

Université de Montréal

## **La conversion chez Plotin**

Par

Louis Charles Fauteux

Institut d'études religieuses

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts

en sciences des religions

Avril 2018

© Louis Charles Fauteux, 2018

## Résumé

La présente étude traite de la notion de conversion telle qu'elle se trouve exprimée dans les *Ennéades* de Plotin. Une première section a l'ambition de démontrer comment le rapport de Plotin à la tradition philosophique dont il est l'héritier, le platonisme, informe sa conception de la conversion et comment à son tour celle-ci se manifeste dans sa compréhension du langage et de l'activité philosophique. Dans les deux cas, la référence et le retour au principe est vu comme un idéal. Une seconde section tente d'exposer comment le concept de conversion interagit avec un autre concept clef de la pensée plotinienne, soit la procession. Nous verrons que cette interaction n'est pas antagonique, mais bien complémentaire. Une troisième et dernière section se penche sur la nature de l'Un en vue de montrer que l'idée de conversion y occupe une place de première importance. Il semble en effet que l'activité même du Premier Principe soit une sorte de « retour sur soi ».

**Mots-clefs** : Plotin, *Ennéades*, conversion, procession, conscience, liberté, Un, langage, tradition, salut.

## Abstract

This thesis is concerned with the study of the concept of conversion as it can be gleaned from the Enneads of Plotinus. The first chapter hopes to demonstrate how Plotinus' relation and understanding of the philosophical tradition, most notably Platonism, informs his conception of conversion and how in turn this informed conception manifests itself in Plotinus' views on language and on the philosophical life. In both cases, reference and return to the Principle is seen as an ideal. The second chapter explores how, in the Enneads, the concept of conversion interacts with another key Plotinian concept, procession, and how this interaction is not one of antagonism but rather of complementarity. The third and final chapter attempts to show how the nature of the One itself is closely connected to the idea of conversion. Indeed, it seems that the very activity of the First Principle is a kind of « turning inward ».

**Key Words :** Plotinus, Enneads, conversion, procession, consciousness, freedom, One, language, tradition, salvation.

## Table des matières

INTRODUCTION	1
I – CONVERSION, LANGAGE ET TRADITION .....	15
<b>La conversion comme fidélité : tradition et vérité</b>	16
<b>Le platonisme de Plotin : transcendance, intériorité et participation</b>	22
<b>La conversion comme exigence de cohérence et de dépassement</b>	34
<b>La conversion comme conciliation</b>	42
II – CONVERSION ET PROCESSION .....	51
<b>Conversion et procession : un même mouvement</b>	52
<b>Conversion et autonomie : entre absence et transcendance</b>	57
<b>Analyse de la procession : entre image et concept</b>	60
<b>Procession : émanation ou création?</b>	66
III – LA TRANSFORMATION DE LA CONSCIENCE ET LA CONVERSION DE L’UN .....	71
<b>L’intuition plotinienne : Plotin est-il dogmatique et ésotérique?</b>	72
<b>Plotin socratique ou Comment peut-on connaître l’Un?</b>	78
<b>Absence et générosité de l’Un</b>	81
<b>La conscience, qui est tout l’homme, comme principe d’unification</b>	87
<b>De la conscience à l’Un : l’Un comme conversion</b>	97
CONCLUSION	104
Bibliographie	106

## Note sur la traduction

Nous suivons la traduction d'Émile Bréhier et nous en écartons que très rarement.

« D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent? Le principe du mal, pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme des enfants, arrachés à leur père, et élevés longtemps loin de lui, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprisent parce qu'elles ignorent leur race. Elles estiment tout le reste, et il n'est rien qu'elles n'admirent plus qu'elles-mêmes ; tout les frappe d'étonnement, les passionne et les tient suspendues ; et elles rompent elles-mêmes autant qu'elles peuvent, avec les choses dont elles se sont éloignées par mépris pour elles ; si bien que la cause de leur totale ignorance de Dieu se trouve être leur estime pour les choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes. Car poursuivre et admirer une chose, c'est, pour l'être qui l'admire et la poursuit, se reconnaître inférieur à elle ; se plaçant plus bas que les choses sujettes à naître et à périr, se croyant la plus méprisable et la plus mortelle des choses qu'il trouve, jamais il ne pourrait se mettre dans l'esprit la nature et le pouvoir de Dieu. C'est pourquoi il faut deux raisonnements pour s'adresser à ceux qui sont en cette disposition si l'on veut qu'ils retournent en sens contraire, vers les êtres primitifs, et qu'ils soient ramenés jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier. Que sont ces deux discussions? L'une montre l'infamie de ce que l'âme honore maintenant (et nous la développerons davantage ailleurs) ; la seconde instruit l'âme et lui rappelle en quelque sorte sa race et sa dignité ; elle vient avant l'autre, et ce sujet, une fois éclairci, illuminera l'autre. C'est lui qu'il faut maintenant traiter. Aussi bien il est fort près de l'objet de sa recherche et il lui sera fort utile ; car ce qui cherche c'est l'âme, et il lui faut connaître quel être elle est, elle qui cherche, afin qu'elle se connaisse d'abord elle-même et qu'elle sache si elle a le pouvoir de faire une telle recherche, si elle a un œil capable de voir, et s'il convient de faire la recherche ; car si ce qu'elle cherche lui est étranger, à quoi bon chercher? Mais si c'est un objet qui lui est congénère, il est convenable de le chercher et il est possible de le trouver<sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ennéades* V, 1, 1

## INTRODUCTION

On voit dans le passage ci-haut le point de départ de Plotin : ce sont les âmes oubliées, c'est nous. Et on voit le point d'arrivée : c'est Dieu le Père. Toute la philosophie de Plotin se situe entre ces deux pôles. Elle vise tout entière à combattre l'oubli et l'ignorance. Nous y voyons aussi le pont entre ces deux pôles et le remède à tous les maux, soit la connaissance de soi. Ce n'est qu'en se sachant âme déchue, mais âme tout de même, que l'on peut espérer retrouver notre dignité naturelle.

La connaissance de soi est donc au cœur de la philosophie plotinienne, mais comme nous le verrons, elle l'est d'une manière tout à fait particulière. En effet, qu'est-ce que se connaître soi-même? La question peut être entendue de deux manières, est-ce une explication, scientifique ou autre, de ses mécanismes propres ou est-ce une intuition tout intérieure, une expérience intime? Est-ce l'assimilation à une loi objective (physique, morale ou spirituelle) ou l'expérience d'un sujet et l'exercice d'une liberté? La connaissance de soi est-elle une culmination ou est-elle une création? Multiplicité ou unité, objet ou sujet, fragmentation ou continuité?

Pour Plotin, ces deux perspectives ne peuvent être séparées et doivent être conciliées. Pour en arriver à se connaître, l'âme doit emprunter deux chemins. Vers le haut et vers le bas. L'analyse et la synthèse. Une descente et une remontée. Le mythe et l'analyse. Une procession et une conversion.

L'un ne va pas sans l'autre<sup>2</sup> et nous espérons montrer ici que la conversion est la clef de la conciliation de ces deux perspectives. Être c'est connaître. La voie de la connaissance objective est la même que celle de l'introspection. Ces deux voies, comme le couple objet et sujet, ne diffèrent qu'en apparence. L'activité par laquelle nous retournons à l'Un n'est pas autre chose que l'activité même de l'Un en tout et partout. Dans son ouvrage sur la procession, Trouillard dit ceci :

« Il faut résister à la tentation d'adopter dans l'étude de la procession un ordre descendant(...) L'essentiel de la procession est dans la conversion à multiples formes de l'être vers son origine...La procession plotinienne est tout ascendante. C'est une accession, non un retour qui annule un aller<sup>3</sup>. »

La conversion, et toutes les images qui l'accompagnent, ne serait-elle donc pas un meilleur point de départ, bien meilleur que la procession, pour cerner l'idée que se faisait Plotin de la génération, en plus de l'assimilation au Principe? Et ce concept joue bel et bien un rôle crucial dans la pensée plotinienne. Étudier la conversion chez Plotin nous permet de cerner le cœur de son système, de la tradition qu'il revendique, la raison d'être des écrits et l'unité du système.

Mais il faut sûrement tout d'abord se méfier du mot lui-même. Le mot français a un sens bien différent, une connotation religieuse évidente pour chacun, que le terme grec, du moins à l'origine, ne connaît guère.

---

<sup>2</sup> On pourrait résumer toute la pensée de Plotin à cette seule formule.

<sup>3</sup> Trouillard, J., *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 65-66.

