthousiasme. Or, nous n'avons donné là qu'une

¹ *Ennéades* V, 3, 7. 14 ; V, 3, 12. 33 ; VI, 9, 11. 23. Le TLG donne de manière erronée I, 1, 5. 23 (au lieu de V, 3, 12. 33), alors que le texte contient, non pas ἔκστασις, mais ἔκτασις (sans le « σ »), que Bréhier traduit par « *tendance* ».

² Ibidem, VI, 9, 11. 22-26.

³ Ibidem, VI, 9, 11. 22-23.

⁴ Ibidem, VI, 9, 11. 23.

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 23-25.

⁶ *Ennéade* VI, 9, 11. 11-13.

lecture partielle et partisane, pour mieux mettre en évidence ce qui peut induire en erreur les lecteurs non-avertis devant un texte comme celui-ci.

Ce qui fait la difficulté du texte réside dans la juxtaposition de termes qui ne semblent pas de premier abord aller de soi. Si Plotin s'en serait tenu à l'emploi des seuls termes que nous avons cités, les choses auraient été un peu plus claires, même si par ailleurs cette clarté circonscrite à ce passage aurait donné du fil à retordre aux lecteurs de l'ensemble de l'œuvre et aurait sûrement considérablement obscurci notre compréhension du néoplatonisme. Or, en juxtaposant des termes apparemment antithétiques dans la description de l'acmé mystique, Plotin nous semble avoir voulu donner une idée très originale de l'état mystique auquel il fait référence. Considérons maintenant le passage au complet :

*« L'être qui contemplait était alors lui-même un ; il n'avait en lui aucune différence avec lui-même ni sous aucun autre rapport ; aucune émotion en lui ; dans son ascension, il n'avait plus ni colère ni désir ; plus de raison, plus de pensée même en lui ; et, puisqu'il faut le dire, lui-même il n'est plus : arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme, il se trouve dans un état calme et paisible ; ne se détournant pas de l'être de l'Un, il ne tourne plus autour de lui-même ; (...) car il regarde au-dessus de la Beauté elle-même : il a dépassé le chœur même des vertus, comme l'homme entré à l'intérieur d'un sanctuaire a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle ; c'est elles qu'il reverra les premières quand il sortira du sanctuaire, après l'avoir contemplé intérieurement et après s'être uni non plus à une statue ni à une image de dieu, mais [au dieu] lui-même ».*¹

Si le sens de l'extase était celui d'égarement, on comprendrait mal qu'on puisse se trouver à la fois « arraché à soi-même » et dans « un état calme et paisible » (ἡσυχῆ ἐν ἐρήμῳ)². Qui plus est, alors qu'il n'y a plus ni pensée, ni raison³, et que l'être même n'est plus⁴, comment un tel être, qui à vrai dire n'est plus, qui n'a plus ni pensée ni raison, peut-il tout de même être un (ἔν)⁵ et n'avoir en lui « aucune différence avec lui-même ni sous aucun autre rapport »⁶, aucune émotion, ni colère ni désir⁷ ? L'état calme et paisible est aussi strictement contradictoire avec l'arrachement à soi, l'abandon de soi et l'égarement, que l'est le non-être avec la totale conformité de soi à soi-même (l'absence de différence avec soi-même), la sérénité et l'ataraxie. Comment, autrement dit, concevoir de compatibilité entre l'égarement et la tranquillité, la « sortie de soi » et le calme absolu ?

¹ *Ennéade* VI, 9, 11. 8-21. Suit le passage cité à la page précédente, avec l'emploi de l'« extase » (Ibidem, VI, 9, 11. 22-26). Ensuite, Plotin invoque la tradition, comme cela arrive souvent dans la philosophie grecque depuis Platon, pour donner plus d'autorité à ce qu'il vient d'exposer : « Ce sont là des images et les manières dont les plus savants d'entre les prophètes ont expliqué en énigmes ce qu'est la vision du dieu. Mais un prêtre savant comprend l'énigme et, venu là-bas, (...) il saura de science certaine qu'on ne voit le principe que par le principe, et que le semblable ne s'unit qu'au semblable, et il ne négligera aucun des éléments divins que l'âme est capable de contenir ; et avant la contemplation, il demande le reste à la contemplation » (Ibidem, VI, 9, 11. 28-34).

² Ibidem, VI, 9, 11. 12-13.

³ ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις (Ibidem, VI, 9, 11. 11).

⁴ οὐδ' ἄλλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν (Ibidem, VI, 9, 11.11-12).

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 8.

⁶ Ibidem, VI, 9, 11. 8-9.

⁷ Ibidem, VI, 9, 11. 9-11.

De toute évidence, il faut chercher un autre sens à l'emploi de l'« extase » par Plotin. Ce sens est d'abord donné par le même passage cité précédemment. Nous apprenons ainsi que, dans l'état décrit, l'être qui contemple cesse de tourner autour de lui-même pour ne plus se détourner de l'un¹. Comme l'homme qui est entré à l'intérieur d'un sanctuaire laisse derrière lui les statues extérieures pour contempler intérieurement (ἐνδον θέαμα) et s'unir non plus à une image divine, mais au dieu même (οὐδ' εἰκόνα, ἀλλ' αὐτό)², ainsi le contemplatif laisse-t-il derrière lui même le chœur des vertus³, pour regarder « au-dessus de la Beauté elle-même »⁴. Nous avons là une indication claire à propos de l'objet de la vision et de ce qui est laissé derrière. Or, si les vertus elles-mêmes semblent n'avoir pas plus d'intérêt que les statues qu'on laisse à l'extérieur d'un sanctuaire, c'est parce qu'on a accédé au modèle vivant des vertus, à ce qui donne leur sens et fait leur valeur, le principe qui brille au-dessus de la Beauté elle-même. Mais le passage en question parle d'un mouvement diamétralement opposé à la « sortie de soi » : entrant dans le sanctuaire, on ne s'arrache pas à soi, mais on se concentre en soi-même, on ne s'abandonne pas, mais on se recueille. Comment concilier, dès lors, la suggestion de la sortie de soi, de l'arrachement à soi et de l'abandon de soi avec l'entrée dans le sanctuaire qui est le lieu où nous apparaît la « vision du dieu » ? Rappelons ici qu'il n'y a pas d'autre temple de dieu sur terre, pas de meilleur à tout le moins, selon les néoplatoniciens, que l'âme, ou, mieux, l'intelligence⁵. Tout notre quatrième chapitre montre clairement l'idée prédominante de la conversion et de la concentration de l'âme en elle-même. Il serait pour le moins étrange qu'au bout de l'introspection le résultat de l'union mystique fût une sortie de l'âme d'elle-même. La suite du texte de VI, 9, 11 confirme justement ce mouvement de recueillement de l'âme, à l'opposé d'une sortie de soi :

*« Le reste est pour celui qui est monté au-dessus de toutes choses ; car c'est ce qui est avant toutes choses. Car l'âme, par nature, refuse d'aller jusqu'au néant absolu ; quand elle descend, elle va jusqu'au mal, qui est un non-être, mais non l'absolu non-être ; dans la direction inverse, elle ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle est alors en nulle autre chose qu'en elle-même ; mais, dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là-même en lui ».*⁶

¹ Ennéade VI, 9, 11. 13-15.

² Ibidem, VI, 9, 11. 17-21.

³ Ibidem, VI, 9, 11. 17.

⁴ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέον (Ibidem, VI, 9, 11. 16). Cf. Platon, *République*, VI, 509 a 6-8, *Banquet*, 210 e 2-6. « Ceux d'entre nous qui sont aimés (συνεραστής), voient en dernier lieu, au-dessus de tout (ἐπὶ πάντων), la beauté totale (ὄλον τὸ κάλλος) et qui participent à la beauté de là-bas (κάλλους μετασχῶν τοῦ ἐκεῖ) » (Ennéade V, 8, 10. 24-26).

⁵ C'est ce que Porphyre désigne par le « temple de Dieu », notre intelligence (νοῦς, apparenté à « temple » ou « sanctuaire », νεῶς) : « c'est lui qu'il faut préparer et orner pour le rendre apte à recevoir Dieu » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 19, p. 117. 14-16). Cf. ibidem, 20, p. 117. 20 - 118. 4 ; Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 20-22.

⁶ Ennéade VI, 9, 11. 34-41. Si l'emploi de l'« extase » est justifié, c'est donc aussi parce qu'elle indique le passage de l'être à l'un, de l'intelligence au Bien, de l'essence à ce qui est « au delà de l'essence » (cf. Platon, *République*, VI, 509 b 9) : « Car lui est une réalité qui n'est pas une essence, mais qui est « au delà de l'essence » (ἐπέκεινα οὐσίας), pour l'âme avec qui il s'unif. Si l'on se voit soi-même devenir lui, on se tient pour une image de lui ; partant de lui, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage. Si l'homme déchoit de la contemplation, il peut raviver la vertu qui est en lui ; il comprend alors sa belle ordonnance intérieure et retrouve sa légèreté d'âme ; par l'intermédiaire de la vertu, il arrive à l'intelligence, et, par l'intermédiaire de la sagesse, jusqu'à lui » (Ennéade VI, 9, 11. 41-48).

Si nous interprétons le non-être évoqué en VI, 9, 11. 11-12 à la lettre, il serait strictement contradictoire avec le passage que nous venons de citer où Plotin non seulement affirme que l'âme ne va jamais jusqu'à l'absolu non-être¹, mais que c'est en allant dans la direction inverse du non-être qu'elle atteint son but. De plus, contre l'idée d'une sortie de soi (ἐκστασις) qui marquerait l'acmé de l'union mystique, on apprend que l'âme ne va pas à un être différent d'elle mais qu'elle rentre en elle-même² et qu'elle est alors en nulle autre chose qu'en elle-même³. Notre citation se clôt toutefois par une phrase énigmatique où Plotin ne fait pourtant que nous offrir la clé de l'énigme du sens de l'extase. Il écrit, en parlant de l'âme, que « *dès qu'elle est en elle seule et non plus dans l'être, elle est par là-même en lui* »⁴. Nous avons suffisamment montré dans notre deuxième chapitre pourquoi l'un est au-dessus de l'être : en substance, c'est parce que l'un est supérieur à l'être et engendre l'être. Si l'un relevait de l'être, il ne pourrait pas l'engendrer. L'un est donc à la fois un sommet et une origine, le sommet de l'Intelligence et l'origine de l'être. Or, ici, c'est en rentrant en elle-même que l'âme arrive à l'un. Si elle n'est plus « *dans l'être* » (οὐκ ἐν τῷ ὄντι), c'est pour autant qu'elle est désormais « *en lui* » (ἐν ἐκείνῳ), c'est-à-dire dans l'un, ce qu'elle ne peut faire qu'en rentrant « *en elle seule* » (ἐν αὐτῇ μόνῃ)⁵. Nous avons ainsi éclairci le sens du « *non-être* » dans le passage plotinien cité précédemment⁶ et nous pouvons maintenant comprendre le calme et la tranquillité qui caractérisent l'âme dans l'extase : l'âme a trouvé le Bien en elle-même est n'a plus à le chercher ailleurs. Il est aussi confirmé l'un des sens de l'enthousiasme, tel que nous l'avons vu employé par Jamblique, puisque l'âme trouve ainsi le divin en elle, ce qui explique à la lettre son *enthousiasme*. Ce qui reste en suspens, ce sont les autres termes associés à l'enthousiasme dans le passage plotinien : l'abandon de soi, l'arrachement à soi et le ravissement⁷. Qu'est-ce donc qui est abandonné, par rapport à quoi il y a arrachement et à partir de quoi y a-t-il ravissement ? Pour répondre à toutes ces questions, il suffit de cerner le sujet impliqué par toutes ces actions. Nous avons déjà anticipé quelque peu, en plaçant l'âme à la place de ce sujet. C'est en effet la seule option qui nous soit donnée si l'on veut sauvegarder la cohérence de la pensée plotinienne. Il y a, à notre sens, un passage qui explicite ce mouvement de l'extase par lequel l'âme se sent délivrée des liens du corps :

*« Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure ; mon activité est le plus haut degré de la vie ; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles ».*⁸

¹ οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν (Ibidem, VI, 9, 11. 37-38).

² τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν (Ibidem, VI, 9, 11. 38-39).

³ καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ (Ibidem, VI, 9, 11. 39-40).

⁴ τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ (Ibidem, VI, 9, 11. 40-41).

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, VI, 9, 11. 11-12.

⁷ Ibidem, VI, 9, 11. 11-13 & 23-25.

⁸ Ibidem, IV, 8, 1. 1-7. « *Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme a jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps* » (Ibidem, IV, 8, 1. 7-11). Cf. Platon, *Banquet*, 210 e 2-6.

S'il y a un passage qui explicite le mieux le sens de l'extase dans toute l'œuvre de Plotin, c'est bien celui-ci. L'éveil à soi-même est simultanément à l'impression d'un affranchissement de l'âme par rapport au corps (ἐκ τοῦ σώματος) ¹, ce qui est l'une des principales visées du néoplatonisme. Si sortie il y a, elle s'effectue donc relativement au corps, puisque la vision de la beauté et l'union à l'être divin ont lieu « *dans l'intimité de moi-même* », intimité qui ne peut être nulle autre que celle de l'âme. Et si le plus haut degré de la vie est atteint par là, ce n'est pas par une cessation de la vie, mais par son achèvement dans l'état mystique.

Les deux autres occurrences de l'« extase » dans les *Ennéades* précisent ce sens qui va à l'encontre de l'idée d'une aliénation à soi et d'un égarement de l'esprit ou de l'âme dans l'union mystique. Elles se trouvent toutes deux en V, 3, où Plotin traite de l'émergence de l'Intelligence à partir de l'un, pour exclure l'idée d'un effort par lequel l'Intelligence sortirait de l'un :

« L'Un n'a pas commencé par s'efforcer de faire naître l'Intelligence, pour qu'elle naisse ensuite, comme si l'effort était un intermédiaire nécessaire entre lui et l'Intelligence qui naît. Il n'y a point en lui d'effort, ce qui en ferait un être imparfait. Son effort serait d'ailleurs sans objet ; car il n'y a de choses qu'il ne possède, et il n'a donc aucun objet vers quoi faire tendre son effort (ἡ ἔκστασις) ». ²

Il serait étonnant que ce sens d'effort corresponde à la description de l'état mystique évoquée en VI, 9, 11. 23. Si le modèle « *produit son objet dans le silence* » (ἀφωφητι), « *sans fatigue* » (ἄπονος) et sans rencontrer d'obstacle ³, l'âme ne saurait retrouver ce modèle en étant investie d'un mouvement contraire. Le calme et la sérénité qui s'emparent de l'âme ⁴ prouvent justement qu'elle a retrouvé dans le recueillement la nature de l'un. Pas plus que l'un n'a d'objet vers quoi faire tendre son effort (ἔκστασις) ⁵, pas plus l'âme qui s'élève au-dessus du corps en retrouvant l'un en elle-même n'a à sortir d'elle-même pour tendre son effort vers quoi que ce soit, puisqu'elle est en lui ⁶, qu'elle a trouvé ce qu'elle cherchait et qu'elle peut donc se reposer auprès de lui ⁷. La troisième occurrence de l'« extase » apporte enfin la dernière clarification. Plotin traite toujours de l'intelligence et cherche les attributs que l'on pourrait lui accorder :

« Que pourrions-nous lui donner encore ? Le repos, certainement. Mais le repos de l'intelligence n'est point une sortie d'elle-même (οὐ νοῦ ἔστιν ἔκστασις) ; c'est un acte vide de tout élément étranger. Tout être qui est en repos pour tout le reste, ne garde que son acte propre, surtout si c'est un être en acte et non pas en puissance. L'être de l'intelligence est son acte, et il n'y a rien à quoi tende cet acte ; l'intelligence reste en elle-même. En se pensant, elle exerce son activité en elle-même et sur elle-même. Et, si quelque chose vient d'elle, c'est encore parce qu'elle agit en elle-même et sur elle-même ». ⁸

¹ *Ennéade* IV, 8, 1. 1. Cf. *ibidem*, VI, 7, 34. 16.

² *Ibidem*, V, 3, 12. 28-33.

³ *Ibidem*, V, 8, 7. 24-26. Cf. *ibidem*, IV, 8, 8. 14-16.

⁴ *Ibidem*, VI, 9, 11. 9-11 & 12-13.

⁵ *Ibidem*, V, 3, 12. 32-33.

⁶ *Ibidem*, VI, 9, 11. 40-41.

⁷ *Ibidem*, VI, 7, 26. 12-14.

⁸ *Ibidem*, V, 3, 7. 12-21.

Les deux passages, IV, 8, 1. 1-7 et V, 3, 7. 12-21, sont analogues. Dans le premier, c'était l'âme qui demeurait dans l'intimité de soi-même et devenait étrangère à tout autre chose ¹. Dans le second, c'est l'intelligence qui reste en elle-même ² et vide de tout élément étranger ³. De même, le repos de l'intelligence n'est pas plus une sortie d'elle-même ⁴ que ne l'est le calme de l'âme atteint dans l'extase ⁵. Comme Damascius l'indique clairement, l'extase entendue au sens d'une « sortie de soi » serait plutôt un abaissement, alors que l'extase devrait définir le sommet de l'ascension de l'âme vers le Bien : « la procession est une sortie hors du producteur (ἔκστασις) ; or toute sortie abaisse l'engendré vers ce qui est de forme dissemblable » ⁶. Ce n'est certainement pas ce que Plotin avait à l'esprit lorsqu'il utilisa l'extase pour décrire l'état de ravissement de l'âme. Cela aurait signifié une descente de l'âme vers l'inférieur, et non une montée vers le supérieur, comme Jamblique l'explique :

« Il faut connaître ce qu'est l'enthousiasme et comment il se produit. Eh bien ! on le représente faussement comme un mouvement de la pensée sous l'inspiration démonique. En fait, ce n'est pas la pensée humaine qui se meut, si l'on est réellement possédé, et l'inspiration ne vient pas des démons, mais des dieux. Ce n'est pas non plus une extase pure et simple ⁷ ; c'est une montée et un transfert vers le genre supérieur, alors que la frénésie et l'extase manifestent aussi le renversement vers l'inférieur ». ⁸

Il est dès lors aisé de comprendre pourquoi nous avons commencé en disant que la seule fois où l'« extase » est employée par Plotin dans un contexte mystique est exactement l'endroit où il aurait fallu l'éviter, à moins de préciser le sens dans lequel il est employé et ce qu'il signifie. De toute évidence, ce n'est pas la frénésie extatique que Plotin avait en vue en utilisant l'« extase » en VI, 9, 11. 23. Jamblique relève ce déplorable malentendu dans l'acception de l'enthousiasme :

« En quoi l'enthousiasme ressemble-t-il à la mélancolie, à l'ivresse, et aux divers troubles du corps ? (...) Une telle déviation n'est-elle pas une perversion complète, alors que la possession divine est perfection et salut de l'âme ? La mauvaise extase ne se produit-elle pas à la faveur de la maladie, la meilleure par une plénitude de puissance ? D'un mot, l'une, dans le calme quant à sa vie et à son intelligence propres, se livre à un autre pour qu'il use d'elle ; l'autre exerce ses énergies et les manifeste dans un tumulte détestable ». ⁹

¹ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω (Ennéade IV, 8, 1. 2).

² πρὸς αὐτῷ ἄρα (Ibidem, V, 3, 7. 19).

³ σχολὴν ἀγούσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια (Ibidem, V, 3, 7. 14-15.)

⁴ Ἄλλὰ νῦν ἡσυχία οὐ νοῦ ἐστὶν ἔκστασις (Ibidem, V, 3, 7. 13-14).

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 12-13 & 22-26.

⁶ Damascius, *De Principiis*, III, p. 48. 15-17 Westerink. Galpérine garde le mot grec tel quel, mais translitéré en français (*ek-stase*), en indiquant en note qu'*ekstasis* consiste dans « l'action de sortir de sa cause » (*Des Premiers principes*, Verdier, 1987, p. 533). Or, c'est justement en retrouvant sa cause que l'âme atteint l'extase chez Plotin. À moins d'accorder à l'extase un autre sens que la « sortie de soi », l'état mystique évoqué en VI, 9, 11. 22-26 devient donc incompréhensible.

⁷ Ἄλλ' οὐδ' ἔκστασις ἀπλῶς οὕτως ἐστὶν (Jamblique, *De Mysteriis*, III, 7, 114. 9-10, p. 106 Des Places).

⁸ Ibidem, III, 7, 114. 5-12, p. 106. « Ainsi, celui qui est sujet à l'extase frénétique dit bien quelque chose de ce qui arrive aux vrais enthousiastes, mais il n'enseigne pas le plus important » (Ibidem, 114. 12-15).

⁹ Ibidem, III, 25, 159. 9-20, p. 134 Des Places.

Pourtant, nous avons vu précédemment que l'ivresse n'est pas étrangère à l'extase plotinienne et qu'elle bénéficie même d'une singulière faveur de la part de Plotin, à condition qu'on puisse l'interpréter correctement ¹. Mais là encore, il n'y est nullement question de frénésie ou de tumulte, pas plus qu'en VI, 9, 11. 23 où c'est le calme et la sérénité qui caractérisent l'état de l'âme ravie dans l'extase. S'il y a une explication à l'emploi de l'« extase » pour décrire l'un des aspects du ravissement mystique ², elle se trouve, à notre avis, dans la sensation d'ébriété qui n'est guère très éloignée de l'émoi érotique des amoureux, ce dont « *l'intelligence qui aime* » (νοῦς ἐρωῶν) ³, dont nous avons traité antérieurement, peut rendre compte. Mais cette sensation n'est qu'accessoire, comme peut l'être l'émoi érotique relativement à l'amour ressenti ou vécu : condenser dans cet émoi l'essentiel de l'état mystique, c'est comme borner l'amour à l'ivresse d'un coup-de-foudre. Aussi envoûtant qu'il puisse être, ce n'est pas lui qui est recherché et encore moins susceptible de décrire le mieux ce qui a lieu lors de la vision mystique ou lorsqu'on tombe amoureux. Si cette « *stupeur joyeuse* » (ἐξεπλάγη), comme la qualifie Plotin ⁴, est commune à l'amour et à l'expérience mystique, c'est parce qu'elle est suscitée par la présence d'un être ardemment désiré, la personne aimée dans un cas, le Bien dans l'autre ⁵. Qui ne s'enivrerait pas dans de telles circonstances ? Lorsqu'on est en présence de l'objet le plus désirable que nous soyons en mesure de connaître, ce serait plutôt l'absence de « *stupeur* » et d'« *ivresse* » qui serait aberrante, et non leur manifestation dans l'âme. Un autre passage de Plotin relie donc l'idée de cette griserie de l'âme dans l'union mystique avec le moment de son ascension vers le Bien et son repos en lui :

« Elle est soulevée là-haut (ἤρθη ἐκεῖ), et elle y reste, contente d'être auprès de lui. L'âme qui le peut se tourne vers lui afin de le connaître et de le voir (ἔγνω καὶ εἶδεν) ; elle se réjouit de le contempler, et, pour autant qu'elle peut voir, elle est dans une stupeur joyeuse. Elle reçoit de sa vision comme un choc (εἶδε δὲ οἷον πληγεῖσα) ; elle a conscience d'avoir en elle quelque chose de lui ». ⁶

Voilà donc cerné le sens de l'extase chez Plotin. Elle désigne une élévation au-dessus de l'être et la sensation d'ébriété que la présence du Bien provoque dans l'âme. Mais le sens le plus obvie demeure celui révélé par l'éveil à soi-même, par lequel l'âme s'échappe du corps ⁷. Ce n'est pourtant

¹ « Hors d'elle-même et enivrée de nectar, elle devient intelligence aimante en se simplifiant pour arriver à cet état de plénitude heureuse : et une telle ivresse vaut mieux pour elle que la sobriété » (Ennéade VI, 7, 35. 24-27).

² Outre l'affranchissement du corps (Ennéade IV, 8, 1. 1-7) et la montée vers le Bien situé au-dessus de toute beauté (Ibidem, V, 8, 10. 24-26). Cf. Platon, *Phédon*, 65 c 7 - 69 c 5 ; *République*, VI, 509 a 6-8 ; *Banquet*, 210 e 2-6.

³ Ennéade VI, 7, 35. 23-24.

⁴ Ibidem, VI, 7, 31. 6-7.

⁵ « Celui que l'âme poursuit, qui donne la lumière à l'intelligence, et dont la moindre trace nous émeut, ce n'est pas grande merveille (θαυμάζειν), s'il a un tel pouvoir pour attirer vers lui, et pour rappeler des routes où nous errons, afin de trouver en lui le repos. Puisque tout vient de lui, il est supérieur à tout, et tout lui est inférieur. Comment le meilleur des êtres (τὸ ἄριστον τῶν ὄντων) ne serait-il pas le Bien ! Et, puisque la nature du Bien doit se suffire à elle-même au plus haut point et n'avoir besoin de nulle autre chose que d'elle-même, quelle autre trouverait-on supérieure à celle-là ? » (Ibidem, VI, 7, 23. 1-9).

⁶ Ibidem, VI, 7, 31. 5-8.

⁷ Ibidem, IV, 8, 1. 1-2. « L'être humain, et, en particulier, le sage, n'est pas double ; la preuve, c'est que l'âme se sépare du corps (ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος) et méprise (καταφρόνησις) les prétendus biens corporels. Il est ridicule d'estimer le bonheur du sage à la mesure de celui d'un animal ; le bonheur consiste à bien vivre ; et puisque bien vivre c'est agir, il n'existe que dans l'âme, et non pas même dans l'âme tout entière » (Ibidem, I, 4, 14. 1-7). Cf. ibidem, VI, 7, 34. 16.

pas d'une aliénation qu'il s'agit, et encore moins d'un égarement, puisque ce que l'âme retrouve dans l'extase, ce n'est que le « bonheur d'autrefois »¹ et la contrée à laquelle elle appartient de plein droit : « les âmes qui, là-bas, voient toutes choses² ; du début à la fin, elles embrassent toutes choses ; c'est qu'elles sont là-bas, du moins par tout ce qui, en elles, est là-bas par sa nature (πεφύκη εἶναι ἐκεῖ) ; mais souvent aussi, c'est l'âme tout entière qui est là-bas »³. Si l'âme rejoint dans l'extase ce lieu d'où elle peut voir toutes choses, c'est parce qu'elle a trouvé en elle ce lieu. Pas plus que le Bien n'a à sortir de lui-même pour être ce qu'il est⁴, pas plus l'âme qui retrouve le Bien en elle n'a de raison de chercher à l'extérieur ce qu'elle tient en elle-même. Ce à quoi l'enthousiasme arrache donc⁵, ce sont plutôt les chaînes où l'âme se trouve prise de par son union avec le corps, tandis que l'abandon⁶ n'est qu'une autre expression pour qualifier sa propre délivrance⁷. Quant à la « sortie » (ἐκστασις)⁸, elle n'est que la sortie de la caverne, donc de l'obscurité, de l'oubli et de l'ignorance. L'extase n'est pas une aliénation de l'âme, mais l'aboutissement de son ascension, d'abord vers la lumière de la connaissance, et enfin vers l'éclat du Bien :

*« L'âme, [après sa chute], a été prise, elle est enchaînée, elle n'agit que par les sens, parce qu'elle est empêchée, au début, d'agir par l'intelligence ; elle est, dit-on, dans un tombeau et une caverne, mais en retournant vers la pensée, elle se délivre de ses liens, et elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres. Car elle contient toujours malgré tout une partie supérieure (ὑπερέχον τι). Les âmes ont nécessairement une double vie ; elles viennent en partie de la vie de là-bas (ἐκεῖ βίον), et en partie de la vie d'ici (ἐνταῦθα)⁹, davantage de l'une, lorsqu'elles peuvent être en relation plus intime avec l'intelligence, et davantage de l'autre, dans le cas où elles y sont contraintes par leur nature ou par des circonstances accidentelles ».*¹⁰

¹ Ibidem, VI, 7, 34. 28-32.

² αἱ ψυχαὶ αἱ πάντα ἐκεῖ ὁρῶσαι (Ibidem, V, 8, 10. 20).

³ πολλάκις δὲ αὐτῶν καὶ τὸ πᾶν ἐκεῖ (Ibidem, V, 8, 10. 20-23). « Car tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux » (Ibidem, V, 8, 10. 26-28).

⁴ « Il est absurde de demander par quoi le Bien, étant le bien, est un bien pour lui-même, comme s'il devait sortir (ἐξίστασθαι) de sa propre nature pour se trouver et ne pas se contenter du bien qu'il est en lui-même » (Ibidem, VI, 7, 27.19-22)

⁵ Ibidem, VI, 9, 11. 11-13. Cf. Platon, *Phédon*, 66 b 5-7 : « Aussi longtemps que nous aurons notre corps et que notre âme sera mêlée à cet élément mauvais, jamais nous ne pourrons posséder l'objet de notre désir d'une manière qui nous satisfasse – et cet objet, nous le déclarons, c'est la vérité ».

⁶ *Ennéade* VI, 9, 11. 23-25.