En effet, dans le terme même de conversion se cache une certaine polysémie. À l'origine, le mot conversion, du latin *conversio*, signifie l'action de tourner; il désigne donc un mouvement circulaire, une révolution mais en un sens purement physique, voire astronomique. Son premier sens renvoie donc à ce mouvement qui s'apparente à la carrière des astres; il s'agit d'un mouvement régulier, naturel, périodique. Ce mot latin correspond à deux mots grecs, *ἐπιστροφή*, terme qui se rapproche le plus du sens premier de *conversio*, et *μετάνοια*, qui signifie changement de pensée, repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Le christianisme préférera le second ; la philosophie, le premier. On voit la polysémie du mot conversion. Il y aura toujours pour nous une tension entre ces deux pôles, entre cette conversion qui est retour, fidélité, et nécessité et celle qui est renaissance, rupture et libération<sup>4</sup>. Et si l'on admet que la conversion est un phénomène purement chrétien, c'est justement parce que le christianisme aura insisté particulièrement sur la conversion comprise comme *μετάνοια*, comme nouvelle naissance et de fait, c'est avec lui qu'apparaît un usage systématique du terme, la tradition philosophique lui préférant largement celui d'*ἐπιστροφή*.

Si, comme l'affirmait Bardy « l'idée d'une conversion, au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, est restée pendant longtemps, peut-être jusqu'à l'avènement du christianisme, totalement étrangère à la mentalité gréco-romain<sup>5</sup> », cette notion d'*ἐπιστροφή* est tout de même largement développée par les philosophes, notamment chez les stoïciens et les platoniciens qui, dans la civilisation antique, bien plus que la religion

---

<sup>4</sup> Tension qui s'apparente à celle que recèle l'ambiguïté d'un mot comme *révolution*.

<sup>5</sup> Bardy, G., *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, éditions Montaigne, 1947, p. 9

traditionnelle, se préoccupait de la vie morale, de salut, de liberté et de bonheur, bref des questions qui à nos yeux relèvent davantage de la religion. Épictète concevait ainsi la philosophie : « C'est un cabinet médical, hommes, que l'école d'un philosophe : on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert. Car vous n'y allez pas étant bien portants<sup>6</sup>. » « On entre, pour ainsi dire, en philosophie comme on entre en religion, par une conversion qui provoque un changement total d'existence<sup>7</sup> », ajouterons-nous avec Pierre Hadot.

Et c'est au courant dit néoplatonicien que l'on doit la plus importante conceptualisation de la notion de conversion :

« L'épistrophè néoplatonicienne résume toute une tradition qui, au-delà des Stoïciens, remonte à des intuitions plus primitives sur le rythme vital, notamment sur la respiration. Dans sa notion plus évoluée, l'épistrophè est la définition même de la vie spirituelle dans laquelle l'âme se replace dans le mouvement éternel de l'être : la perfection de l'être, c'est son retour vers sa propre source. En ce sens l'épistrophè est anamnèsis, réminiscence : elle mime l'unité originelle, antérieure à l'être<sup>8</sup>. »

Ce qui, bien sûr, ne veut pas dire que le concept n'a aucune valeur religieuse, ou que Plotin ne l'utilise pas pour décrire ce que plus tard on appellera à juste titre « conversion ». Seulement, une analyse de la conversion chez Plotin nous montre bien que si la question du rapport entre religion et raison, entre salut et science, se pose bel et bien chez Plotin, elle doit se poser conjointement.

---

<sup>6</sup> Épictète, *Entretiens*, III, 23, 30

<sup>7</sup> Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, p. 129.

<sup>8</sup> Hadot, P., « Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie » in *Actes du XIème Congrès International de philosophie XII*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company ; Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, p. 31-36.

« 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<sup>9</sup>. »

La conversion, clef de voûte du système, ne décrit pas seulement un mouvement moral, mais aussi un mouvement rationnel, cosmologique et métaphysique. Le sens cyclique du mot *ἐπιστροφή* ne doit jamais être oublié.

De la même manière, il faut écarter aussi une certaine idée sensationnaliste, exaltée ou anti-intellectuelle du mysticisme plotinien qui n'est ni a-culturelle, ni irrationnelle. L'exégèse, la parole, la discussion, le raisonnement, l'intellection, s'ils ne sont pas au sommet du système, constituent néanmoins des étapes nécessaires « en sorte que l'auteur des *Ennéades* peut être intégralement mystique et intégralement critique à la fois<sup>10</sup> ».

C'est ainsi qu'au lieu d'y voir une tension entre considérations concurrentes, religieuses et rationnelles, il vaudrait mieux comprendre l'entreprise plotinienne, et d'ailleurs, toute entreprise philosophique, comme une expression rationnelle de la religiosité où des préoccupations d'ordre religieuses, pour arriver à leurs fins, se déploient dans les apparentes contraintes d'une rationalité radicale.

À la source de cette mise en valeur de la rationalité se trouve une aspiration proprement religieuse qui vise à rendre compte de l'adéquation entre le monde extérieur et

---

<sup>9</sup> Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p. 41.

<sup>10</sup> Trouillard, J., « Raison et mystique chez Plotin » in *Revue d'études augustinienne et patristiques* 20/1-2, 1974, p. 3-14, p. 3

le monde intérieur, entre le sujet et l'objet, entre le drame humain et la nécessité de la nature et de la raison.

Cette adéquation, Plotin y revient sans cesse. Il s'agit en effet d'un sine qua non de toute la philosophie qui ne serait que trop vaine s'il n'y avait entre la réalité d'ici-bas et le monde intelligible quelque point commun<sup>11</sup>. « Si l'analyse, nous dit Brunner, est la voie qui conduit au premier principe, c'est que celui-ci s'est d'abord expliqué dans la multiplicité<sup>12</sup> ».

Mais il est peut-être abusif de parler de religion chez Plotin. En effet, s'il mobilise parfois les mythes traditionnels, c'est le plus souvent à titre de métaphores ou d'images qu'il les utilise, jusqu'à en trahir le sens premier. Voici par exemple la lecture plotinienne de la succession des dieux Ouranos (assimilé à l'Un), Cronos (assimilé à l'Intelligence) et Zeus (assimilé à l'Âme) qui détonne drôlement par rapport à la narration hésiodique :

« Il annonce qu'il voit un dieu qui engendre un fils d'une beauté suprême et qui engendre toutes choses en lui-même ; il le met au jour sans douleur ; il se complaît en ce qu'il engendre, il aime ses propres enfants, il les garde tous en lui, dans la joie de sa splendeur et de leur splendeur ; mais, tandis que tous les autres restent auprès de lui, avec leur beauté, et plus beaux encore d'y rester, il est un fils qui, seul entre les autres, se manifeste au dehors<sup>13</sup>. »

Il semble que les mythes ne soient pour lui qu'un héritage commun dont il se sert pour étayer un discours, un argument proprement philosophique.

---

<sup>11</sup> *Ennéades*, V, 1, 1. (cité en entier ci-haut, p. v).

<sup>12</sup> Brunner, F., « L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin », in *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 1990, p. 417-430, ici p. 420.

<sup>13</sup> *Ennéades*, V, 8, 12, 3-9

Et si l'on peut discerner dans ses écrits quelque chose qui s'apparente à une expérience religieuse, celle-ci ne s'exprime pas dans les formes traditionnelles. Aucun culte n'est préconisé, si ce n'est celui de la contemplation. Aucun rite n'est observé, si ce n'est celui de la purification intellectuelle. Au contraire, ce passage des *Ennéades*, où il est question de la mort d'un homme, semble plutôt exprimer une déconsidération, pour ne pas dire mépris, des observances et coutumes de la religion traditionnelle :

« S'il n'est pas enterré, son corps pourrira aussi bien sur terre que sous terre. S'il est enterré sans luxe et sans épitaphe, si on ne l'a pas jugé digne d'un tombeau élevé, c'est de la petitesse d'esprit d'en souffrir<sup>14</sup>. »

Mais ce passage n'est pas sans rappeler les paroles d'une autre figure de l'Antiquité dont il serait difficile, quoique possible et peut-être même légitime, de nier le caractère religieux : « Un autre des disciples lui dit : 'Seigneur, permets-moi de m'en aller d'abord enterrer mon père.' Mais Jésus lui dit : 'Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts<sup>15</sup>'. »

S'il nous est permis ici de citer un autre passage hors contexte, l'on pourrait tout aussi bien soutenir l'opinion contraire et voir en Plotin un défenseur de la religion traditionnelle :

« Les anciens sages qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers ; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir, en construisant un objet disposé à subir son influence et à en recevoir la participation<sup>16</sup>. »

---

<sup>14</sup> *Ennéades* I, 4, 7, 28-31

<sup>15</sup> Mt 8, 21-22

<sup>16</sup> *Ennéades*, IV, 3, 11, 1-6

Il semble plutôt, une fois ce passage remis dans son contexte, que ce n'est pas tant la religion qui est ici dédaignée, mais plus largement la vanité de toute entreprise humaine. À la manière de quelque sage stoïcien, Plotin déplore que les hommes fassent si grand cas de choses futiles et vaines :

« Qu'y-a-t-il d'assez grand dans les choses humaines pour ne pas être dédaigné par celui qui les a surmontées et n'a plus d'attache aux choses d'en bas? Et s'il estime que l'heureuse fortune, si haute qu'elle soit, n'est pas une grande chose, même celle d'un roi, d'un souverain de cités et de peuples, d'un fondateur de colonies et de cités (cette fortune fût-elle la sienne), pourquoi considérera-t-il comme une grande chose la chute d'un empire et le bouleversement de sa cité? Et s'il estimait que c'est un grand mal ou même un mal, il aurait une opinion ridicule et ne serait plus un sage. Voilà de grandes choses! Du bois, de la pierre, et, par Zeus, la mort d'êtres mortels<sup>17</sup>. »

Comme l'Écclésiaste, Plotin décrie la vanité des hommes et des choses sur lesquelles ils s'attardent et s'acharnent, et nous exhorte à poursuivre la vie et à laisser de côté ce qui est mort ou voué à la mort<sup>18</sup>.