⁷ « La laideur, pour l'âme, c'est de n'être ni propre ni pure (μὴ καθαρῶ μὴδὲ εἰλωφινεῖ εἶναι), de même que pour l'or, c'est d'être plein de terre : si on enlève cette terre, l'or reste ; et il est beau quand on l'isole des autres matières et qu'il est seul avec lui-même (αὐτῷ συνὼν μόνῳ). De la même manière, l'âme, isolée des désirs qui lui viennent du corps, avec qui elle a une union trop étroite, affranchie des autres passions, purifiée de ce qu'elle contient quand elle est matérialisée, et restant toute seule, dépose toute la laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle (τῆς ἐτέρας φύσεως) » (Ibidem, I, 6, 5. 50-58). Cf. Platon, *République*, VII, 515 c 3 - d 8 ; X, 611 b 10 - c 5 ; *Phédon*, 64 c 6-7, 65 c 5 ; *Gorgias*, 492 e 10 - 493 a 3.

⁸ *Ennéade* VI, 9, 11. 11-12.

⁹ Pour rendre plus clair ce passage, il faut se rappeler de la théorie des deux âmes, telle qu'elle est longuement exposée dans la *IV^e Ennéade* : « la dualité de nos âmes nous échappe ; car elles arrivent à ne faire qu'un [à se confondre], et l'une sert de véhicule à l'autre. L'une de ces âmes voit tout ; sortie du corps, elle garde certains souvenirs, mais elle abandonne ceux qui se rapportent à l'autre âme ; comme, lorsque nous avons quitté des compagnons d'un rang inférieur pour d'autres plus distingués, nous ne gardons qu'un faible souvenir des premiers, et nous nous rappelons fort bien les seconds » (*Ennéade* IV, 3, 31. 15-20). Cf. ibidem, II, 9, 9. 6-11 ; Platon, *République*, VII, 516 c 3 - e 3.

¹⁰ Ibidem, IV, 8, 4. 25-35. Cf. ibidem, IV, 8, 5. 3 ; Porphyre, *Ad Marcellam*, 6, p. 108. 7-9 & 15-16 Des Places.

Or, c'est bien évidemment à Platon que le néoplatonisme a emprunté l'idée de la caverne et du corps comme tombeau de l'âme, dont il faut se libérer pour accéder à la lumière du savoir ¹. C'est dans la même perspective que doit être comprise l'exhortation plotinienne de la « fuite », reprise, elle aussi, à Platon ². S'il faut que l'âme s'enfuie au plus vite ³, c'est pour quitter la caverne de l'ignorance et le tombeau du corps qui sont à la source des plus grands maux pour les hommes ⁴. Cette fuite, c'est la condition du salut de l'âme qui reprend de la sorte « *le chemin du retour* » ⁵ :

« Il lui faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul ; il lui faut devenir lui tout seul, en retranchant toute addition ; alors nous nous efforçons de sortir d'ici » ⁶ ; nous nous irritons des liens qui nous attachent aux autres êtres ; nous nous replions sur nous-mêmes et nous n'avons aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu ». ⁷

Si nous avons rapproché la fuite de l'extase, c'est qu'il nous semble que l'une conduit à l'autre, comme la purification conduit à la pureté et l'élévation au sommet. L'extase marque donc non seulement la sortie réussie de la caverne de l'aveuglement et de l'ignorance, mais tout autant le passage d'un mode de vie obscurci par ce qui encombre l'existence vers un mode d'être éclairé par la nature du Bien. L'affranchissement du fardeau de la vie ordinaire conduit donc l'âme à la liberté, qui est la conscience acquise de la saisie du Bien :

¹ « [Platon] garde toujours le mépris du sensible et reproche à l'âme son union avec le corps ; il dit qu'elle est dans une prison, qu'elle est en lui comme en un tombeau et que, dans les Mystères, on prononce une grande parole, en disant que l'âme est en prison. La caverne, chez lui, comme l'antré chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne. Dans le Phèdre, la perte de ses ailes est la cause de son arrivée ici-bas (ἐνταῦθα) ; elle remonte ; puis l'achèvement de la période la ramène ici » (Ennéade IV, 8, 1. 29-38). Cf. Platon, *Phédon*, 65 c - 69 c ; *Phèdre*, 246 c, 247 d, 248 c, 249 a.

² Ibidem, I, 2, 1. 1-4. « Si, à tous, Socrate, tu pouvais persuader ce que tu dis là comme tu me le fais à moi, il y aurait plus grande paix et moindres maux parmi les hommes. — Mais il est impossible que le mal disparaisse, Théodore ; car il y aura toujours, nécessairement, un contraire du bien. Il est tout aussi impossible qu'il ait son siège parmi les dieux : c'est donc la nature mortelle et le lieu d'ici-bas que parcourt fatalement sa ronde. Cela montre quel effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite (ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα) » (Platon, *Théétète*, 176 a 2 - b 1). Pour le commentaire de Plotin à ce passage, cf. *Ennéade* I, 8, 6 (en substance, Plotin comprend que ce n'est pas la vie que Socrate nous exhorte de quitter, mais la méchanceté, le mal (I, 8, 6. 9-12). Et c'est, en effet, ce que Platon dit (*Théétète*, 176 b 2 - c 5). Contre ce que l'exhortation socratique pourrait paraître avoir d'excessif, cf. la réplique de Plotin, en *Ennéade* II, 9, 4. 22-26.

³ « Si elle fuit au plus vite (χᾶν μὲν θᾶττον φύγη), elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal » (*Ennéade* IV, 8, 5. 27-29). Cf. Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 46. 8-10.

⁴ Porphyre, *Ad Marcellam*, 9, p. 111. 2-4. « La vie, contre notre (vraie) nature, nous porte à l'oubli et contribue à nous endormir, si nous sommeillons sous la baguette des songes qui nous hypnotisent » (Ibidem, 6, p. 108. 20-21). Cf. Plotin, *Ennéade* IV, 4, 43 & 44 ; Jamblique, *Protreptique*, 3, p. 45. 22-25.

⁵ Porphyre, *Ad Marcellam*, 4, p. 106. 25-26.

⁶ ὥστε ἐξελεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν (*Ennéade* VI, 9, 9. 53-54).

⁷ Ibidem, VI, 9, 9. 51-56. « Mais il faut que l'âme supérieure oublie volontiers ce qui lui vient de l'âme inférieure ; car, si elle est honnête, elle peut contenir de force l'âme de nature inférieure. Plus elle s'efforce vers l'intelligible, plus elle oublie les choses d'ici-bas, à moins que toute sa vie, même sur terre, ne soit remplie des seuls souvenirs des choses les meilleures ; car il est beau, ici-bas, de se soustraire aux soucis des hommes et par conséquent il est nécessaire de se soustraire aux souvenirs de ces soucis ; aussi, en ce sens, l'on peut dire avec raison que l'âme bonne est oublieuse. Elle s'enfuit (φεύγει) hors de ces choses multiples ; réduisant le multiple à l'un, elle quitte l'indéterminé. Elle ne prend pas avec elle la masse de souvenirs terrestres ; mais elle est légère et toute seule. Même dans la vie actuelle, lorsqu'elle veut penser et être dans l'intelligible, elle laisse pour cela toutes les autres choses. Bien peu de souvenirs d'ici l'accompagnent dans le monde intelligible ; un peu plus pourtant, quand elle est seulement au ciel. L'Hercule de l'Hadès peut encore parler de sa bravoure ; mais il l'estime une bien petite chose, lorsqu'il est passé en une région plus sacrée et qu'il est arrivé au monde intelligible ; [il devra] alors [être] doué d'une force plus qu'herculéenne pour ces luttes qui sont les luttes des sages » (Ibidem, IV, 3, 32.10-28).

« Alors [l'âme] (...) le cherche, va au-devant de lui quand il se présente, et voit non plus elle, mais lui (ἀντ' αὐτῆς βλέπει). Qui est-elle donc pour voir ? C'est ce qu'elle n'a pas le loisir de considérer. Elle n'échangerait rien contre lui, lui promît-on le ciel tout entier, parce qu'elle sait bien qu'il n'y a rien de meilleur et de préférable à lui ; elle ne peut monter plus haut, et les autres choses, si hautes qu'elles soient, la forceraient à descendre »¹.

Ce n'est donc pas fortuit si l'extase se trouve associée chez Plotin à l'arrachement à soi et à l'abandon², surtout si on lit le passage où il fait état de l'expérience mystique à la lumière du texte le plus percutant de toute l'œuvre de Platon, auquel celui-ci doit à juste titre sa grande renommée. Le fait que l'allégorie de la caverne puisse éclairer bon nombre de pages mystiques de Plotin est déjà emblématique par lui-même, non pas d'une déviation platonicienne vers une sphère non philosophique³, mais de la conscience aiguë de Platon quant aux limites du discours argumenté lorsqu'on en vient à la vision directe d'une réalité qui ne peut être reconnue comme vraie que par ceux qui l'ont eue. La difficulté du texte de Plotin consiste toutefois dans la condensation en quelques lignes de ce qui est en fait le résultat d'une longue et assidue conquête intellectuelle. Associer le calme et la sérénité les plus complètes à l'arrachement à soi, à l'abandon de soi et à l'extase, ce n'est rien moins que réunir dans un seul et même texte à la fois le fruit, les semences et les vendanges. Qu'au moment de la vision, tout le parcours puisse se réduire à un éclair où tout le chemin soit vu d'un seul coup, c'est évidemment tout naturel. Mais pour les lecteurs moins familiers avec l'expérience décrite, un tel éclair a lui-même de quoi éblouir et déconcerter. En revanche, si on éclaire cette expérience à la lumière du début du VII^e livre de la *République*, elle devient aussi évidente que peut l'être la guérison des malades ou la délivrance de l'ignorance telles qu'elles sont exposées par Platon dans son fameux texte :

« Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser subitement, à tourner la tête, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. (...) Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ? (...) Et si on l'arrache de sa caverne par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière, pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ? »⁴

¹ *Ennéade* VI, 7, 34. 19-25. Cf. Platon, *République*, VII, 516 c 7 - e 3.

² *Ennéade* VI, 9, 11. 11-13 & 22-23.

³ Encore faudrait-il se demander, avant d'opérer ce genre d'exclusion, ce que l'allégorie aurait de *non*-philosophique, et donc risquer préalablement une définition de la philosophie pour le moins suspecte, surtout si elle conduirait à exclure de sa sphère bon nombre des pages les plus éblouissantes de l'œuvre de Platon.

⁴ Platon, *République*, VII, 515 c 3 - 516 a 3.

Ce n'est, certes, là que la première étape de la délivrance de l'ignorance telle qu'exposée par Platon dans l'allégorie de la caverne ¹. Les deux autres sont l'accès à la lumière de la vérité et le retour parmi les ombres de la caverne, avec la souffrance inverse analogue à la montée vers le savoir véritable : le pénible sentiment de la descente vers l'ignorance ². Si l'on compare alors la vision de la vérité aux raisons débitées par les prisonniers sur les ombres de la caverne, on ne peut s'empêcher de mettre en doute la valeur de telles raisons. C'est là peut-être la dernière clé de l'antagonisme entre la raison et la mystique. Tant que la raison humaine n'est pas éclairée par la lumière de la vérité, elle ne reste qu'un jeu d'ombres, de simulacres et d'illusions. Tant que l'âme n'a pas accédé à la vision du Bien, la vie humaine a de quoi ressembler au séjour dans cette caverne, loin de la lumière du soleil de la connaissance authentique. Le grand paradoxe du platonisme réside toutefois dans le fait qu'on ne peut sortir de la caverne tant qu'on n'aura pas aperçu ou même obscurément deviné la lumière du soleil au-dehors, et que c'est justement cette lumière qu'on aperçoit, entre toutes, en dernier lieu ³, alors que c'est par elle que nous devrions commencer si tant est qu'on veuille donner à nos vies tant soit peu de sens et de signification. À moins que le chemin vers le Bien ne soit lui-même la clarté qui le révèle et sans lequel il resterait opaque à notre vue. Mais ne serait-ce pas là chercher ce que nous aurions déjà trouvé sans le voir et ce que nous possédons sans le savoir ⁴ ? Le problème de la conscience du Bien est aussi difficile que peut l'être l'énoncé de la vision du Bien pour ceux qui ne l'ont jamais eue. Mais dans les deux cas, ce qui nous fait défaut, c'est la disposition d'accueil susceptible d'éclairer l'obscurité qui est en nous et le calme requis pour que la vision du Bien se produise dans l'âme :

« Si cette partie de nous-même dans laquelle apparaissent les reflets de la raison et de l'intelligence n'est point agitée, ces reflets y sont visibles ; alors non seulement l'intelligence et la raison connaissent, mais en outre l'on a comme une connaissance sensible de cette action. Mais si ce miroir est en pièces à cause d'un trouble survenu dans l'harmonie du corps, la raison et l'intelligence agissent sans s'y refléter ». ⁵

¹ « Platon ne veut pas nous appliquer à un autre univers qu'à celui de tous les jours, mais il pense que c'est impossible sans un long et coûteux détour. Il faut que ce monde nous devienne pour ainsi dire étranger, et que nous le retrouvions dans une autre perspective, si nous voulons le comprendre autant qu'il peut l'être » (Trouillard, (3), p. 35-36).

² « Penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants ? Ou bien, comme le héros d'Homère, ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et de vivre comme il vivait ? — Je suis de ton avis, dit-il ; il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon-là. — Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil ? » (Platon, République, VII, 516 c 7 - e 6).

³ « Dans le monde intelligible l'idée du bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) est perçue la dernière et avec peine » (Ibidem, 517 b 7 - c 1). Cf. ibidem, 517 e 3 - d 7.

⁴ « Comme la lumière qui s'est mélangée à la substance des corps, a besoin d'une autre lumière pour se rendre visible, ainsi il faut aux êtres intelligibles, si lumineux qu'ils soient, une lumière supérieure à la leur (κρείττονος), pour devenir visibles (ὀφθαλμοῖς) à eux-mêmes et aux autres » (Ennéade VI, 7, 21. 13-17).

⁵ Ibidem, I, 4, 10. 13-18. « On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention ; (...). C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne ; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force et de vie ; oui, dans l'état d'inconscience, les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense ; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble en elle-même et au même point » (Ibidem, I, 4, 10. 21-24 & 28-33).