Cet état de fait est-il peut-être seulement dû à la faiblesse de la religion contemporaine plutôt qu'à l'absence de tout sentiment religieux. Les *Ennéades* sont composées à une époque où la perte de vigueur des cultes traditionnelles est compensée par une intériorisation, pour ne pas dire une spiritualisation du sentiment religieux. Lisons Plotin :

« 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 profanes? Que celui qui le peut aille donc et la suive jusque dans son intimité [εἰς τὸ εἶσω]<sup>19</sup>. »

---

<sup>17</sup> *Ennéades*, I, 4, 7, 14-24

<sup>18</sup> Sentiment et prescription que n'ignorent pas la religion. En témoigne ce beau passage du Deutéronome : « Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. (30, 15) »

On voit bien ici l'usage métaphorique du vocabulaire religieux. Le sanctuaire ici n'est plus de pierre : il représente les richesses intérieures<sup>20</sup>. Plotin nous invite à nous unir au dieu présent dans le silence<sup>21</sup>. Ces passages rappellent d'autres paroles du Christ qui exhorte ses disciples à se retirer et de prier au Père qui est dans le secret<sup>22</sup>.

« Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais 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<sup>23</sup>. »

De plus, il ressort clairement de sa très vive critique des gnostiques que, bien qu'il s'oppose à leur pensée, qu'il soit en désaccord avec leurs préceptes, il partage largement leurs préoccupations. Comme le souligne Joseph Katz, le désaccord, l'opposition, la mécontente révèle souvent des affinités :

« Something like Gnosticism is implied by half of his thought, and yet he is blind to it to the extent of ignoring that almost all of the ideas he finds objectionable in the Gnostics can nearly be matched by ideas of his own. But he knew the Gnostics temptation from the inside. The very vehemence of his essay against them is one

---

<sup>19</sup> *Ennéades*, I, 6, 8, 1-4

<sup>20</sup> On pourrait rapprocher ce passage, qui évoque en quelque sorte une spiritualisation du sanctuaire, du lieu sacré, ce passage de l'évangile de Jean : « L'heure vient ou n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père » (Jn 4, 21)

<sup>21</sup> *Ennéades*, V, 8, 11, 5-6

<sup>22</sup> Mt. 6, 6

<sup>23</sup> *Ennéades*, I, 6, 8, 21-27

more testimony to the fact that the bitterest battles are always against one's own unacknowledged impulses<sup>24</sup>. »

Mais cette position nous semble exagérée et nous préférons l'atténuer avec les propos de Pierre Hadot qui affirme que « l'expérience fondamentale de Plotin, malgré des ressemblances superficielles, est diamétralement opposée à l'attitude gnostique<sup>25</sup> ». Tous deux partagent en effet une certaine affinité pour le mythe, accordent une grande importance à la métaphore de la lumière et font un emprunt fréquent au vocabulaire religieux (chute, audace, Dieu, pur, impur, etc.), en plus de mettre l'accent sur le caractère *gnostique*<sup>26</sup> du salut, pourtant il nous semble que si Plotin et les gnostiques se posaient largement les mêmes questions, ils se disputaient sur les solutions.

La question du mal est sur ce point particulièrement révélatrice. Tandis que les Gnostiques hissaient au rang de principe le mal, au même titre que le Bien, Plotin tend toujours à le nier, à en faire une pure privation ou une simple absence du Bien. Pour Plotin, il semble que la toute-puissance du Principe se paye au prix de l'existence du mal. Le mal n'est qu'une certaine opacité, une certaine confusion au sein de l'être et de la connaissance. Le mal en soi n'existe pas. C'est là-même ce qu'il est : ce qui n'existe pas. Il est la noirceur sur laquelle tout peut être projeté, d'où son danger. Mais il n'est toujours qu'un obstacle, un voile sans réelle consistance. Le mal c'est l'ignorance et l'inconscience : « Plotin ne connaît d'autre enfer que le sommeil. Le damné ne subit d'autre supplice que d'ignorer sa condition

---

<sup>24</sup> Katz, J., « Plotinus and the Gnostics » in *Journal of the History of Ideas* 15/2, 1954, p. 289-298 (ici p. 295). L'auteur va même jusqu'à appeler Plotin un gnostique manqué.

<sup>25</sup> Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 28.

<sup>26</sup> Au sens premier.

et sa véritable relation à Dieu<sup>27</sup>. » Le mal c'est l'inconcevable, l'incommunicable, l'élément isolé, acharné et intraitable qui ne trouve plus sa place au sein de l'Un. Il est un rien qui prend tout sans donner en retour au contraire du Principe qui est générosité, expression et communicabilité infinies. Il est en somme l'impossibilité de la conversion.

Il nous semble que peu de penseurs ont moins insisté sur la question du mal. Et peut-être est-ce justement parce que nul autre n'a autant insisté sur l'unité de toutes choses. On peut y voir sa grande faiblesse :

« As compared with contemporary Gnostics and Christians, there is something peculiarly unfinished and thwarted about Plotinus' philosophy. The ascent to the One is a more jungle-like journey, stirring more monsters in the soul and awakening more longings than Plotinus allowed. Both Gnostics and Christians saw this much better. In the case of Plotinus too, Dionysos is playing his tricks on another sober son of Apollo<sup>28</sup>. »

Quoiqu'il en soit, il est clair que Plotin est un penseur de la conciliation, de la synthèse, tant dans sa méthode que dans sa situation historique. Il a été souvent question de cette fameuse synthèse alexandrine dont Plotin serait le plus important représentant : synthèse intellectuelle qui serait à la croisée des chemins entre des visions du monde opposées, celle de l'Orient de l'Occident<sup>29</sup>. Nous savons que l'expansion de l'empire et avec elle les mouvements de populations qu'elle entraîna firent en sorte que furent introduits dans le monde gréco-romain des cultes de divinités, comme des philosophies d'origine orientale. À

---

<sup>27</sup> Trouillard, J., « La présence de Dieu selon Plotin », in *Revue de Métaphysique et de Morale* 59/1, 1954, p. 38-45 (ici p. 45).

<sup>28</sup> Katz, J., « Plotinus and the Gnostics », p. 298.

<sup>29</sup> Sur cette vaste question, voir Lacrosse, J. « Plotin, Porphyre et l'Inde : un ré-examen » in *Le Philosophoire* 41/1, 2014, p. 81-104.

son école se fréquentaient des gens de toute sorte, hommes comme femmes, stoïciens comme platoniciens, chrétiens et gnostiques<sup>30</sup>. On pourrait se demander, avec Bréhier, si la philosophie de Plotin ne serait pas, pour ainsi dire, une pensée de fin régime, une sorte de réponse à la décadence ambiante<sup>31</sup> : l'accent mis sur l'unité et la cohérence et par suite le rattachement à la tradition la plus pure de la pensée authentiquement grecque, ne feraient que compenser pour la perte imminente d'un monde<sup>32</sup>.

Mais plus encore que sa situation historique, cette aspiration à l'Unité, se reflète dans la cohérence de son système. Pour Plotin, tout doit répondre de tout. Toujours et partout, Plotin se soucie d'organicité et de cohérence. Le schéma est partout et toujours le même : fidélité, regard à une vie, à un ordre, à une vérité, à un monde plus libre et spirituel et uni, supérieur donc, qui crée un ordre, une cohérence, une nécessité, une harmonie inférieure. Et il y a chez Plotin une tendance lourde à considérer que ce qui n'entre pas dans ce schéma, ce qui est irrémédiable, ce qui en somme ne peut être converti, ce qui ne peut être inscrit dans ce mouvement d'unification, n'existe tout simplement pas. Ce schéma est justement celui que nous tenterons d'élucider dans le présent mémoire : c'est celui de la conversion.

Il nous semble que la question mérite d'être abordée d'autant plus que la littérature secondaire ne s'est attardé que très rarement sur cette question de la conversion chez Plotin. Nous ne voulons pas dire que notre point de vue est novateur, seulement que la conversion a rarement fait l'objet d'une étude détaillée et qu'en somme on a souvent préféré d'autres

---

<sup>30</sup> Porphyre, *Vita Plotini*, 4

<sup>31</sup> Bréhier, *La philosophie de Plotin*, chap. 1.

<sup>32</sup> Il est intéressant de noter que Plotin accuse les gnostiques en II, 9, 15, 31 « *d'ignorer les considérations des anciens, si nombreuses et si belles* ».

concepts à celui-là, notamment ceux de purification, de contemplation et d'amour<sup>33</sup>. On pourrait aisément faire de ces termes, comme d'autres d'ailleurs (imitation, ascension), des synonymes de conversion. Mais il nous semble que la conversion est un concept plus englobant, au prix d'être moins précis, que ces derniers et qu'il nous permette d'aborder, était donné sa polysémie, la pensée de Plotin sous l'aspect du religieux. Si, pour le dire très sommairement, la purification nous permet de découvrir l'aspect éthique de la pensée de Plotin, la contemplation, son aspect métaphysique (chez Plotin, l'être d'une chose est le contenu de sa contemplation) et l'amour, son aspect mystique, la conversion nous permet de cerner ce qui, chez Plotin, relève du religieux. Nous souhaitons donc penser ici le religieux à travers Plotin en omniprésence chez lui de l'idée de conversion : dans son activité mondaine comme dans ses spéculations métaphysiques, mais aussi, plus évidemment, dans son expérience intime du Principe.

Que Plotin ne soit pas un penseur religieux, au même titre qu'un Augustin, il faut en convenir. Mais compte tenu de l'influence de Plotin sur la pensée philosophique subséquente – on a qu'à penser au tournant théurgique, absent chez Plotin, du néoplatonisme tardif – mais aussi sur la mystique et la théologie où elle est peut-être plus grande encore – on a qu'à se rappeler ce que doit la conversion d'Augustin à la philosophie de l'Alexandrin – cette question nous semble importante.

---

<sup>33</sup> Nous considérons comme représentatifs de ces questions, les ouvrages de : Trouillard, J., *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955; Gatti, M. L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milan, Vita e Pensiero, 1996; et Pigler, A., *Plotin, une métaphysique de l'amour*, Paris, Vrin, 2002.

La présente étude comporte trois chapitres. Dans un premier temps, nous souhaitons démontrer qu'une certaine idée de la conversion est déjà présente et active dans l'idée que Plotin se fait de l'activité philosophique. Dans ce premier chapitre il sera question de la conversion comme fidélité et exigence : fidélité à la tradition philosophique que Plotin juge dépositaire d'une vérité éternelle et exigence qui s'impose dans sa conception de la philosophie par suite de cette fidélité. Dans un deuxième temps, nous souhaitons aborder la question de la conversion en tant qu'il est un principe métaphysique de première importance dans le système plotinien. Le second chapitre traitera de la conversion de pair avec la procession. Finalement, nous souhaitons élucider le moment où tous ces moments se rencontrent. Le troisième chapitre aura pour objet la conversion même de l'Un et l'expérience que nous pouvons en avoir.

## I - Conversion, langage et tradition

Dans cette première section, nous démontrerons que la conversion chez Plotin est, avant d'être un concept philosophique, une certaine attitude, une disposition, une habitude, une certaine manière de voir les choses. Nous verrons d'abord que l'activité philosophique, et par suite l'existence et l'activité psychique sont conçues comme fidélité à un ordre supérieur de réalité, fidélité en somme à l'Intelligence par l'entremise de Platon et des doctrines philosophiques des Anciens. Et ensuite, dans un deuxième temps, nous verrons comment cette fidélité ou, si l'on veut, cette attention soutenue ou ce regard tourné vers ce monde spirituel, vers l'expérience intuitive de l'Intelligence s'exprime comme exigence, voire même comme nécessité sur le plan inférieur et subordonné du discours et de l'activité philosophique.

## La conversion comme fidélité : tradition et vérité

Commençons donc où semble commencer sa pensée et tentons d'élucider son rapport au platonisme. Car il est dit souvent, et à juste titre, que Plotin est platonicien. Et Plotin lui-même bien sûr ne refuserait pas cette étiquette. On sait bien qu'il se disait d'abord et avant tout exégète de l'œuvre platonicienne. Affirmons d'emblée notre accord avec cette lecture et disons que Plotin est radicalement platonicien et que s'il y a lieu de parler d'une synthèse, elle se fera toujours au profit du platonisme. Certes, une analyse philologique des écrits de Plotin nous dresserait le portrait d'un philosophe qui, quoique maîtrisant et faisant usage, en même temps que ceux platoniciens, de concepts d'origine stoïcienne ou aristotélicienne et abordant souvent des questions qui s'éloignent des préoccupations de Platon, il soumet toujours sa pensée à celle du divin Platon<sup>34</sup>. Nous y retrouvons tous les grands concepts platoniciens exprimés autour des axes essentiels de l'Un-Bien et du dualisme ontologique.

Mais une assimilation rapide au platonisme, de même qu'une trop grande insistance sur la dépendance doctrinale, quoique bien réelle, de Plotin à l'endroit de Platon courent le risque d'obscurcir l'originalité de l'Alexandrin (qui n'est pas doctrinale) :

« En effet, s'il est vrai que Plotin est (et veut être) un interprète de Platon, s'il est vrai que son œuvre se fonde sur la tradition la plus ancienne du platonisme – dont il

---

<sup>34</sup> Nommons ici les exemples classiques du vitalisme stoïcien et des catégories aristotéliciennes qui sont présents mais profondément platonisés.

reprend les méthodes et maintes conclusions – et prépare les développements les plus tardifs, il est pourtant tout aussi vrai que la lecture de Platon développée par Plotin repose sur des présuppositions philosophiques propres, qu'on ne peut simplement renvoyer à la 'tradition' sans les banaliser. [...] D'un côté, Plotin appartient sans aucun doute à l'histoire du platonisme, et sa dépendance à l'égard de Platon est constante. D'un autre côté, le platonisme de Plotin a des caractères irréductibles à ses *auctoritates*, caractères dont on ne saurait donner une interprétation adéquate sans faire référence à la structure théorique propre à sa philosophie et donc à la manière distinctive et originale dont il développe à son platonisme<sup>35</sup>. »

L'on pourrait bien se demander par exemple en quoi est platonicien celui dont les œuvres adoptent une forme si peu platonicienne, soit celle de l'exposé théorique. Ou encore, s'il est toujours platonicien celui qui a confié à l'écrit ce que Platon réservait au seul enseignement oral<sup>36</sup>. Le platonisme de Plotin n'est donc pas le fin mot de sa pensée et notre analyse ne s'intéressera que très peu à ces questions d'affiliation et d'influence intellectuelle. Voir en quoi Plotin est platonicien, c'est aussi montrer comment il en diffère.

Bien qu'il ait pensé à l'aune de Platon, on s'y tromperait à essayer de chercher chez Platon, la clef de lecture de la pensée de Plotin. De la même manière que l'étymologie n'épuise jamais le sens, on ne peut réduire complètement une doctrine ou un concept à son origine. Le parcours importe, c'est même tout ce qui compte. Plotin se sert de concepts forgés par d'autres, en premier lieu par Platon, pour élucider sa propre vision et rester fidèle

---

<sup>35</sup> Chiaradonna, R., « Plotin et son platonisme » in *Les Études philosophiques* 90 3, 2009, p. 307-311 (ici p. 308).

<sup>36</sup> Nous faisons référence bien sûr à l'enseignement oral de Platon. Consulter en guise d'introduction à ce problème complexe *Le plaisir de lire Platon* de Thomas Szlezak (traduit de l'allemand par Marie-Dominique Richard), Cerf, Paris, 1996. Nous nous gardons de nous positionner ici et limitons notre propos à ceci : il semble que Plotin soit moins critique que Platon par rapport à l'écrit. « *Si j'avais cru qu'on pût les écrire et les exprimer pour le peuple d'une manière suffisante, qu'aurais-je pu accomplir de plus beau dans ma vie que de manifester une doctrine si salutaire aux hommes et de mettre en pleine lumière pour tous la vraie nature des choses.* » (Lettre VII, 341d)

à son expérience primitive. Mais pas plus qu'un Grégoire de Nysse ou un Augustin par exemple ne se réduisent à la seule doctrine chrétienne<sup>37</sup>, Plotin ne se réduit pas à Platon. S'il est platonicien, c'est qu'il a trouvé en Platon un écho plus fidèle de la Vérité<sup>38</sup>. Ce qui nous intéresse ici est de savoir ce que Plotin a trouvé chez Platon pour exprimer sa vision; ce qui, dans l'esprit de Platon, a pu sembler pertinent à un autre esprit six siècles plus tard pour comprendre finalement comment la vision plotinienne a modifié de manière non négligeable le système platonicien.