Si le trouble de l'âme empêche la connaissance, le reflet de la raison et de l'intelligence n'en demeure pas moins toujours un reflet ¹, tant que l'âme n'arrive pas à se considérer elle-même comme une raison : « *pourtant elle est elle-même une raison et en quelque sorte une intelligence* ² ; *mais elle est une intelligence qui voit un objet autre qu'elle* (ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο) » ³. L'explication de cette altérité persistante dans laquelle l'âme se maintient réside dans son infériorité par rapport à son principe qui la prive de la plénitude dont celui-ci dispose ⁴. Pour parvenir à cette plénitude, elle n'a pourtant pas à chercher très loin, mais seulement à trouver ce qu'elle possède sans le savoir. Dans ce cas, le langage (la raison au sens 2°) n'est qu'un pâle succédané à l'expression d'une vision silencieuse : « *[L'âme] aussi, elle voit sans paroles ce qu'elle formule avec des mots (car elle ne formule pas par des mots ce qu'elle n'a pas vu d'abord) ; mais, si elle emploie le langage, c'est par défaut ; c'est parce qu'elle doit employer la recherche pour apprendre ce qu'elle possède* » ⁵. Si la raison conduit à sortir de la caverne, la vision mystique révèle la possession d'un bien que l'âme ne peut voir tant qu'elle reste attachée à tout ce qui l'éloigne de la vision de ce bien. Si elle se détache de ce qui l'éloigne de cette vision et d'elle-même, elle devient intelligence et elle pense (νοεῖ) ⁶. Mais si l'âme aperçoit alors l'objet suprême, « *elle abandonne tout* » ⁷. Nous avons longuement discuté du sens de cet abandon dans notre troisième chapitre. Ce qu'on peut ajouter ici, c'est le sens extatique de cet abandon. Or, si l'âme « *est alors toute disposée à mépriser l'intelligence qui avait jadis tant d'attrait pour elle* » ⁸, c'est aussi parce qu'elle atteint un objet comparativement auquel l'intelligence elle-même ne brille que d'une faible lueur et que cet éblouissement dû à l'incomparable éclat du Bien n'est pas sans analogie avec l'état de ravissement de l'âme résumé dans l'extase. Mais ce dédain, qui n'est que relatif à l'émotion ressentie en la présence du meilleur être, n'est pas moins dû à la découverte de cela même que la pensée, c'est-à-dire, l'acte de l'intelligence, n'a de cesse de chercher. Comme l'âme s'élève plus haut que l'intelligence et comme elle ne peut poursuivre sa course au-dessus du Bien, puisqu'il n'y a rien au-dessus ⁹, elle s'arrête ¹⁰. Or, si l'on se place dans la perspective de l'intelligence, s'arrêter revient à ne plus penser. C'est cet arrêt que nous désignons par le sens extatique de l'abandon de tout le reste à l'exception du Bien. Si l'on ajoute le refus de l'âme d'exprimer par la parole sa vision ¹¹, on a tous les éléments susceptibles de décrire l'état extatique : l'ascension, l'élévation au-dessus de l'être, l'immobilité absolue, l'éblouissement de la lumière, la sensation de plénitude, la stupeur joyeuse, l'ivresse, toutes choses dues à la sensation de délivrance et d'éloignement d'un monde laissé derrière, qu'il s'agisse de la caverne ou du tombeau de l'âme, et à la rencontre avec le meilleur et le plus aimable des êtres.

¹ « *L'âme, une fois qu'elle s'est assimilée les notions et qu'elle est dans un état correspondant aux notions, les formule et les manie ; elle comprend alors ce qu'elle possédait dès l'abord ; en les maniant, elle devient différente de ce qu'elle était, et, par sa réflexion (διανοουμένη), elle voit ces notions comme des choses différentes d'elle-même* » (Ibidem, III, 8, 6. 21-25).

² καίτοι καὶ αὐτὴ λόγος ἦν καὶ οἶον νοῦς (Ibidem, III, 8, 6. 25).

³ Ibidem, III, 8, 6. 25-26.

⁴ Ibidem, III, 8, 6. 26.

⁵ Ibidem, III, 8, 6. 27-29. Cf. ibidem, III, 8, 4. 3-5 & 17-18 ; III, 8, 5. 26 ; III, 8, 6. 10-11 ; V, 8, 11. 5-6 ; V, 8, 7. 24.

⁶ Ibidem, VI, 7, 35. 4-6.

⁷ Ibidem, VI, 7, 35. 7. Cf. ibidem, V, 3, 17. 37-38.

⁸ Ibidem, VI, 7, 35. 1-2.

⁹ Ibidem, VI, 7, 22. 19-21.

¹⁰ « *La pensée, c'est un mouvement, et [l'âme] ne veut plus bouger* » (Ibidem, VI, 7, 35. 2-3).

¹¹ « *Elle ne parle même pas de celui qu'elle voit* » : καὶ γὰρ οὐδ' ἔχεινόν φησιν, ὃν ὁρᾷ (Ibidem, VI, 7, 35. 3-4).

Il y a donc un sens mystique au dédain de l'âme pour l'intelligence, comme il y a un sens moral au dédain de l'intelligence pour le corps. Mais il serait tout aussi erroné d'interpréter le premier comme un rejet de l'intelligence que le second comme un rejet du corps. Le sens moral du dédain de l'intelligence à l'égard du corps vise à l'affranchissement du fardeau que le corps représente et de l'obstacle qu'il incarne pour l'exercice de l'intelligence¹. Le sens mystique du dédain de l'âme pour l'intelligence vise à la conversion de celle-ci vers ce qui l'éclaire mais qu'elle n'est pas, le Bien même. Il n'en reste pas moins qu'autant le corps ne cesse d'être un support pour l'exercice de la pensée, autant l'intelligence demeure la seule voie conduisant l'âme à la vision du Bien. Le dédain, dans les deux cas, risque donc de n'être qu'une figure de style pour engager plus loin dans l'ascension de l'âme vers l'objet de sa quête. Le fait est que ni le corps, ni la raison n'ont leur fin en eux-mêmes, et qu'en l'absence d'un bien qui leur serait corrélatif ou auquel ils conduiraient, ils ne seraient que des instruments sans emploi. Celui qui agit se donne généralement des fins à ses actions². Mais le corps est loin de limiter le champ d'action de l'âme, puisque le bonheur de celle-ci ne se mesure jamais en termes purement corporels, si autre chose ne s'ajoute par surcroît. Plotin utilise en ce sens l'analogie du corps et de la lyre : un homme « *s'occupe de son corps et le supporte, aussi longtemps qu'il lui est possible, comme un musicien fait de sa lyre, tant qu'elle n'est pas hors d'usage ; alors le musicien en change* »³. Mais on peut aussi préférer s'abstenir d'en jouer ou cesser de s'en servir. C'est une abstention qui n'est pas nécessairement un rejet, mais peut-être le début d'un usage plus efficace pour une finalité plus précieuse dont l'absence de moyens, qu'il s'agisse de la lyre, du corps ou de la raison, n'est plus vraiment un obstacle⁴. Pas plus que la lyre n'est la finalité du musicien, pas plus le corps n'est la finalité de l'âme. Si la musique est autre chose que les moyens de l'obtenir, il faut que l'âme s'aperçoive aussi que toute l'agitation du corps ne tend qu'à un bonheur dont elle est la seule maîtresse et seule capable de l'acquérir. De même, si la raison conduit au bien, elle n'est qu'un moyen pour l'obtenir. Si elle n'est plus requise, ce n'est peut-être pas parce qu'elle est devenue inutile, mais parce qu'elle s'est correctement acquitté de sa tâche en donnant à l'âme sa raison d'être, la lumière de l'intelligence et la vision du Bien :

« Si l'âme est une raison, que peut-elle recevoir en elle, sinon une raison sans paroles, et d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison ?⁵ Alors l'âme cesse de s'agiter ; elle ne cherche plus rien (οὐδὲν ζητεῖ), elle est comblée (πληρωθεῖσα) ; alors, sa contemplation reste en elle-même, et elle est sûre de la posséder ; plus cette assurance est claire (ἐναργεστέρα), plus calme est la contemplation, et plus d'unité elle introduit dans l'âme ».⁶

¹ « Il y a deux raisons qui nous rendent insupportable l'union de l'âme et du corps ; c'est d'abord qu'elle est un obstacle à la pensée, et ensuite qu'elle remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes » (Ennéade IV, 8, 2. 43-46).

² « Certaines de ces actions tendent au bonheur ; mais d'autres servent non pas à sa fin ni à lui-même, mais au corps qui lui est lié » (Ibidem, I, 4, 16. 20-23).

³ Ibidem, I, 4, 16. 23-24.

⁴ « Il a maintenant une autre œuvre à accomplir, sans la lyre (ἄνευ λύρας ἔχων) ; il la laisse par terre et la regarde avec mépris (περιόψεται) ; et il chante sans s'aider d'un instrument (ἄδων ἄνευ ὀργάνων). Était-ce donc un cadeau inutile ? Non pas, au début ; car il s'en est aidé bien souvent » (Ibidem, I, 4, 16. 25-29).

⁵ ὁ γὰρ ἐν ψυχῇ λαμβάνει λόγῳ οὐσῆ, τί ἄν ἄλλο ἢ λόγος σιωπῶν εἴη ; Καὶ μᾶλλον, ὅσῳ μᾶλλον (Ibidem, III, 8, 6. 10-11). Cf. ibidem, III, 8, 4. 3-5 & 17-18 ; III, 8, 5. 26.

⁶ Ibidem, III, 8, 6. 10-15.

Si la vie des hommes bienheureux consiste à s'affranchir des choses d'ici-bas ¹, ce n'est donc peut-être pas parce que les choses d'ici-bas sont totalement dépourvues de valeur, mais parce qu'elles ne l'acquièrent qu'à la clarté du monde dont elles proviennent. Comme rien ici-bas ne se suffit à soi-même, pas même la vie souverainement sage ou l'intelligence ², il faut que le principe de l'être reste en-deça de l'être, ou, pour le dire en termes platoniciens, au delà de l'essence ³. Lorsqu'on en vient à remonter à la source de l'activité de toute vie, il faut donc songer à la source paisible et néanmoins inépuisable de tous les fleuves qui forment les trajectoires multiples des existences individuelles. Mais cette source est toujours davantage que la vie, comme l'un est au-dessus de l'être et le Bien au delà de l'intelligence :

« Il est au-dessus de la vie et cause de la vie ; l'activité de la vie qui est tout l'être, n'est pas première ; elle coule de lui, comme d'une source (ἐκ πηγῆς). Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera ». ⁴

Être capable de remonter le fleuve vers la source est une expérience que l'âme ne peut effectuer, comme nous l'avons vu au quatrième chapitre, que par opposition au mouvement par lequel la raison se déploie en faisceaux multiples pour éclairer le monde sensible. De même, l'extase fait-elle voir non plus le reflet de la beauté qui s'éparpille en autant de belles choses qu'il y a de supports pour recueillir ce reflet, mais la lumière elle-même dont la beauté est le reflet atténué ⁵. La raison elle-même ne vaut que par la lumière qu'elle est en mesure de répandre, comme les reflets ne valent que pour autant qu'ils reflètent la beauté. Si l'amour est donc justifié, c'est parce qu'il porte au delà des reflets de la beauté sensible et qu'il indique un bien qui rend même ces pâles reflets aimables, dans la mesure où ils contiennent quelque chose de la lumière intelligible.

¹ Ennéade VI, 9, 11. 48-50.

² « Qu'y a-t-il donc de supérieur (κρείττον) à la vie souverainement sage, exempte de fautes et d'erreurs, à l'Intelligence qui possède tout, à la vie universelle et à l'Intelligence universelle ? Si nous répondons : c'est le principe qui les a produites, on demandera comment il les a produites ; et s'il ne se manifeste pas comme un principe supérieur, notre raisonnement n'atteindra rien de nouveau, et il s'arrêtera à l'Intelligence. Or, il faut nous élever au delà (ἀλλὰ δεῖ ἀναβῆναι) parce que, entre beaucoup d'autres raisons, la propriété de se suffire à soi-même, n'appartenant à l'Intelligence que parce qu'elle est faite de toutes choses (ἐκ πάντων), lui est extérieure (ἔξω ἔστιν) : or chacune de ces choses a évidemment du défaut (ἐνδεές), et c'est parce que chacune participe à la même unité, qu'elle participe, elle aussi, à l'Un (μετέχει ἑνός), sans être l'Un en soi (οὐκ αὐτὸ ἓν) » (Ibidem, V, 3, 17. 1-9).

³ « Qu'est donc cet Un auquel elle participe et qui la fait être en même temps que toutes choses ? S'il produit l'être de chacune des choses et donne à leur multitude le pouvoir de se suffire à elles-mêmes en participant à lui, il est évidemment la cause productrice de l'essence et de l'essence qui se suffit à elle-même, sans être lui-même essence (αὐτὸ οὐκ ὄν οὐσία) ; mais il est au delà de l'essence et des êtres qui se suffisent à eux-mêmes » (Ibidem, V, 3, 17. 9-14).

⁴ Ibidem, III, 8, 10. 2-10. « Imaginez encore la vie d'un arbre immense ; la vie circule à travers l'arbre tout entier ; mais le principe de la vie reste immobile ; il ne se dissipe pas en tout l'arbre, mais il siège dans les racines ; ce principe fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples ; lui-même reste immobile ; et n'étant pas multiple, il est le principe de cette multiplicité » (Ibidem, III, 8, 10. 10-14).

⁵ « Lorsque l'on voit cette lumière (τὸ φῶς), on se porte vers les intelligibles, on s'attache à cette lumière qui se répand sur eux et l'on en jouit (εὐφρανεταί), comme, ici-bas, on s'éprend non pas des corps eux-mêmes, mais de la beauté qui se reflète en eux » (Ibidem, VI, 7, 22. 1-5).

« *Chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est ; mais il ne devient objet de désir que si le bien le fait chatoyer, en lui donnant des grâces, comme il donne l'amour à celui qui désire* »¹. En l'absence du bien, l'intelligence manque de cet attrait qui entraîne l'âme à se porter d'elle-même vers ce qui lui est apparenté et qui la conduit à se trouver elle-même en retrouvant le bien qu'elle porte en elle à son insu. « *Auparavant, l'âme n'est pas du tout entraînée vers l'intelligence, si belle qu'elle soit ; l'intelligence n'a qu'une beauté inerte, avant d'avoir reçu la lumière du bien* »². On peut alors mesurer la portée de l'extase, si celle-ci est la vision de cette lumière et si c'est grâce à elle que l'intelligence acquiert de l'attrait pour l'âme³. Si le chemin mystique conduit à cette lumière, la raison a tout à gagner de l'illumination de l'âme, puisqu'elle devient plus désirable qu'elle ne peut l'être sans l'éclat de cette lumière. Si l'âme s'élève plus haut que l'intelligence, pour voir le Bien lui-même, la valeur de l'intelligence n'est que d'autant plus accrue que l'âme peut la considérer à la lumière du Bien :

« *Mais dès que la chaleur de là-bas l'a gagnée, elle prend des forces, elle s'éveille, elle a réellement des ailes, et, bien que passionnée pour ce qu'elle voit à présent auprès d'elle, elle s'élève, légère, vers un objet plus haut (μείζον) grâce au souvenir qu'elle en a. Et, tant qu'il y a des objets plus hauts que son objet actuel, elle s'élève, soulevée spontanément par celui qui l'a douée d'amour. Elle s'élève plus haut que l'intelligence (νοῦν ὑπεράρει), et, si elle ne peut poursuivre sa course au-dessus du Bien, c'est qu'il n'y a rien au-dessus* »⁴.