Ce rôle d'exégète et plus généralement le rapport entre les pensées de Plotin et de Platon, comment doit-on le comprendre<sup>39</sup>? Comment Plotin envisageait-il cette dépendance? Doit-on penser que Plotin s'est trop effacé devant le génie de Platon ou, au contraire, doit-on plutôt penser qu'il s'est trop imposé et n'a pas respecté l'altérité du corpus platonicien? Plotin aurait-il pris Platon à la lettre et n'aurait-il fait que rabâcher de manière dogmatique la pensée de ce dernier, et ce faisant, aurait-il contribué plus que quiconque à la subordination d'une expérience immédiate de la réalité à une spéculation scolastique empêtrée dans une tradition purement littéraire? Aurait-il sinon proposé une lecture par trop personnelle du grand maître, léguant à la pensée occidentale subséquente une image faussée de la véritable pensée de Platon et, par extension, de toute la tradition philosophique grecque dont il a héritée?

---

<sup>37</sup> Non pas que leurs génies en dépassent les bornes, mais au contraire, que leurs perspectives n'en n'éclaircissent qu'une partie. Mais surtout que dire que les Pères sont chrétiens ou que Plotin est platonicien, c'est en somme très peu dire.

<sup>38</sup> On dirait aujourd'hui de sa vérité.

<sup>39</sup> Sur cette question, voir Eon, A., « La notion plotinienne d'exégèse » in *Revue internationale de philosophie* 24 (n° 92), 1970, p. 252-289.

Voici comment Émile Bréhier envisageait le rapport entre les deux philosophes : il nous dit que « cette affinité, cette admiration profonde [pour Platon] n'empêchent pourtant que Plotin abandonne le maître, ou, ce qui est la même chose, l'interprète à sa manière<sup>40</sup> ». Et la raison en est, selon lui, que bien que « Plotin se rattache à la philosophie grecque de tout son amour et de toute sa volonté [...] les problèmes qu'il se pose sont des problèmes que la philosophie grecque n'a jamais envisagés ; ce sont des problèmes proprement religieux<sup>41</sup> ».

Nous ne pouvons ici répondre directement à cette affirmation, à savoir si oui ou non des préoccupations d'ordre religieux étaient présentes, avant Plotin, dans la philosophie grecque, en particulier chez Platon<sup>42</sup>. Il suffit d'admettre ici que Plotin les y a trouvées et de remarquer que la question n'est pas de savoir si la philosophie se posait ces problèmes, mais si elle pouvait, malgré tout, malgré son histoire et la nature de son discours, s'y prêter. Étendre, aller plus loin, n'est pas transgresser.

Et par suite, que Plotin n'ait pas été exégète au sens moderne, cela va de soi. On n'a qu'à se rappeler l'étymologie du mot exégète pour se faire une idée du poids qu'il devait avoir pour un lecteur de l'Antiquité. Il avait en effet une forte connotation religieuse. À Athènes, l'ἑξηγητής était interprète des dieux. Il lui revenait de déceler les énigmatiques révélations divines.

---

<sup>40</sup> Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 9-10. Parlant de l'accent mis sur la contemplation dans la pensée de Plotin.

<sup>41</sup> Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 25.

<sup>42</sup> Nous réservons notre réponse à la dernière section de cet ouvrage.

Abordons maintenant la première critique. Ce que nous venons de dire servira aussi à y répondre. Admettons tout d'abord qu'il est bien vrai que Plotin est un érudit et que l'érudition joue un rôle déterminant dans sa démarche. Mais il n'est pas vrai pour autant que la philosophie de l'époque, et tout particulièrement la sienne propre, se limitait au seul commentaire. C'était déjà un lieu commun à son époque d'opposer ainsi la parole et les discours aux actes<sup>43</sup>, et lieu commun encore de déplorer que la philosophie ait dégénéré en philologie<sup>44</sup>. Il serait injuste d'imputer au seul Plotin, ou encore au néoplatonisme, des tendances qu'il n'a nullement entamées. Si Plotin est scolaire, érudit, s'il s'inspire exclusivement d'une tradition littéraire, c'est bien parce que c'était la pratique courante de l'époque. Mais s'arrêter là, c'est manquer de voir à quel point Plotin s'inscrit en faux contre la culture philosophique de son époque.

Que cette grande estime des Anciens ne soit pas simplement un asservissement passif, la chose est évidente. Les formules obscures d'Héraclite ne nous forcent-elles pas à un effort personnel de compréhension, à entreprendre, comme lui, nos propres recherches<sup>45</sup>? Et Platon lui-même, ne parle-t-il pas en énigmes<sup>46</sup>? N'entre-t-il pas en contradiction avec lui-

---

<sup>43</sup> Épictète, *Entretiens*, I. 29. 56: « Mais que d'injustice parmi les esprits formés aux disciplines philosophiques! Est-ce donc là ce que tu as appris ici? Ne laisseras-tu pas à d'autres les beaux discours sur ces matières, à des bonshommes indolents, pour qu'assis dans leur coin ils touchent leur misérable salaire ou murmurent que personne ne leur donne rien? Mais toi, ne veux-tu pas te produire au grand jour et mettre en pratique ce que tu as appris? Car ce ne sont pas les beaux discours qui manquent aujourd'hui ; les livres des Stoïciens regorgent de beaux discours. Que manque-t-il donc? L'homme qui les mette en pratique, l'homme qui, dans la réalité, témoigne en faveur des discours. »

<sup>44</sup> Sénèque, *Épître 108*, § 23 : « Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est »

<sup>45</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1, 11-17

<sup>46</sup> *Ennéades*, VI, 2, 22, 1 ; IV, 2, 2, 49

même<sup>47</sup>? En V, 5, 1, 63 (et encore en I, 1, 2, 26) Plotin associe le mot δόξα (opinion, doctrine) au verbe δέχομαι (recevoir)<sup>48</sup>. L'opinion ou la doctrine, même des anciens, n'est pour lui qu'un donné passif, un legs, ce qui est reçu mais dont il est à nous d'assimiler, d'actualiser afin d'en jouir. Il faut se garder « de l'erreur qui consisterait à dire que l'analyse plotinienne aboutit à l'Un ou au Bien en vertu du simple fait que l'autorité de Platon l'impose<sup>49</sup> ». Ce n'est donc qu'un point de départ qui, en aucun cas, ne nous exempte ou nous dispense d'un examen rationnel et d'une épreuve personnelle. Il s'agit bien plus d'un rapport d'émulation et d'imitation que de régurgitation.

Alors, s'il ne lui fournit pas la vérité toute crue, que lui permet ce recours à l'autorité des Anciens? Tout d'abord un affranchissement de ses opinions et de ses préjugés personnels, de même que les préjugés et les préoccupations de l'époque. Pour participer à la discussion ou à l'enquête philosophique, tel que l'entend Plotin, chacun doit se soumettre à un bagage culturel et un langage communs élaborés autour de thèmes et de questions préétablis. Mais ceci n'est souhaitable et possible, n'est autorisé - et c'est à ce point-ci que se heurte la première critique - que parce que Plotin considère que ces doctrines anciennes sont plus près de la vérité. Voici donc où nous voulions en venir en abordant cette question. Il ne s'agit pas seulement ici d'un respect des Anciens et d'un effacement devant leur génie, mais

---

<sup>47</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1, 26-28: « Que dit donc ce philosophe? Il apparaîtra qu'il ne dit pas toujours la même chose, de manière qu'on puisse voir facilement son intention. »

<sup>48</sup> *Ennéades*, V, 5, 1, 62-65 : « C'est pourquoi, je pense, dans les sensations il n'y a point vérité, mais seulement opinion ; c'est parce qu'elle est réceptive (παραδεχομένη) qu'elle est opinion (δόξα). Autre chose est ce qu'elle reçoit : autre chose l'objet dont elle tient ce qu'elle reçoit. »

<sup>49</sup> Brunner, F., « L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin » in *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 1990, p. 185-191 (ici p. 419).

d'une position métaphysique de première importance. C'est tout simplement ainsi que Plotin conçoit la Vérité.

## **Le platonisme de Plotin : transcendance, intériorité et participation**

Pour Plotin, l'être ou l'esprit est un tout organique que seule l'attention, la conscience pourrait-on dire, divise. Il est donc tout entier dans la moindre de ses parties et, inversement, le moindre fragment qui en provient le contient tout entier et nous permet, moyennant un effort d'épuration, de raffinement de notre regard, d'y remonter :

« 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 ; on l'imagine bien comme une partie, mais un regard perçant y voit le tout<sup>50</sup>. »

Ainsi, la vérité est éternelle, unique et absolue mais celui qui la profère ou la défend le fait à sa façon et pour des raisons qui lui sont propres. Ce sont ces raisons et ces façons, prises pour elles-mêmes qui pervertissent notre raisonnement et nous éloignent de la vérité : « c'est comme si l'on savait complètement une science et si l'on ne considérait jamais qu'un

---

<sup>50</sup> *Ennéades*, V, 8, 4, 19-24

théorème de cette science<sup>51</sup>. » La différence des doctrines est souvent plus une question d'insistance, d'emphase, d'attention que de plus ou moins grande fausseté : « c'est comme si un foyer, qui peut tout brûler, était contraint de brûler quelques petits objets, quoiqu'il garde sa puissance entière<sup>52</sup>. » Et la fausseté ne se trouverait que justement dans cette insistance induite, qui revient toujours à prendre la partie pour le tout alors que « le bien, pour le savant, c'est d'avoir en vue non pas une partie de la science qu'il possède, mais toute cette science<sup>53</sup> ».

Une opinion ou une doctrine, aussi illustre soit elle, n'ajoute donc en rien à la plénitude de l'Intelligence et n'en est pas non plus un fragment isolé – comme s'il fallait rassembler tous les morceaux, tous les savoirs, toutes les expériences, tout voir et tout entendre, avoir fait l'expérience directe de tout pour reconstruire morceau par morceau comme un casse-tête la totalité du réel. Lisons Plotin :

« En d'autres termes, l'intelligence n'est pas la pensée d'une seule chose ; elle est l'intelligence universelle, et, étant universelle, elle est la pensée de toutes les choses. Elle doit être tous les êtres et penser tous les êtres. Chacune de ses parties possède l'univers des êtres et elle est tous les êtres ; sinon, l'intelligence aurait une partie qui ne serait pas intelligence ; elle serait composée de parties qui ne sont pas des intelligences ; elle serait un amas de choses juxtaposées qui attendraient, pour devenir une intelligence, d'être au complet. C'est pourquoi l'intelligence est infinie ; et, si autre chose émane d'elle, il n'en résulte d'amoindrissement ni pour cette chose, puisque, elle aussi, elle est toutes choses, ni pour l'intelligence d'où elle émane, puisque l'intelligence n'est pas faite de parties juxtaposées<sup>54</sup>. »

---

<sup>51</sup> *Ennéades*, VI, 4, 16, 25-26

<sup>52</sup> *Ennéades*, VI, 4, 16, 30-32

<sup>53</sup> *Ennéades*, VI, 4, 16, 26-27

<sup>54</sup> *Ennéades*, III, 8, 8, 40-48 :

Pour Plotin, un instant suffit à une contemplation parfaite, pourvu bien entendu qu'il soit bien préparé. La valeur d'une doctrine est ainsi davantage dans l'effacement et la simplicité que dans la complexité et l'exhaustivité puisque pour lui la vérité est absolue, totale et originaire ; pas relative ni construite. Trouillard résume ainsi l'effort philosophique plotinien :

« La philosophie s'efforcera plutôt de retrouver, par-dessous les déformations discursives et passionnelles, la genèse de la pensée dans sa transparence et naïveté originelle<sup>55</sup>. »

Il est un danger qu'efforçant de reconstituer le passé, nous oublions ce qu'il nous a légué et le regardant de trop près ou le serrant trop fort on le perd à tout jamais. Et ensuite, au nom du fait brut, de l'expérience concrète, au nom d'une saisie immédiate de la réalité, en refusant toute médiation, toute image traditionnelle, ne devient-on pas prisonnier du fait, de l'événement, de l'histoire comme suite d'événements et des mots mêmes? Car qui alors nous en fournira l'unité? Qui nous en révélera le secret, si ce n'est justement la tradition, quelle qu'elle soit? L'âme n'a pas accompli sa mission si elle se contente de noter les différences et de classer le réel. Elle doit aussi récapituler en elle-même toute cette diversité, opérer une synthèse, unifier les données de sa conscience. Pour elle, le temps et l'espace ne sont que des obstacles, lorsqu'elle découvre que les mots et les choses sont eux-mêmes des médiations et pas seulement des faits ou des objets. L'exégèse plotinienne a

---

<sup>55</sup> Trouillard, J., « Raison et mystique chez Plotin », p. 13.

donc la prétention, non pas d'expliquer, pas plus que de réitérer, mais bien de vivre de la même vie, du même esprit que ceux dont il se fait l'exégète.

C'est ainsi que l'on doit comprendre le platonisme de Plotin. Voici comment il décrit lui-même l'origine de ses doctrines :

« Nos théories n'ont donc rien de nouveau, et elles ne sont pas d'aujourd'hui ; elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines, dont l'antiquité nous est témoignée par les écrits de Platon<sup>56</sup>. »

Quoiqu'il soit de première importance, Platon n'est ici mentionné qu'à titre de témoin de doctrines plus anciennes et c'est de celles-ci en réalité que Plotin se dit l'exégète. Plotin nomme ensuite, dans la phrase qui suit, Parménide<sup>57</sup>, et plus loin dans le même traité Anaxagore, Héraclite, Empédocle, Aristote, Pythagore et Phérécyde<sup>58</sup>. Lisons Lacrosse qui résume bien le point de vue de Plotin :

« La position historique de Plotin lui permet donc, pour ainsi dire, de contempler l'histoire de la philosophie comme un enchaînement de *logoi*, dont il s'agit de montrer que, au-delà de leurs différences, voire de leurs contradictions internes, ils ont cherché à manifester une vérité noétique, supralogique et supradoctrinale, dont les dialogues de Platon constituent la meilleure profération dianoétique<sup>59</sup>. »

La tradition chez Plotin est la transmission, la trace de cette intuition, pour ne pas dire de cette révélation primordiale, de cette vie de l'Intelligence, de cette vérité noétique pour

---

<sup>56</sup> *Ennéades*, V, 1, 8, 10-14

<sup>57</sup> *Ennéades*, V, 1, 8, 14-15

<sup>58</sup> *Ennéades*, V, 1, 9

<sup>59</sup> Lacrosse, J., *La philosophie de Plotin*, p. 38.

reprendre l'expression de Lacrosse, dont toutes les écoles philosophiques font plus ou moins fidèlement écho. C'est ce qui justifie sa méthode. La confrontation des différentes opinions provenant des différentes écoles philosophiques tenant lieu de la discussion que l'on retrouve dans les dialogues<sup>60</sup>. En les confrontant, Plotin cherche à les corriger, les rectifier, par entrecroisements secouer le superflu, les épurant de tout apport personnel, tout ajout accidentel de l'histoire, fruit d'une audace en soif de différence<sup>61</sup>. Ce faisant, il est en mesure d'en démontrer l'unité en en faisant ressortir l'unité spirituelle qui en constitue le fondement.

Il en va de même pour le langage ou l'appareillage conceptuel des *Ennéades*. Les confusions et les contradictions sont levées non pas moyennant une analyse philologique du texte, ou une étude purement historiographique qui ne s'en tiendraient qu'à la forme, aux influences, en un mot à la lettre de la doctrine qui tend toujours à atténuer les difficultés, mais en se hissant au niveau de l'esprit unique qui, à dessein, les a émises. Nous verrons que ce schéma, où la tension au sein d'une multiplicité est surmontée par la découverte ou la contemplation d'un principe supérieur unifiant, est omniprésent dans les *Ennéades* et qu'il gouverne toute sa pensée.

Nous sommes maintenant en mesure de faire le point sur le caractère du platonisme et de se défaire de quelques préjugés qu'on pourrait résumer ainsi : une certaine idée du

---

<sup>60</sup> Eon, A., « La notion plotinienne d'exégèse », p. 262 : « Comment ne pas voir que ce qui tient lieu, chez Plotin, de la collaboration des interlocuteurs dans le dialogue, c'est la confrontation des doctrines dans le champ doxographique »

<sup>61</sup> *Ennéades* II, 9, 6, 5-6 : « καινολογούντων ἐστὶν εἰς σύστασιν τῆς ἰδίας αἰρέσεως ». L'accusation, qui vise les Gnostiques, est plus grave qu'il n'y paraît.

dualisme. Disons d'emblée que ce dualisme n'affirme pas l'existence de deux mondes distincts, mais plutôt que tout ici-bas est duel ; que tout mouvement est forcément dyadique et que deux tendances contraires habitent tout ce qui est. Dans le Phédon, il est question de deux sortes d'êtres<sup>62</sup>. Ailleurs, c'est le couple un, multiple qui privilégié<sup>63</sup>. En termes religieux, on parlera plutôt du dualisme du pur et de l'impur duquel Trouillard précise qu'il « n'est pas celui de deux substances, mais de deux structures mentales<sup>64</sup> ».