Comme il n'y a rien au-dessus, c'est donc ce Bien qui donne de la valeur à ce qui en dérive. À mesure qu'on descend sur l'échelle ontologique, moins les choses présentent d'attrait, puisqu'elles s'éloignent toujours davantage de ce qui rend toutes choses aimables. Mais, inversement, toute chose inférieure reçoit sa valeur de ce qu'elle peut recevoir de ce qui lui est supérieur. Ainsi un corps est-il désirable (ἐφ'ετὸν) par l'âme qui l'anime, l'âme devient aimable par la vertu qui l'investit, la vertu acquiert de la valeur par la raison qui la guide, la raison par la forme intelligible qu'elle reçoit de l'Intelligence et l'Intelligence par le degré de lumière dont elle se laisse éclairer par le Bien⁵. Si la mystique conduit à cette vision, le corps s'anime par l'éveil de l'âme, l'âme s'allège et « *prend des ailes* », portée par l'envol de l'intelligence et l'intelligence est illuminée par le Bien. L'extase ne fait donc que rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, au corps une vie éclairée, à l'intelligence la lumière du Bien et à l'âme la liberté. La raison ne se suffit pas à elle-même, puisque le chemin qu'elle emprunte demeure obscur tant et aussi longtemps qu'il n'est pas éclairé par ce qui donne à toutes choses leur raison d'être. Ce n'est pas un paradoxe si la raison ne peut rendre compte d'elle-même, puisque cela ne relève plus de la raison, mais de la vision mystique du Bien :

¹ Ennéade VI, 7, 22. 5-8. « *L'âme reçoit en elle une influence de là haut ; elle s'agite ; elle est transportée par l'aiguillon du désir, et l'amour naît en elle* » (Ibidem, VI, 7, 22. 8-10). Cf. Platon, *Phèdre*, 251 c.

² Ennéade VI, 7, 22. 10-12. « *Si elle demeure à l'intelligence, elle contemple alors des objets beaux et vénérables, mais elle n'a pas encore du tout ce qu'elle cherche ; c'est comme lorsqu'on est en présence d'un visage, beau sans doute, mais incapable d'émouvoir, parce que sa beauté n'est pas empreinte de grâce. C'est pourquoi, même ici-bas, il faut dire que la beauté consiste moins dans la symétrie que dans l'éclat qui brille en cette symétrie, et c'est cet éclat qui est aimable (τὸ ἐράσιμον)* » (Ibidem, VI, 7, 22. 21-26).

³ « *L'âme, d'elle-même, s'affaisse indolente ; elle reste inerte, et, bien que l'intelligence lui soit présente, elle a la paresse de penser (νωθής)* » (Ibidem, VI, 7, 22. 12-14).

⁴ Ibidem, VI, 7, 22. 14-21.

⁵ Ibidem, VI, 7, 22. 32-34.

« *Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière, la vision qu'elle en a, non pas grâce à une autre lumière, mais grâce à cette lumière même qui lui donne la vision. Car c'est cette lumière par laquelle elle est éclairée, qu'il lui faut contempler ; le soleil non plus n'est pas vu par une autre lumière que la sienne* »¹.

∴

L'idée de l'enthousiasme telle qu'elle se dégage des dialogues platoniciens montre d'abord qu'il est simultanément à la perte de la raison, à tout le moins chez les poètes, les devins et les prophétesses. C'est grâce à une faveur divine que le délire mantique, divinatoire ou poétique permet à ceux qui sont pris d'enthousiasme d'accomplir leurs œuvres. Mais contrairement aux formes d'enthousiasme traditionnel, l'accès de l'âme du philosophe au lieu supracéleste se réalise précisément par la faculté qui est refusée aux autres enthousiastes, l'intelligence. Platon est donc forcé de parler d'une véritable science qui est le fruit d'un tel enthousiasme. L'épreuve qui conduit à départager les hommes en initiés et en profanes est celle de la capacité de ressouvenir de la vision des réalités véritables. Contrairement donc à l'exaltation des poètes et au délire des devins, l'enthousiasme du philosophe s'explique par une vision qui est le souvenir des réalités contemplées jadis. Cet enthousiasme relève d'une initiation, c'est-à-dire d'une connaissance grâce à laquelle le philosophe reconnaît la beauté en soi dans ce qui apparaît maintenant comme son reflet dans le monde sensible. Cela éclaire donc la place de l'enthousiasme dans le néoplatonisme, à ceci près que l'enthousiasme est suscité chez Plotin par la contemplation du divin qui est *intérieur* à celui qui contemple, et n'est plus inspiré par la réminiscence d'une vision *extérieure*. Le dieu ne prive donc plus l'inspiré de sa raison, comme il le faisait avec le poète, mais explique l'état du philosophe qui retrouve la vision du Beau en soi. L'enthousiasme résulte de la reconnaissance de cette beauté avec laquelle l'âme éprouve la plus grande affinité. C'était le point A) de ce chapitre.

Plotin associe l'enthousiasme à un état de calme et de tranquillité qui contraste avec les manifestations de l'inspiration poétique et du délire divinatoire. Cela permet donc de cerner le type de ravissement contemplatif propre à l'expérience plotinienne : il s'agit d'une forme élevée de sérénité à laquelle est associée l'idée d'une ascension de l'âme. L'immobilité confirme l'achèvement d'une quête ou d'une recherche, puisqu'il n'y a lieu de s'arrêter que lorsqu'on a trouvé ce qu'on cherchait et qu'on n'a plus à tourner autour de l'objet lorsqu'on tient cet objet. Mais il n'y a plus

¹ *Ennéade V, 3, 17. 33-37. « Maintenant, mon cher Glaucon, repris-je, il faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique. — Je partage ton opinion, dit-il, autant que je le puis. — Eh bien ! partage-la encore sur ce point, et ne t'étonne pas que ceux qui se sont élevés à ces hauteurs ne veuillent plus s'occuper des affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à demeurer là-haut » (Platon, République, VII, 517 a 9 - d 1).*

alors de raison, ni de pensée, seulement un « *mode de vision tout différent* »¹ qui est le seul par lequel le Bien se laisse voir. Or, comme on ne peut voir le principe que par le principe et comme il n'appartient au Bien qu'une simple intuition relative à lui-même, c'est aussi à cette intuition qu'il faut songer lorsqu'on pense à l'œil qui est le seul en mesure de voir la grande beauté et saisir le Bien en lui-même. Il s'agit d'un œil qui aime ce qu'il voit, au point de ne plus voir à force de regarder². S'il n'apparaît pas aux yeux du corps, c'est parce qu'il s'agit d'une vision supérieure à la raison qui remplit l'âme de sa présence. Mais, comme l'intelligence qui se voit sans raisonner sur elle-même³, ainsi l'âme atteint-elle le Bien par cette vision supérieure à la raison : « *L'acte et la faculté de voir ne sont plus la raison ; ils sont meilleurs que la raison, antérieurs et supérieurs à elle, tout aussi bien que leur objet même* »⁴. Là où l'enthousiasme pourrait toutefois faire penser à la possession mantique, c'est lorsque Plotin affirme de l'âme qui s'enflamme d'amour pour cet objet, qu'elle « *se dépouille de toutes ses formes, et même de la forme de l'intelligible qui était en elle* »⁵. On pourrait interpréter ce dépouillement de la forme intelligible comme un abandon de l'intelligence, donc de la raison. Ce qui lève l'ambiguïté, c'est le double pouvoir de l'intelligence, dont l'un réside dans la pensée et l'autre dans l'intuition. L'un est celui de l'intelligence qui contemple, l'autre est celui de l'intelligence qui aime⁶. Or, l'intuition va plus loin que la pensée, alors même qu'elle ne cesse d'être un pouvoir de l'intelligence. Si l'intelligence regarde au-dessus d'elle-même, vers la lumière qui l'éclaire, elle va alors au delà de la sagesse, à l'amour. C'est ce qui explique le ravissement de l'âme, puisqu'elle se trouve par là au-dessus de la vie, de l'intelligence et de l'être. Ce n'est pas qu'elle cesse de vivre, d'exister ou qu'elle perde la raison, mais c'est parce que l'objet auquel elle est unie est supérieur à la vie, à l'intelligence et à l'être, donc forcément meilleur qu'eux. L'enthousiasme ne peut donc pas être condamné sous prétexte d'irrationalité, puisqu'ils ne contrevient nullement à la rationalité. Il marque le sommet de l'ascension mystique. C'était le point **B**) de ce chapitre.

L'extase conduit l'âme à regarder « *au-dessus de la Beauté elle-même* »⁷. Mais, en dépit de la « *sortie de soi* » suggérée par le mot, l'extase est l'aboutissement d'un mouvement d'intériorisation. Un passage qui explicite singulièrement bien le sens de l'extase dans toute l'œuvre de Plotin est celui qui donne l'idée de l'état d'éveil à soi-même, éprouvé dans l'expérience mystique, qui marque l'affranchissement de l'âme par rapport au corps⁸. Si une telle émancipation est l'une des principales visées du néoplatonisme, l'âme ne demeure pas moins dans l'intimité de soi-même en devenant étrangère à tout autre chose, comme l'intelligence reste en elle-même et vide de tout élément étranger⁹. Le calme de l'âme atteint dans l'extase n'est pas plus une sortie d'elle-même que ne l'est le repos de l'intelligence¹⁰. Si l'âme rejoint dans l'extase ce lieu d'où elle peut voir toutes choses, c'est parce qu'elle a trouvé en elle ce lieu. Pas plus que le Bien n'a à sortir de lui-même pour

¹ *Ennéade* VI, 9, 11. 11 & 22-23.

² *Ibidem*, VI, 7, 35. 13-14.

³ *Ibidem*, V, 3, 9. 21-22.

⁴ *Ibidem*, VI, 9, 10. 7-9.

⁵ *Ibidem*, VI, 7, 34. 2-4.

⁶ *Ibidem*, VI, 7, 35. 23-24.

⁷ *Ibidem*, V, 8, 10. 24-26 ; VI, 9, 11. 16. Cf. Platon, *République*, VI, 509 a 6-8, *Banquet*, 210 e 2-6.

⁸ *Ibidem*, IV, 8, 1. 1-7. Cf. Platon, *Banquet*, 210 e 2-6.

⁹ *Ibidem*, IV, 8, 1. 2 ; V, 3, 7. 14-15 & 19.

¹⁰ *Ibidem*, V, 3, 7. 13-14 ; VI, 9, 11. 12-13 & 22-26.

être ce qu'il est, pas plus l'âme qui retrouve le Bien en elle n'a de raison de chercher à l'extérieur ce qu'elle tient en elle-même. Ce à quoi l'enthousiasme arrache donc, ce sont plutôt les chaînes où l'âme se trouve prise de par son union avec le corps, tandis que l'abandon n'est qu'une autre expression pour qualifier sa propre délivrance. Quant à la « sortie » (ἔκστασις)¹, elle n'est que la sortie de la caverne, donc de l'obscurité, de l'oubli et de l'ignorance. L'extase n'est pas une aliénation de l'âme, mais l'aboutissement de son ascension, d'abord vers la lumière de la connaissance, et enfin vers l'éclat du Bien. C'était le point C) de ce chapitre.

¹ *Ennéade* VI, 9, 11. 11-12.

CONCLUSION

Le *Tractatus* de Wittgenstein se fermait sur une phrase devenue désormais célèbre : « *Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence* »¹. À la lumière des résultats de notre thèse, il nous est permis de saisir le sens autrement sibyllin de cette sentence dont le pouvoir de séduction est resté longtemps énigmatique. Nous ne prétendons pas ici décrypter ce que Wittgenstein entendait suggérer en achevant son œuvre par une phrase aussi peu compatible avec l'intention première, ou du moins la plus apparente, de l'ensemble du texte. Mais nous ne pouvons esquiver l'intérêt d'une telle position de la part d'un logicien du XX^e siècle, étant donné le problème qui nous a préoccupé dans cette thèse. Qu'un philosophe aussi récent que Wittgenstein, rompu aux syllogismes les plus rigoureux de la logique, ait pu sérieusement conclure son œuvre capitale par une formule de ce genre nous semble hautement emblématique non seulement d'une certaine idée de la philosophie, mais tout autant de la convergence de deux chemins habituellement considérés comme irréconciliables, voire antagonistes. Le fait qu'une élite intellectuelle de premier ordre, composée d'hommes comme Pythagore, Platon, Léonard de Vinci, Pascal, Spinoza, Leibniz, Newton ou Einstein², soit parvenue à la même conclusion d'ordre religieux, alors que ces éminents esprits étaient tous des scientifiques dans le sens le plus exigeant du terme et des rebelles plus ou moins avoués de la religion établie de leur époque, ne peut guère être considéré comme une pure et simple coïncidence. Ils portent tous témoignage de la réalité d'un phénomène qui a lieu au sommet de la connaissance scientifique et rationnelle du monde. Que ce phénomène soit dans une large mesure subjectif suffit-il pourtant à le reléguer dans une sphère non-scientifique et purement émotive ? Plotin est le meilleur exemple de la synthèse réussie du rationalisme et du mysticisme. Qu'il y ait des choses dont on ne puisse parler ne nous condamne pas à les taire sous prétexte que la raison ne peut les exprimer adéquatement³. Elles n'éclairent pas moins l'existence de ceux qui sont capables de les percevoir malgré tout. Le silence de Wittgenstein diffère certes du silence de Plotin, puisque le dernier indique tout de même une présence ineffable, alors que le premier se contente de s'arrêter aux frontières de l'exprimable. Mais jusqu'à quel point la science et la logique peuvent-elles sérieusement contester l'existence d'un Bien absolu, partant du fait qu'il n'est pas énonçable ? Il ne l'est pas plus que la conscience, l'âme, Dieu ou l'amour. En dire quelque chose, c'est toujours dire moins qu'ils ne sont et qu'ils ne font éprouver. La raison ne les atteint que pour autant qu'elle accepte leur ascendant et se laisse guider par leur lumière, sans avoir à les exprimer.

¹ *Tractatus logico-philosophicus*, 7, Gallimard / nrf, 1993, p. 112.

² « *La plus belle émotion que nous puissions éprouver est l'émotion mystique. C'est là le germe de tout art et de toute science véritables. Celui à qui ce sentiment demeure étranger, qui n'est plus capable d'étonnement et vit saisi de crainte, celui-là est tout bonnement un mort. Savoir que ce qui nous est impénétrable existe vraiment, et se manifeste comme la plus haute sagesse et la plus rayonnante beauté dont les formes les plus grossières sont seules intelligibles à nos pauvres facultés, cette connaissance, ce sentiment, voilà ce qui est au centre du véritable sentiment religieux. En ce sens, et seulement en ce sens, je me range parmi les hommes profondément religieux* » (Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, cité par Philippe Frank, *Einstein. Sa vie, son temps*, Champs / Flammarion, 1991, p. 410).