Ce point est capital. Car il peut être difficile de concevoir que la conversion soit à la fois principe de séparation et d'unification si, ayant en tête une interprétation vulgaire du platonisme (stratifiant, dualiste et fabulateur arrière-mondes) nous concevons ce dualisme en termes physiques et par extension l'extase, l'union mystique ou l'ascension de l'âme à l'image d'un mouvement physique, une sortie hors d'un lieu. Il s'agit bien plutôt d'une concentration, d'une purification de son activité propre, qui, se perfectionnant, se transforme. Il ne s'agit pas de se rendre à un lieu autre, mais d'habiter celui-ci, le remplir plus pleinement et participer de son avènement<sup>65</sup>. C'est en somme préférer une tendance à une autre. À l'obstination, préférer la conciliation. À la division, préférer l'unité. Car l'Un, principe de toutes choses n'est jamais complètement absent de l'être et se laisse sentir dans l'activité

---

<sup>62</sup> Phédon, 79a 6 : « δύο εἶδη τῶν ὄντων »

<sup>63</sup> Philèbe, 15c -16a « S. Je dis que l'un et le multiple, identifiés par le raisonnement, circulent partout et toujours, aujourd'hui comme autrefois, dans chaque pensée que nous exprimons »

<sup>64</sup> Trouillard, J., « La médiation du verbe selon Plotin » in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 146, 1956, p. 65-73 (p.68).

<sup>65</sup> *Ennéades*, V, 9, 6, 1-3

des êtres qui en dérivent. Bien qu'il soit au-delà, il ne faut pas le chercher ailleurs qu'en nous-mêmes : « chercher l'Un comme un Autre, c'est le nier<sup>66</sup>. »

La séparation stricte des deux mondes impliquerait que le monde intelligible serait incommensurablement autre<sup>67</sup> (ce qui est absurde puisqu'il est justement conçu comme sa mesure, son nombre) étranger au monde sensible. Or, c'est tout le contraire. Chez Plotin, comme chez Platon, le monde sensible peut être réduit au monde intelligible comme à son principe, principe dont il est l'expression et l'image nécessairement et forcément imparfaite<sup>68</sup>. Plotin privilégiera toujours la liberté, le primat d'une force intérieure, l'activité d'une réalité supérieure au détriment d'une passivité inférieure. Il s'efforcera toujours justement de montrer que ce que le sens commun attribue au monde sensible puise en réalité ses racines dans le monde spirituel. La sensation par exemple n'est pas une passion, quelque chose que l'âme subit passivement, mais bien quelque chose mêlée de jugement qui porte sur des images tirées du monde sensible<sup>69</sup>. Donc, les objets de notre perception sont mêlés de jugement et participent déjà d'une réalité spirituelle qui les dépasse. Et il en va de même de tout être corporel<sup>70</sup>. Le monde intelligible est l'intérieur, la vérité du monde sensible et, qui plus est, vérité qui resplendit dans tout. Impossible donc de les séparer.

---

<sup>66</sup> Trouillard, « La médiation du verbe selon Plotin », p.73

<sup>67</sup> C'est plutôt la thèse gnostique. Plotin, comme les Chrétiens, dira certes que nous sommes étrangers en ce monde, mais ce n'est pas du fait de *notre nature*, mais d'une faute ou d'une audace qui en corrompt la jouissance.

<sup>68</sup> *Ennéades*, V, 8, 7, 16-18 : « Alors, tout ce qui est ici vient de là-bas, mais tout était bien plus beau là-bas ; car ici tout est mélange, là-bas tout est sans mélange. »

<sup>69</sup> *Ennéades*, III, 6, 1, 1-2 : « Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ παθήματα καὶ κρίσεις » ; IV, 3, 26

<sup>70</sup> *Ennéades*, IV, 7, 8

« Comment, en effet, notre monde existerait-il, si on le séparait, comme par une coupure, du monde intelligible<sup>71</sup>? »

Bien sûr, il est difficile en interprétant Plotin de ne pas se laisser emporter et séduire par une description stratifiante de la réalité. Nous y invite bien sûr un certain platonisme vulgaire marqué par la tradition subséquente et tout particulièrement le dualisme moderne. De surcroît, le langage même de Plotin<sup>72</sup>, les contraintes terminologiques à l'intérieur desquelles se déploie sa pensée, peuvent aussi porter à confusion comme on ne peut dire une chose sans en nier une autre.

Ce que Plotin tente d'exprimer lorsqu'il décrit, à l'aune de Platon, la réalité de manière stratifiée, c'est la différence de degré et de dignité entre les différentes hypostases, disons entre différentes façons d'être au monde, en un mot la hiérarchie au sein de l'être, et par suite au sein du monde. Le monde n'est pas une matière indifférenciée, mais un temple avec son autel et son sanctuaire<sup>73</sup>. La distinction ontologique n'est pas entreprise donc en vue de déprécier le monde, mais bien plutôt de l'apprécier, seulement à sa juste valeur<sup>74</sup>.

Le vocabulaire de la transcendance est aussi mobilisé parce qu'il exprime le mieux l'ascension que vise sa pensée, de même que l'effort qu'elle requiert. Par contre, il ne faudrait pas comprendre, ou du moins pas strictement, les hypostases plotiniennes, c'est-à-dire les niveaux de réalités comme une au-dessus de l'autre mais bien plutôt comme l'une à

---

<sup>71</sup> *Ennéades*, II, 9, 16, 11-12 : « Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεῖς ὁδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; »

<sup>72</sup> Le monde intelligible est ἐκεῖ

<sup>73</sup> Et il en va de même de nos états mentaux. Tous ne sont pas égaux.

<sup>74</sup> *Ennéades*, II, 9, 13

l'intérieur de l'autre. Le discours moral de Plotin est d'ailleurs dominé par ce schéma d'intériorisation progressive. La pensée plotinienne vise à cerner la vie intérieure et invisible des choses<sup>75</sup>. La distinction platonicienne entre un là-haut et un ici-bas est ainsi en réalité équivalente à la différence entre monde intérieur (esprit) et monde extérieur (apparence). De l'Un, Plotin affirme qu'il est « l'intimité même de l'Intelligence [ὁ ἔνδον νοῦς]<sup>76</sup> », le centre<sup>77</sup> et la racine<sup>78</sup> de l'âme. Dans cette perspective, monter, c'est aussi plonger. S'élever c'est connaître, au sens fort, à fond la réalité ; descendre jusqu'en ses profondeurs. Dans la philosophie plotinienne la profondeur de l'expérience spirituelle nous porte vers les hauteurs divines<sup>79</sup>. Il suffit de changer de perspective. Ce qui, objectivement, regardée de l'extérieur, paraît être une ligne verticale composée de points distincts nous paraîtra, au contraire, regardée de l'intérieur, une ligne continue dans laquelle on s'inscrit sans se perdre<sup>80</sup>.

Mais, on le voit tout de suite, ces deux discours, celui de la hauteur et celui de l'intériorité, semblent se contredire. D'une part, il est question de transcendance, de rupture ontologique, de l'autre, d'immanence et de continuité. C'est le premier et le plus grand écueil que rencontre traditionnellement tout interprète de la pensée de Plotin. Arnou posait ainsi le problème :

---

<sup>75</sup> Dans *Plotin ou la simplicité du regard*, Pierre Hadot n'hésite d'ailleurs pas à traduire νοῦς par esprit.

<sup>76</sup> *Ennéades*, V, 3, 14, 15

<sup>77</sup> *Ennéades*, VI, 9, 8, 10

<sup>78</sup> *Ennéades*, VI, 9, 9, 2

<sup>79</sup> Ceci correspond d'ailleurs à l'ambiguïté du terme grec lui-même : βάθος pouvant signifier à la fois hauteur et profondeur, selon la perspective.

<sup>80</sup> Ce qui, observé, semble séparé ; vécu, est unifié.