³ « *En règle générale, il faudrait revendiquer l'épithète de 'mystique' comme un honneur* » (Colli, (2), p. 139).

Que mystique et raison ne soient pas incompatibles, c'est ce que notre thèse a tenté de montrer à travers l'école philosophique de l'Antiquité qui a le mieux réussi l'exploit de les concilier sans les trahir l'une et l'autre. Mais tout notre effort a consisté à nuancer cette conciliation, dans la mesure où celle-ci marque un antagonisme d'aspect et en même temps une convergence de fond. Ainsi, comme toute connaissance manifeste un désir ¹, la raison et la mystique convergent toutes deux dans l'aspiration à la connaissance, mais elles diffèrent cependant quant au résultat de cette aspiration, puisque la raison est une perpétuelle recherche et un désir jamais assouvi, tandis que la mystique est un désir comblé ². Un autre point qui sépare la raison et la mystique, c'est que la première n'implique pas nécessairement l'amour, tandis que la mystique l'exige ³. La faculté de l'intelligence qui réfléchit et comprend n'est pas la même que la faculté de l'intelligence qui aime ⁴, puisque, pour aimer, il faut avoir déjà compris. Aussi, la raison est-elle extravertie, alors que la mystique est introvertie. La première tire le sens de la réalité à partir du monde extérieur, tandis que la seconde le retrouve en elle-même ⁵. De même, le bien n'éclaire pas forcément la raison, alors que c'est de la lumière du Bien conçu comme principe premier que la mystique tire sa puissance ⁶. Le savoir rationnel implique une accumulation constante de connaissances, tandis que la mystique exige que l'on retranche tout si l'on veut voir subsister alors le Bien qui donne sens à ce tout ⁷. Tels sont les principaux points d'antagonisme entre la raison et la mystique, tels que nous les avons étudiés dans notre thèse. Qu'il faille surmonter l'intelligence pour accéder au Bien n'implique pas une abdication de l'intelligence, mais indique précisément la voie d'accès à ce qui donne toute sa valeur à l'intelligence, puisqu'elle est la lumière du Bien et que c'est ultimement grâce au Bien que nous pouvons voir toutes choses ⁸.

Mais les points de convergence de la raison et de la mystique sont plus essentiels que ce qui les distingue. Il s'agit d'abord de la conscience, qui est la trace de la connaissance du Bien quand l'âme cesse d'en avoir la vision claire, et qui persiste à éclairer la raison, même, et surtout peut-être, en l'absence du bien, comme la flamme d'une torche dans l'obscurité des ténèbres ⁹. Sans la conscience, la meilleure raison du monde ne saurait être qu'une simple fonction aveugle. Or, la conscience, comme l'amour d'ailleurs, implique davantage qu'un savoir rationnel : elle implique une vision qu'il n'est pas donné à la raison de fournir, surtout quand il s'agit de son propre principe.

¹ Plotin, *Ennéade* III, 8, 7. 5. « C'est le désir qui engendre la pensée » (Ibidem, V, 6, 5. 35). Cf. ibidem, VI, 7, 39. 14-15.

² Ibidem, III, 8, 6. 10-15 ; V, 3, 16. 23-34 ; VI, 9, 9. 13-16 & 47-56. En ce sens, la mystique serait plus proche de la sagesse que la philosophie, puisque, si la philosophie est, à l'instar de l'Amour, un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir (Platon, *Banquet*, 202 d 9 - 204 c 6), et si l'objet de l'amour se définit par « ce qu'on n'est pas et ce qu'on n'a pas » (Ibidem, 200 e 1-5), la philosophie reste cette quête d'un bien qu'elle ne possède pas, tandis que la mystique révèle ce qu'on possède déjà en matière de bien et ce qu'on est comme parcelle du divin.

³ Plotin, *Ennéade* I, 6, 7. 14-19 ; V, 5, 12. 7-14 ; VI, 9, 9. 45-46.

⁴ Ibidem, VI, 7, 35. 23-27.

⁵ Ibidem, V, 3, 7. 19-21 ; V, 8, 3. 1-10 ; VI, 9, 5. 9-41.

⁶ Ibidem, VI, 7, 37. 23-31 ; VI, 9, 9. 20-28.

⁷ Ibidem, IV, 3, 32. 15-23 ; V, 3, 17. 33-38 ; V, 5, 10. 1-2 ; V, 5, 13. 9-20 ; VI, 7, 35. 7. Comme nous l'avons vu, cette suppression n'a qu'une fonction de révélateur de ce que le tout empêche de voir. C'est parce que les choses dissimulent leur sens, comme les arbres cachent la forêt et la multiplicité des objets l'unité qui les relie et les maintient ensemble.

⁸ Ibidem, I, 7, 1. 5-22 ; V, 3, 3. 9-15 ; V, 3, 4. 4-5 ; V, 6, 5. 8-9 ; VI, 7, 39. 14-15.

⁹ Ibidem, V, 3, 4. 1-4 ; V, 3, 7. 7-9 ; V, 5, 12. 7-14 ; VI, 9, 9. 47-56. « Un sage, connu de peu de gens ou même (...) ignoré de tous, celui-là est connu de Dieu » (Porphyre, *Ad Marcellam*, 13, p. 113. 16-18). Cf. ibidem, 11, p. 112. 12 ; 21, p. 118. 22-26 ; 32, p. 124. 14-15.

C'est pourquoi la raison reste en arrière, là où la mystique s'avance pour manifester quelque chose dont la raison ne peut avoir l'intellection, puisque ce quelque chose est antérieur à l'intelligence. Il suffit à la raison de comprendre, alors que la conscience suppose qu'on ait déjà une idée du Bien, et cette idée fait toute la différence, puisque toute connaissance reste suspecte en l'absence de l'idée du Bien. Or, c'est par là que la raison et la mystique se rejoignent, puisque la conscience implique une vision mystique dont la raison ne dispose pas. Il n'en demeure pas moins qu'il n'y a jamais de passage brusque de l'âme vers la vision du Bien ¹, de sorte que cette tangence de la raison et de la mystique ne se situe pas moins au niveau de l'intelligence elle-même ². C'est pourquoi l'on ne peut « jeter l'échelle », comme le voulait Wittgenstein ³, après avoir monté jusqu'à la vision du Bien, puisque cette échelle-là n'est autre que notre propre conscience, c'est-à-dire le support du reflet du Bien dans l'âme. Quant au silence, il n'est en aucun cas un refus de la raison, mais la condition indispensable pour que la voix de la conscience se fasse entendre à nos oreilles ⁴. Comment pourrait-il y avoir jamais un discours sensé sans que la voix de la conscience l'ait précédé dans l'âme ? Comment pourrait-il y avoir de la raison sans une certaine connaissance de ce qui illumine la raison elle-même et nous permet de voir la réalité et de comprendre toutes choses ? La mystique se révèle donc être le présupposé implicite, mais trop souvent inavouable, de toute entreprise rationnelle d'envergure, puisqu'elle conduit à la vision de ce grâce à quoi il y a raison et connaissance. Que cette vision soit exceptionnelle ne suffit pas pour la reléguer dans un champ non-rationnel, à moins de vouloir, par un procédé similaire, éliminer la science, parce que tout le monde n'est pas savant, ou refuser la sagesse sous prétexte qu'elle n'est pas donnée à tous :

« Aujourd'hui comme hier le mot 'mystique' sonne mal : on rougit ou on s'offusque en recevant cette appellation. La bonne société des philosophes n'accueille pas parmi ses membres quelqu'un qui porte ce nom, et le proscriit pour des raisons d'étiquette. Même les plus libres, comme Nietzsche et Schopenhauer, refusaient une telle désignation. Pourtant 'mystique' signifie simplement 'initié', celui qui a été introduit, par d'autres ou par lui-même, dans une expérience, ou une connaissance qui n'est pas celle de tous les jours, qui n'est pas à la portée de tous » ⁵.

¹ « It is characteristic of the mysticism of Plotinus that there is no short cut, no way in which the isolated individual soul can jump straight into the divine embrace » (Armstrong, (3), p. 196).

² « In all the great mystical passages of the Enneads it is from the world of Intellect that the ascent is made. We are drawn to enter and unite ourselves with that world by the impulse to union with the Good which comes from the Good, and Intellect only attracts us by the light playing upon it from the Good, without which it is altogether uninteresting » (Ibidem, p. 195). Cf. Plotin, *Ennéade V*, 3, 4. 28-30.

³ « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen — en passant sur elles — il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté). Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde » (Wittgenstein, *Tractatus...*, 6.54, p. 112).

⁴ « Si le langage se manifeste parmi les âmes incorporées comme moyen de communication, comme remède contre l'ignorance et la confusion, il devient inutile à l'âme qui a surmonté sa déficience, qui a retrouvé la vie de pensée en se séparant du monde corporel. L'accroissement de la connaissance s'accompagne d'une augmentation du silence. En dernière analyse, la hiérarchie qui s'étend du bavardage des âmes déchues jusqu'au silence de l'Intellect omniscient est dépassée par une unification de l'âme avec l'Un » (O'Meara, (2), p. 155).

⁵ « Il est évident que tout le monde ne peut pas être artiste, on ne trouve rien d'étonnant à cela. Pourquoi alors tout le monde pourrait être philosophe ? » (Colli, (2), p. 138-139).

Ce n'est pas de l'élitisme, puisque la mystique fait appel à une faculté « *que tout le monde possède, mais dont peu font usage* »¹. C'est simplement le constat d'une démarcation entre ceux qui aspirent à plus qu'à ce que le visible laisse voir et ceux pour qui le monde s'arrête à leur champ de vision immédiat. Que l'union mystique soit une expérience exceptionnelle, ne justifie pas sa condamnation de la part d'une majorité d'entre nous qui n'avons pas eu « *le bonheur de le voir* » nous-mêmes². Il s'agit d'une expérience dont témoignent au fond, à différents niveaux et sous des formes plus ou moins apparentées, toutes les grandes traditions de la spiritualité humaine, tant occidentale qu'orientale. Que la raison humaine ne soit pas en mesure d'atteindre le divin sans un long et éprouvant effort, n'est qu'une confirmation de l'ordre du monde qui fait que les meilleures choses ne s'obtiennent jamais facilement ni tout de suite³. Et quoi de plus facile qu'un discours ? Quoi de plus difficile qu'une pensée ? Quoi de plus facile que de blâmer les maux de l'existence ? Quoi de plus difficile que de trouver le bien ? Que la pensée qui conduit au Bien ne requiert plus le discours, n'est-ce pas la preuve qu'elle a atteint le Bien et qu'il n'y a plus rien à chercher ? Que l'une des principales caractéristiques du Bien soit de se taire indique déjà suffisamment le chemin à prendre pour trouver la lumière silencieuse de la raison qu'il éclaire. Nous finirons donc en disant avec le dernier diadoque de l'École d'Athènes que « *ce qui importe le plus, assurément, c'est de faire silence, en demeurant dans le sanctuaire ineffable de l'âme* »⁴, puisque seul le silence permet à l'âme de voir ce que la raison ne fait que poursuivre sans jamais l'atteindre, ce Bien d'une « *beauté extraordinaire* » dont parlait Socrate, qui produit à la fois « *la connaissance et la vérité* », tout en les surpassant lui-même en beauté, et qui est « *au delà de l'essence en dignité et en puissance* »⁵. La raison et la mystique n'ont l'une et l'autre pas un autre objet que la vérité. C'est par où elles convergent fondamentalement vers un même but qui est de découvrir cette vérité. Mais pour *dire* la vérité, encore faut-il l'avoir *vue*. Ce qui, pour la mystique, est une vision et une expérience vécue, n'est qu'un idéal pour la raison. Et cet idéal est tout aussi précieux que la vision elle-même.

¹ Plotin, *Ennéade* I, 6, 8. 24-27.

² Ibidem, VI, 9, 11. 4.

³ Platon, *République*, IV, 435 c 8 ; 497 d 9 ; *Phèdre*, 274 a 8 - b 1 ; *Cratyle*, 384 b 1 : χαλεπὰ τὰ καλὰ ἐστίν.

⁴ Damascius, *De Principiis*, p. 22. 14-15 Westerink.

⁵ Platon, *République*, VI, 509 a 6-8, b 9-10.

Bibliographie

A. TEXTES NÉOPLATONICIENS :

- JULIEN le Théurge*, *Oracles chaldaïques*, éd. et trad. E. des Places, Belles Lettres, 1997.
- PLOTIN*, *Plotini Opera I (Ennéades I-III) & II (IV-VI)*, éd. minor Henry-Schwyzler, Clarendon Press, Oxford, 1977.
Ennéades I-VI, éd. et trad. Émile Bréhier, Belles Lettres, 1924-1963.
Die Großschrift (III,8 – V,8 – V, 5 – II,9), trad. et comm. Dietrich Roloff, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
Paideia antignostica, reconstr., comm. et trad. Vincenzo Cilento, Le Monnier, Florence, 1971.
- PORPHYRE*, *Vie de Plotin*, dans Plotin, *Ennéades I*, éd. et trad. Bréhier, Belles Lettres, 1924, p. 1-31.
Discorsi contro i Cristiani, trad. C. Mutti, Padoue, 1977.
Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, éd. et trad. Éd. des Places, Belles Lettres, 1982.
Sentenze, introd., trad. et comm. M. Della Rosa, Milano, Garzanti, 1992.
- JAMBLIQUE*, *Protreptique*, éd. et trad. Édouard des Places, Belles Lettres, 1989
De Mysteriis (Les Mystères d'Égypte), trad. Édouard des Places, Belles Lettres, 1966.
- (Anonyme), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. L.G. Westerink, trad. J. Trouillard, Belles Lettres, 1990.
- PROCLUS*, *Théologie platonicienne*, trad. H.D. Saffrey & L.G. Westerink, Belles Lettres, 1968-1974.
The Elements of theology, éd. et trad. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963² (1933¹).
Éléments de théologie, trad. Jean Trouillard, Aubier-Montaigne, 1965.
Commentaire sur l'Alcibiade, éd. et trad. A.Ph. Segonds, 2 volumes, Belles Lettres, 1985 & 1986.
Commentaire sur la République, trad. A.-J. Festugière, 3 tomes, Vrin, 1969.
Commentaire sur le Parménide, trad. A.-Ed. Chaignet, 3 volumes, Minerva, Frankfurt, 1962 (1903¹).
Commentaire sur le Timée, trad. A.-J. Festugière, 5 tomes, Vrin, 1966-1968.
Hymnes et prières, trad. H.-D. Saffrey, Arfuyen, 1994.
« Un fragment perdu du *De æternitate mundi* de Proclus », G.C. Anawati,
dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Vrin, 1956, p. 21-25.
- MARINUS*, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. et trad. H.-D. Saffrey, A.-P. Segonds, C. Luna, Belles Lettres, 2001.
- DAMASCIUS*, *Vie d'Isidore*, trad. A.-Ed. Chaignet, en annexe au *Commentaire sur le Parménide*, III, Minerva, 1962.
Traité des premiers principes (tome I-III), traduction Joseph Combès, Belles Lettres, 1986.
Version Marie-Claire Galpérine : *Des premiers principes (apories et résolutions)*, Verdier, 1987.
Commentaire sur le Phédon (dans *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, éd. et trad. angl.
L.G. Westerink, North Holland Publishing, New-York - Oxford - Amsterdam, 1977.

* *Oracles chaldaïques* (fin du II^e s. n.è.). Plotin (205 - 270). Porphyre (234 - 301/304). Jamblique (~245 - ~325). Proclus (412-485). Marinus (2^{de} moitié du V^e s. n.è.). Damascius (458/462 - ~538).

B. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

(Néoplatonisme)

En français :

Émile BRÉHIER, (1) *Histoire de la philosophie* (tome I), Presses universitaires de France, 1967.

Luc BRISSON, (1) *Philosophie grecque*, Monique Canto-Sperber (dir.), PUF, 1997, pp. 595-671 & 702-743.

Jean BRUN, *Le Néoplatonisme*, PUF / Que sais-je ? n° 2381, 1988.

Alexandre KOJÈVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*.

Tome III : *La philosophie hellénistique. Les Néo-platoniciens*, Gallimard, Tel, 1973.

Jean TROUILLARD, (1) *Histoire de la philosophie* (tome I), Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1969 :
« Le néoplatonisme de Plotin à Damascius », p. 886-935.

E. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 tomes, Paris, 1846 (réimpr. Amsterdam, 1965).

En allemand :

Ernst von ASTER, *Geschichte der Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1931.

G.W.F. HEGEL, (1) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Band II), *Werke 19*, Suhrkamp, 1986.

Ernst HOFFMANN, *Die Geschichte der Philosophie* (zusammendargestellt mit Ernst von Aster, Ernst Cassirer, Max Frischeisen-Köhler und Josef Geysler), Ullstein, Berlin, 1925.

UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, 12. Auflage, Berlin, 1926, p. 590-635.

Wilhelm WINDELBAND, (1) *Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. A. Bonhöffer, München, O. Beck, 1912.

(2) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Verlag, Tübingen, 1935 (trad. anglaise :
A History of philosophy, volume I, Macmillan, 1901, Harper, New-York, 1958).

Edouard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Zweite Abteilung : « Die nacharistotelische Philosophie », Georg Olms, Hildesheim, 1963.

En italien :

Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica* (IV), Vita e Pensiero, Milano, 1979.

En anglais :

Frederik COPLESTON, *A History of Philosophy* (volume I), Newman Press, Maryland, 1953, p. 463-485.

Thomas WHITTAKER, (1) *The Neo-platonists (A study in the history of hellenism)*, Georg Olms, Hildesheim, 1961⁴.

R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, Hackett Publishing Co., Indianapolis / Cambridge, 1972.

C. HISTOIRE DE LA RELIGION GRECQUE

Luc BRISSON, (2) *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Variorum, 1995.

Walter BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Belles Lettres, 1992.

Jean CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec (des origines à la fin de l'époque classique)*,

Publication des annales de la Faculté des lettres Aix-en-Provence, Nouvelle série n° 56, 1966.

E.R. DODDS, (1) *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion / Champs, 1977 (Montaigne, 1965 ; angl. 1959¹).

- Mircea ÉLIADÉ, (1) *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Tome I (1976), § 83-99, § 122-125, p. 260-315, p. 271-288 ; Tome II (1978), § 180-184, § 205-211, § 225-240, p. 176-203, p. 267-293, p. 345-396.
- A.-J. FESTUGIÈRE, (1) *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Lecoffre, 1932.
 (2) *La sainteté*, Presses universitaires de France, 1942
 (3) *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Picard, 1977.
- M.P. FOUCART, *Les grands mystères d'Éléusis*, Klincksieck, 1950.
- Roger GODEL, *Une Grèce secrète*, Belles Lettres, 1960.
- W.K.C. GUTHRIE, (1) *Les Grecs et leurs dieux*, trad. S.M. Guillemin, Payot, 1956.
 (2) *Orphée et la religion grecque (Étude sur la pensée orphique)*, trad. S.M. Guillemin, Payot, 1956.
- W. JAEGER, (1) *À la naissance de la théologie*, Cerf, 1966.
- Hans JONAS, *La Religion gnostique*, Flammarion, 1978.
- Charles KÉRÉNYI, *La religion antique (ses lignes fondamentales)*, Georg, Genève, 1957.
- Martin P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Payot, 1955.
- Walter F. OTTO, (1) *Les Dieux de la Grèce*, Payot, 1994 (1929, 1984).
 (2) *Essais sur le mythe*, T.E.R., Mauvezin, 1987.
- Éd. des PLACES, (1) *La Religion grecque*, Éd. Picard, 1969.
- Erwin ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Bibliothèque des introuvables, 1999 (Payot, 1952).
- H.J. ROSE (dir.), *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'Antiquité classique, I, Vandœuvres, Genève, 1952.
- J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Éditions Picard, Antiquité / Synthèses 3, 1992.
- René SCHAEERER, (1) *L'homme antique et la structure de l'homme intérieur (d'Homère à Socrate)*, Payot, 1958.
- Francis VIAN, « La religion grecque à l'époque archaïque et classique », dans *l'Histoire des religions*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, tome I, p. 489-577.
- WILAMOWITZ-MCELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

D. PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

- Heinrich DÖRRIE, (1) « Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus », pp. 257-286, dans *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, XXI, Vandœuvres, Genève, 1974.
- G.W.F. HEGEL, (2) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrkamp, 1995.
- Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin et M. Naar, Vrin, 1994 (1983¹).
- Pierre MAGNARD, *Le Dieu des philosophes*, Éditions universitaires Mame, 1992.
- Rudolf OTTO, *Le sacré*, Payot, 1995 (1949).
- Walter F. OTTO, (3) *Mythos und Welt*, Ernst Klett Verlag, 1962.
- Friedrich SCHLEIERMACHER, (1) *Discours sur la religion (1789)*, Aubier-Montaigne, 1944.
- Paul TILLICH, *Théologie de la culture*, Planète, 1968 (anglais, 1959¹).
- Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*, PUF / Que sais-je ?, 1981, 1990.

E. ÉTUDES SUR LA MYSTIQUE

- Leucon AGATHIAS, « Mystique grecque », dans *Encyclopédie des mystiques*, Marie-Madeleine DAVY (dir.), tome I, Payot & Rivages, 1996 (Laffont, 1972), p. 93-179
- Jean BARUZI, *L'Intelligence mystique*, Berg International, L'île verte, 1985.
- F.M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and other essays*, Cambridge University Press, 1967.
- Jean DELACROIX (l'abbé), *Ascétique et mystique*, Bloud, 1912.
- Louis DUPRÉ, « Unio mystica : the state and the experience », dans *Mystical Union and monotheistic Faith*, Macmillan, New-York, 1989, p. 3-26.
- Mircea ÉLIADÉ, (2) *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Folio / Essais, 1957.
- Robert S. ELLWOOD, *Mysticism and Religion*, Prentice-Hall, New-Jersey 1980.
- Jean d'ENCAUSSE, *De l'Initiation (L'éveil sacrificiel)*, Le Courrier du Livre, 1968.
- Donald EVANS, « Can Philosophers limit what Mystics can do ? », dans *Religious Studies*, v. 25 (1989), n° 1, p. 53-60
- Michel HULIN, *La mystique sauvage*, PUF / Perspectives critiques, 1993.
- Carl-A. KELLER, *Approche de la mystique*, Albin Michel, 1996 (1989, 1990).
- James-H. LEUBA, *Psychologie du mysticisme religieux*, Félix Alcan, 1925.
- Edmond ORTIGUES, « Que veut dire 'mystique' ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, v. 89 (1984), n° 1, p. 68-85
- Dario SABBATUCCI, *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, 1982 (éd. it. 1965¹).
- Henri SÉROUYA, *Le Mysticisme*, PUF, « Que sais-je ? », 1956.
- W.T. STACE, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961.
- Vittorino VEZZANI, *Le mysticisme dans le monde*, trad. Jean Guillard, Payot, 1955.
- R.C. ZAEHNER, *Mysticism. Sacred and profane*, Oxford University Press, 1967 (1957).
- Études consacrées à trois aspects de la mystique :*
- Enrico CASTELLI (dir.), *Le mythe de la peine* (Actes du colloque de Rome, janvier 1967), Aubier-Montaigne, 1967.
- Auguste DIÈS, *Le cycle mystique (La Divinité : origine et fin des existences individuelles)*, Félix Alcan, 1909.
- Marc de SMEDT (dir.), *La mort est une seconde naissance*, Albin Michel, « Espaces libres », 1989 (Seghers/Laffont, 1978¹).

F. ÉTUDES, ANALYSES, CONTRIBUTIONS, COMMENTAIRES MODERNES ET CONTEMPORAINS

(sur la philosophie grecque en général et sur le néoplatonisme en particulier)

[Royaumont] = *Le Néoplatonisme*, Actes du colloque international tenu à Royaumont, le 9-13 juin 1969, Éditions CNRS, 1971.

[Lincei] = *Atti del convegno internazionale sul tema « Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente »*, Actes du colloque tenu à Rome, le 5-9 octobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Cahier n° 198 (1974).

[Jamblique] = *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique, XXI, dirigés et publiés par Heinrich Dörrie, Vandœuvres, Genève, 26-31 août 1974.

[Proclus] = *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS tenu à Paris, le 2-4 octobre 1985, publiés par Jean Pépin et H.D. Saffrey, Éditions CNRS, 1987.

- Pierre-José ABOUT, *Plotin et la quête de l'un*, Seghers, 1973.
- E. AMADO-LÉVI-VALENSI, « Le problème du *Cratyle* », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1956, p. 16-27.
- AH ARMSTRONG, (1) « Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus », dans [Linçei], p. 171-194.
 (2) « Beauty and the discovery of Divinity in the thought of Plotinus », dans *Kephalaion* (Recueil offert à C. de Vogel), Van Gorcum, Pays-Bas, 1975, p.155-163.
 (3) « The apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus », dans *The significance of Neoplatonism* (éd. Baine Harris), I.S.N.S., Virginia, 1976, p. 187-198.
 (4) *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, London 1979.
 (5) *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, Éd. Université d'Ottawa, 1984
- Pierre AUBENQUE, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », dans [Royaumont], p. 101-110.
- Naguib BALADI, (1) *La pensée de Plotin*, Presses universitaires de France, 1970.
 (2) « Origine et signification de l'audace chez Plotin », dans [Royaumont], p. 89-100.
- Jean-François BALAUDE, « La communauté divine et au-delà : les fins du dépassement selon Plotin », dans *Philosophie*, 26 (printemps 1990), Éditions de Minuit, p. 73-94.
- Maria di Pasquale BARBANTI, *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, Bonanno, Catania, 1978.
- W. BEIERWALTES, (1) « Hegel und Plotin », dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 348-355.
 (2) *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1972.
 (3) « Das Problem der Erkenntnis bei Proklos », dans [Jamblique], p. 153-192.
 (4) « Proklos : ein 'systematischer' Philosoph ? », dans [Proclus], p. 351-368.
- Jean-Yves BLANDIN, « Penser, c'est regarder en direction du Premier », dans *Études sur Plotin* (voir Fattal), p. 129-148.
- H.J. BLUMENTHAL, « *Nous* and Soul in Plotinus : some problems of demarcation », dans [Linçei], p. 203-220.
- U. BONANTE, *Orme ed enigmi nella filosofia di Plotino*, Milan 1985
- François BOUSQUET, *L'esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers Dieu*, Naaman, Sherbrooke, 1976.
- Émile BRÉHIER, (2) *La philosophie de Plotin*, Librairie Boivin, 1928.
 (3) *Études de philosophie antique*, Presses universitaires de France, Paris, 1955.
- Stanislas BRETON, (1) *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Beauchesne, 1969.
 (2) « Actualité du néoplatonisme », dans *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973.
- Luc BRISSON, (3) « L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon », dans *Dire l'évidence*, L'Harmattan, 1997.
- Fernand BRUNNER, « Le premier traité de la cinquième *Ennéade* : Des trois hypostases principales », dans *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973, p. 61-98.
- John BUSSANICH, (1) « Plotinus on the Inner Life of the One », *Ancient Philosophy*, n° 7 (1987), p. 163-189.
 (2) « Mystical elements in the Thought of Plotinus », ANRW II.36.7, Gruyter, 1994, p. 5300-5330.
- R. CADIOU, « Le problème de méthode dans le traité aristotélicien *Des Idées* », *Revue philosophique*, 1956, p. 94-100.
- C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Napoli, 1964³
- W. CARRIDI, *Il problema dell'esistenza imana nel pensiero di Plotino*, Bari, La Terza, Roma, 1958
- Gaston CARRIÈRE, « La ΚΑΘΑΡΣΙΣ plotinienne », dans *Divus Thomas*, n° 54 (1951), p. 197-204.
- Léon CHESTOV, (1) *Le pouvoir des clés*, « Qu'est-ce que la vérité ? » (1925), Flammarion, 1967, p. 301-336.
 (2) « Discours exaspérés (Les extases de Plotin) », *Revue philosophique*, n° 146 (1956), p. 178-216.

- V. CILENTO, (1) *Saggi su Plotino*, Marzorati, Milano, 1973
 (2) « Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino », dans [Royaumont], p. 37-44.
- Giorgio COLLI, (1) *La Naissance de la philosophie*, Éditions de l'Aire / Chant du Monde, 1981.
 (2) *Après Nietzsche*, Éditions de l'Éclat, 1987 (it. 1974¹).
 (3) « Introduction » à *La Sagesse grecque*, Éditions de l'Éclat, 1990 (it. 1977¹), p. 15-48.
- Joseph COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*, Jérôme Millon, collection « Crisis », Grenoble, 1989.
- Kevin CORRIGAN, « L'auto-réflexivité et l'expérience humaine dans l'Ennéade V,3 », *Études...* (voir Fattal), p. 149-172.
- P. COURCELLE, « Le 'Connais-toi toi-même' chez les Néo-platoniciens grecs », dans [Royaumont], p. 153-166.
- Franz CUMONT, *Lux perpetua*, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1949.
- Bent DALSGAARD LARSEN, « La place de Jamblique dans la philosophie grecque tardive », dans *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres, Genève, 1974, p. 1-34.
- Jean DANIELOU, « Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal », dans [Lincci], p. 485-494.
- Marcel DESCHOUX, « Singularité de Platon », dans *Métaphysique. Histoire de la philosophie* (Recueil d'études offert à Fernand Brunner), La Baconnière, Neuchâtel, 1981, p. 25-32.
- Hans DILLER, § Proklos, dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 45. Bd., col. 183-247.
- John DILLON, « Proclus and the 'Parmenidean' dialectic », dans [Proclus], p. 165-176.
- E.R. DODDS, (2) « Plato and the Irrational » (1946), *The Ancient concept of Progress*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
 (3) « Tradition and personal achievement in the Philosophy of Plotinus », dans *The Journal of roman studies*, n° 50 (1960), p. 1-7 ; repris dans *The Ancient concept...* ('73), p. 126-139.
 (4) *Pagan and Christian in an Age of anxiety*, Cambridge University Press, 1996 (1965¹).
- Daniel DOMBROWSKI, « Ascetism and athletic training in Plotinus », ANRW II.36.1, Gruyter, 1987, pp. 701-712.
- H. DÖRRIE, (2) « Plotino — tradizionalista o innovatore ? », dans [Lincci], p. 195-202.
 (3) « Logos-Religion ? Oder Noûs-Theologie ? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserlichen Platonismus », dans *Kephalaion* (Recueil offert à C. de Vogel), Van Gorcum, Pays-Bas, 1975, p. 115-136.
- Gabrielle DUFOUR-KOWALSKA, « La quête de l'origine dans la philosophie de Plotin », dans *Revue philosophique de Louvain*, n° 62 (1964), p. 581-596.
- D.V. DZOHADZE, (1) « La dialettica di Plotino », dans [Lincci], p. 91-108.
 (2) « La dialettica di Proclo », dans [Lincci], p. 121-130.
- Wenceslao EBOROWICZ, « Contemplation selon Plotin », dans *Gironale di metafisica*, n° 12 (1957), p. 472-518 & n° 13 (1958), p. 42-82.
- Christoph ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Gruyter, Berlin, 1975.
- Alain EON, « La notion plotinienne d'exégèse », *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 252-289.
- Michael ERLER, « Platons Schriftkritik und der Sinn der Aporien im *Parmenides* nach Platon und Proklos », dans [Proclus], p. 153-164.
- G. FAGGIN, *Plotinus. La presenza divina*, Messina, 1962
- Chiara FARAGGIANA DI SARZANA, « Le commentaire à Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus », *Ib.*, p. 21-42.
- Michel FATTAL, *Études sur Plotin*, L'Harmattan, 2000.

- A.-J. FESTUGIÈRE, (4) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, 1967.
 (5) *Études de philosophie grecque*, Vrin, 1971.
 (6) *Les trois « Protreptiques » de Platon (Euthydème, Phédon, Épinomis)*, Vrin, 1973.
- J.L. FISCHER, « La signification philosophique du néoplatonisme », dans [Royaumont], p. 147-150.
- Marie-Claire GALPÉRINE, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », dans *Philosophie*, n° 26 (1990-1991), p. 41-58.
- Maurice de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Vrin, 1966.
- M.L. GATTI, *Plotino et la metafisica della contemplazione*, Milano, 1982
- Louis GERNET, « Choses visibles et choses invisibles », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1956, p. 79-86.
- Lloyd P. GERSON, *Plotinus*, Routledge, London / New-York, 1994.
- Carlo GIACON, (1) *Motivi plotiniani*, Cedam, Padova, 1950
 (2) *Interiorità e metafisica*, Zanichelli, Bologna, 1964
- Christian GUÉRARD, « L'hyparxis de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogie de Proclus », [Proclus], p. 335-351
- Patrice GUILLAMAUD, (1) « La dialectique logique dans le *Parménide* de Platon »,
 (2) « La dialectique ontologique dans le *Sophiste* de Platon »,
 dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 37 (1986/1987), n° 1 & 2, p. .
- W.K.C. GUTHRIE, (3) *Tradition and personal achievement in classical Antiquity*, Athlone, University of London, 1960.
- Pierre HADOT, (1) *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Folio / Essais, 1997 (Plon, 1963¹).
 (2) *Porphyre et Victorinus*, Études augustinienes, 2 tomes, 1968.
 (3) « L'être et l'étant dans le néoplatonisme »,
 dans *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973, p. 27-41.
 (4) « L'union de l'âme avec l'intellect dans l'expérience mystique plotinienne »,
 dans *Proclus et son influence* (Actes du colloque de Neuchâtel, 1986), Grand Midi, 1987, p. 3-28.
 (5) « Structure et thèmes du *Traité* 38 (VI, 7) de Plotin », ANRW II.36.1, Gruyter, 1987, p. 624-676.
- Jens HALFWASSEN, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*, Hegel-Studien / Beiheft 40, Bouvier Verlag, 1999.
- Curtis L. HANCOCK, « Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism », dans *Neoplatonism and Gnosticism* (Richard T. Wallis, éd.), State University of New York Press, 1992, p. 167-185.
- Max HEINZE, *Die Lehre vom Logos*, Scientia Aalen, 1961 (1872¹).
- Fritz HEINEMANN, *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1921.
- Philippe HOFFMANN, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius »,
 dans *Dire l'évidence* (collectif), L'Harmattan, 1997, p. 335-390.
- William Ralph INGE, *The philosophy of Plotinus*, tome II, Longmans, London / New-York, 1923.
- Wilhelm JAEGER, (2) « Die geistige Gegenwart der Antike » (1929),
 dans *Humanistische Rede und Vorträge*, De Gruyter, Berlin, 1960², p. 168-177.
 (3) « Die Griechen und das philosophische Lebensideal » (1947), Ibidem, p. 222-239.
- Vladimir JANKÉLÉVITCH, (1) *Sur la dialectique (Plotin. Ennéade I, 3)*, Cerf, 1998.
- Robert JOLY, *Glane de philosophie antique* (Scripta minora), ΟΥΣΙΑ / Ousia, 1994.

- H. KEES, § Porphyrios, dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 43. Bd., col. 273-313.
- Édourad KRAKOWSKI, *Plotin et le paganisme religieux*, Denoël & Steel, 1933.
- KROLL, § Damaskios, dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 4. Bd., col. 2039-2042.
- P. LACHIÈZE-REY, « Réflexions sur un procédé de Platon », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1956, p. 1-8.
- Joachim LACROSSE, *L'amour chez Plotin*, Ousia / Cahiers de philosophie ancienne n° 11, 1994.
- Alain LERNOULD, « L'interprétation par Proclus du *Timée* de Platon : physique et dialectique », dans *Philosophie*, 26 (printemps 1990), Éditions de Minuit, p. 19-40.
- Georges LEROUX, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Introduction, traduction et commentaire, Vrin, 1990.
- Alessandro LINGUITI, « Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno », *Elenchos*, n° 9 (1988), p. 95-106.
- Aldo MAGRIS, *Invito al pensiero di Plotino*, Mursia, 1986.
- Philip MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, Hague, 1953.
- Joseph MOREAU, « Plotin et la tradition hellénique », *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 171-180.
- Friedrich NIETZSCHE, *Les philosophes préplatoniciens*, Éditions de l'Éclat / Polemos, 1994.
- D. O'BRIEN, « Plotinus on Evil. A study in matter and the Soul in Plotinus' conception of Human Evil », dans [Royaumont], p. 113-146.
- G.J.P. O'DAILY, « The presence of the One in Plotinus », dans [Lincci], p. 159-170.
- Dominic O'MEARA, (1) « À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin », dans *Mnemosyne*, n° 27 (1974), p. 238-244.
 (2) « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », dans la *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122 (1990), p. 145-156.
 (3) *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Cerf, 1993.
- Jean PÉPIN, (1) « Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme », dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 146 (1956), PUF, p. 39-64.
 (2) « Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn. IV, 3, 12.1-2*) », dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 304-320.
- T.N. PEREGRINIS, « Damascius : symmetry as a means towards man's perfection », *Diotima*, n° 7 (1979), p. 147-151.
- Alain PETIT, (1) « Le silence pythagoricien », dans *Dire l'évidence* (collectif), L'Harmattan, 1997, p. 287-296.
 (2) « L'éternel retour chez Plotin, un paradoxe plotinien », dans *Études sur Plotin* (voir Fattal), p. 75-86.
- Simone PÈTREMONT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, PUF, 1947.
- Édouard des PLACES, (2) *Études platoniciennes* (1929-1979), E.J. Brill, Leiden, 1981.
 (3) « Damascius et les *Oracles chaldaïques* », dans *Méthexis*, CIEPA, Athènes, 1992, p. 182-192.
- P. PRINI, « Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore », dans [Lincci], p. 131-146.
- H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, tome I, Gallimard, nrf, 1978.
- J.M. RIST, (1) *Plotinus : the road to reality*, Cambridge University Press, 1967.
 (2) « Plotinus and Augustine on Evil », dans [Lincci], p. 495-508.
 (3) « Ideas of Individuals in Plotinus : A Reply to Dr. Blumenthal », dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 299-303.

- (4) « Prohairesis : Proclus, Plotinus et alii », *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvres, Genève, 1974, p. 103-122
- (5) « Theos and the One in some texts of Plotinus », dans *Plotinus and its christian Heritage*, Variorum, London, 1985, VII : p. 169-180.
- (6) « Mysticism and transcendence in later neoplatonism », *Ibidem* (Variorum), XV : p. 213-225.
- (7) « Back to the Mysticism of Plotinus : some more specifics », dans *Journal of the history of Philosophy*, vol. 27 (1989), n° 2, p. 183-198.
- Geneviève RODIS-LEWIS, « Notes sur les définitions du *Sophiste* », *Revue philosophique* (cf. supra : Pépin), p. 88-94.
- Francesco ROMANO, « Proclo, lettore e interprete di *Cratilo* », dans [Proclus], p. 113-136.
- Christian RUTTEN, « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique*, 1956, p. 100-106.
- H.-D. SAFFREY, (1) « Plan des Livres I et II du *De Mysteriis* de Jamblique », dans *Zétésis* (Recueil offert à E. de Strycker), De Nederlandsche Boekhandel, Utrecht, 1973, p. 281-295.
- (2) « Proclus, diadoque de Platon », dans [Proclus], p. XI-XXVIII.
- (3) *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, 1990.
- B. SALMONA, *La libertà in Plotino*, Marzorati, Milano, 1968
- René SCHAEERER, (2) *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, « IV : Plotin », Aubier-Montaigne, p. 187-196
- H.S. SCHIBLI, « Apprehending our Happiness », dans *Phronesis*, n° 34.1 (1989), p. 205-219.
- Frederic SCHROEDER, « Synousia, Synaisthaesis and Synesis : Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness », ANRW. II.36.1, p. 677-699.
- Reiner SCHÜRMAN, *Hégémonies brisées*, « De l'un tourné contre lui-même (Plotin) », T.E.R., Mauvezin, 1996, p. 183-245
- H.R. SCHWYZER, (1) § Plotinos, dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 41. Bd., col.471-592
- (2) « Plotinisches und Unplotinisches in den 'Αφορμαί des Porphyrios », dans [Linçei], p. 221-252.
- (3) « Plotin und Platons *Philebos* », *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 181-193.
- Alain SEGONDS, « Proclus : astronomie et philosophie », dans [Proclus], p. 319-334.
- Horst SEIDL, « L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin », *Revue thomiste*, 85 (1985), p. 253-264.
- Michael SELLS, « Apophasis in Plotinus (A critical approach) », dans *Harvard Theological Review*, n° 78 (1985), p. 47-66
- Theo Gerard SINNIGE, « Metaphysical and Personal Religion in Plotinus », dans *Kephalaion* (cf. Dörrie (3)), p. 147-154.
- J.B. SKEMP, « Plato's concept of Deity », dans *Zétésis* (Recueil offert à E. de Strycker), Utrecht, 1973, p. 115-121.
- Michel SPANNEUT, « *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. I : *L'apatheia* ancienne », ANRW II.36.7, p. 4641-4717.
- Modestus van STRAATEN, « On Plotinus IV, 7, 8 », *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 164-170.
- Thomas A. SZLEZÁK, « L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme », *Études...* (Fattal), p. 173-192.
- Willy THEILER, (1) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- (2) « Der Platonismus Plotins als Erfüllung der antiken Philosophie », dans [Linçei], p. 147-158.
- (3) « Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin », *Revue internationale...* (cf. infra, 1970), p. 290-298.
- P. THILLET, « Notes sur le texte des *Ennéades* », *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 194-216.
- Jean TROUILLARD, (2) La présence de Dieu selon Plotin », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 59 (1954), p. 38-45
- (3) *La procession plotinienne*, Presses universitaires de France, 1955.
- (4) *La purification plotinienne*, Presses universitaires de France, 1955.

- (5) « La médiation du verbe selon Plotin », dans la *Revue philosophique...*, 146 (1956), p. 65-73.
- (6) « Valeur critique de la mystique plotinienne »,
dans la *Revue philosophique de Louvain*, n° 59 (1961), p. 431-444.
- (7) « L'âme du *Timée* et l'un du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne »,
dans la *Revue internationale de philosophie*, n° 92 (1970), p. 236-251.
- (8) *L'un et l'âme selon Proclus*, Belles Lettres, 1972.
- (9) « La notion de δύναμις chez Damascius »,
dans la *Revue des Études grecques*, n° 406-408 (1972), p. 353-363.
- (10) « Raison et mystique chez Plotin », *Revue des études augustiniennes*, n° 20 (1974), p. 3-14.
- (11) « Néoplatonisme et gnosticisme », dans *Métaphysique. Histoire de la philosophie*
(Recueil d'études offert à Fernand Brunner), La Baconnière, Neuchâtel, 1981, p. 43-52.
- (12) *La mystagogie de Proclus*, Belles Lettres, Paris, 1982.

W.J. VERDENIUS, « Platons Gottesbegriff Erläuterungen », dans *La Notion du divin...* [voir C.: Rose (dir.)], p. 241-294.

A. VERGEZ, « Technique et morale chez Platon », dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1956, p. 9-15.

C. de VOGEL, « À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon », dans [Royaumont], p. 7-16

Gerard WATSON, « The Concept of 'Phantasia' from the late hellenistic period to early Neoplatonism », ANRW II.36.7,
pp. 3765-4810.

L.G. WESTERINK, (1) « Damascius, commentateur de Platon », dans [Royaumont], p. 253-260.

(2) « Proclus on Plato's three proofs of immortality », dans *Zétésis*
(Recueil offert à E. de Strycker), De Nederlandsche Boekhandel, Utrecht, 1973, p. 296-306.

(3) « Proclus et les Présocratiques », dans [Proclus], p. 105-112.

John WHITTAKER, (2) « Proclus and the Middle Platonists », dans [Proclus], p. 277-292.

(3) « The historical background of Proclus' doctrine of the Αὑθυπόστατα », [Jamblique], p. 193-238.

Wilhelm WINDELBAND, (3) *Präudien*, Paul Siebeck Verlag, Tübingen, 1907³.

Clemens ZINTZEN, « Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie »,
dans *Rheinisches Museum für Philologie*, n° 108 (1965), p. 71-100.