« Comment se fait-il qu'en rentrant en soi elles (les âmes) trouvent Dieu, et que l'introversión soit le chemin de l'extase? Comment Dieu peut-il être à la fois au-dessus de tout et en tout, le dehors et le dedans de toutes choses<sup>81</sup>? »

Répondre à cette question, c'est trouver la clef de la pensée plotinienne. Mais, et nous aurons à le répéter, il ne s'agit pas seulement d'un caprice de langage ou des images banalement poétiques. Ces contradictions sont volontaires et constitutives de la pensée plotinienne et ne seront jamais levées, seulement conciliées, transfigurées.

L'être véritable s'oppose à celui que nous connaissons. Il est donc naturel que pour l'exprimer ici-bas, les mots entrent en conflit, que les images s'opposent, en somme que le langage, la raison discursive se contredise elle-même. Refuser cette conflictualité c'est nier la nature spirituelle et faire du bien un principe mondain ou matériel (qui se manifesterait si les bonnes conditions étaient réunies), composé, conventionnel ou construit (qui serait un assemblage, un résultat, une construction, fruit de notre effort). Pour qui en voit l'unité, la division est ici-bas salutaire. Les apories que l'on rencontre dans les textes ou qui surviennent dans la discussion expriment l'aporie du langage. Plus encore, elles expriment la nature aporétique de notre propre existence et sont autant d'invitations à aller au-delà des contradictions qui nous caractérisent par un effort constant d'unification. Car l'homme n'est-il pas la première des apories? Cet être de noble lignée mais aujourd'hui déshérité et misérable.

---

<sup>81</sup> Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alacan, p. 3

Comment donc l'aporie, la contradiction, la tragédie qu'est pour nous notre propre existence est-elle levée? En introduisant une troisième métaphore, chère à la tradition platonicienne : celle de la participation. L'aporie révèle que notre être ne se suffit pas, que notre langage ne peut exprimer la réalité, mais que néanmoins nous le reflétons, que nous en sommes l'image, que notre vie est participation.

La participation permet d'unir ce qui était, laissés à eux-mêmes, deux discours contradictoires. Le seul discours de l'intériorité ne rendait compte ni de la hiérarchie spirituelle qu'exprime la métaphore de la hauteur ni, ce qui est plus grave, de l'effort et de la transformation radicale nécessaires pour combler cet écart. À son tour, le seul discours de la hauteur ne permettait pas d'exprimer la présence effective du Principe dans l'être qui en dépend et donc non plus de la possibilité bien réelle pour cet être d'accéder à cette réalité supérieure, et ce dès maintenant.

Le concept de participation nous permet de concilier ces contradictions en nous faisant voir que tout ce qui *est* prend part d'un même mouvement :

«Toutes les choses, dit-il, sont comme une vie unique qui s'étend en ligne droite ; chacun des points successifs de la ligne est différent ; mais la ligne entière est continue ; elle a des points sans cesse différents ; mais le point antérieur ne périt pas dans celui qui le suit<sup>82</sup>. »

En fidèle platonicien, Plotin explique, à l'aide de la métaphore de la participation, à la fois ce qui unit les différentes hypostases et ce qui les divise. Il voit la réalité comme

---

<sup>82</sup> *Ennéades*, V, 2, 2, 26-29

composée de couches d'images où les êtres inférieurs, de par leurs différences même rappellent, voire s'assimilent aux êtres supérieurs. Il faudra y insister, le platonisme affirme paradoxalement que la différence relative des êtres, leur indépendance même témoignent de la présence et de la toute-puissance du Principe. Pour Plotin, les hypostases inférieures participent du Premier en en différant<sup>83</sup>. Pour résumer le tout en une formule, disons que l'unité immanente est dans l'activité spirituelle; la diversité ontologique dans le substrat sur laquelle agit cette activité.

Les hypostases donc sont certes liées par un lien de participation, mais cette participation ne doit pas être comprise comme la présence plus ou moins pure de telle ou telle qualité ou substance, mais en un sens plus actif : la participation est un *participere*, une action et, qui plus est, une action indépendante de l'être<sup>84</sup>. En d'autres termes, la participation n'est pas une qualité que confère à l'inférieur le principe supérieur, mais bien un caractère acquis par le premier en vue de se rendre semblable au second. Car la participation est aussi imitation, une certaine tendance, aspiration ou inclination à s'approprier son principe. Une réalité inférieure participe de la supérieure lorsqu'elle l'imité (qu'elle en soit une imitation fidèle ou caricaturale, cela reste à voir) et qui dit imitation, dit différenciation<sup>85</sup>. Et en s'appropriant le principe, en le faisant sien, l'être dérivé se fixe hors

---

<sup>83</sup> Trouillard résume bien cette idée : « Si paradoxal que cela paraisse, la chute, en multipliant les centres exclusifs, traduit de façon anarchique et disloque ce vœu de concentration ». (« Contemplation et unité selon Plotin » in *De la connaissance de Dieu, Recherches de philosophie*, III-IV, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 161-175 (ici p. 172).

<sup>84</sup> Ce qu'est cette action et d'où elle tire sa source, c'est ce que nous verrons.

<sup>85</sup> Parlant du monde sensible, *Ennéades*, II, 9, 8, 16-18 : « Il n'est point le monde intelligible, puisqu'il en est une image (μιμούμενον) ; il est dans sa nature de ne pas l'être ; sans quoi, il ne serait plus une image. »

de lui. La participation est donc, paradoxalement, le fait de l'activité relativement indépendante de chaque réalité.

## **La conversion comme exigence de cohérence et de dépassement**

Et c'est ici que l'on voit poindre l'importance de la conversion dans le système plotinien. Ici, la conversion est non seulement nécessaire sur le plan moral - un progrès sur le chemin de la vertu, un mouvement banalement moral donc - mais nécessaire à la formation même de l'être qui est le lieu de ce mouvement. Il est aussi au cœur de la théorie plotinienne du langage.

Le concept de conversion revêt dans la pensée de Plotin un rôle et un sens technique sans précédent dans l'histoire de la notion<sup>86</sup>. Néanmoins cette conceptualité ne doit pas pétrifier notre interprétation. En effet, la conversion, qui traduit le plus souvent le mot grec ἐπιστροφή<sup>87</sup>, est un terme courant dans la langue grecque et revêt un sens multiple. L'usage d'un terme courant pour décrire un aspect technique de sa pensée doit nous signaler qu'il s'agit bien ici d'une métaphore. Si le concept est essentiel à l'élaboration du système plotinien, lui donnant par là un aspect figé, rigide et nécessaire, le fait qu'il s'agisse justement

---

<sup>86</sup> Voir sur cette question Aubin, P., *Le problème de la « conversion »*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1963, dont le chapitre 8 est consacré à Plotin.

<sup>87</sup> Mais pas seulement. Ce serait une erreur de se limiter à ce seul terme dans une étude sur la conversion chez Plotin. Στρέφω, μεταβάλλω (changer), ἀνατρέχω (retourner), ἀντιστρέφω (être convertible), συννεύω (converger), entre autres mots et expressions, ne doivent pas être négligés.

d'un terme courant ayant un sens matériel évident pour tous, atténuée considérablement sa rigidité conceptuelle et nous oblige, au-delà de l'image, à nous attarder à son sens.

Cette interaction est caractéristique du système plotinien dans son entier. Il faut toujours se rappeler que le concept plotinien est davantage mouvement, image, tension et figure que définition ou analyse stricte d'une réalité. Et ainsi que toutes les descriptions et les raisonnements qui sont soutenus dans les *Ennéades* n'ont de valeur que si l'on en comprend l'esprit. Les réalités que tente de décrire Plotin dépassent largement les capacités expressives du langage. Lisons Aubin qui exprime bien cette difficile tension inhérente à la pensée de Plotin :

« (...) dans un système où la réalité est conçue comme venant d'un ineffable auquel elle retourne sans s'en être jamais complètement séparée, les concepts exprimant cette réalité ont nécessairement en eux-mêmes un élément irrationnel d'imprécision puisque l'action est mis sur la présence, en tout être défini, d'une réalité affranchie de toute détermination<sup>88</sup>. »

De par sa nature analytique, l'esprit s'effrite et se fragmente dans le langage qui n'arrive à l'unité que par la voie de la division. Mais le langage doit surmonter sa nature et en arriver à exprimer l'inexprimable, à rendre présent ce qui est absent. Il ne s'agit donc pas tant de définir le concept (de conversion en l'occurrence, parce que ce serait le fermer alors qu'il est ouvert, l'arracher alors qu'il s'enracine) mais bien plutôt d'en saisir la visée, le rôle, la pertinence, en un mot, la valeur. Le lecteur doit donc toujours être sensible au caractère

---

<sup>88</sup> Aubin, P., « L'image dans l'œuvre de Plotin » in *Recherches de sciences religieuses* 41/3, 1953, p. 348-379 (ici p. 348).

métaphorique du texte plotinien, ou encore, ce qui revient au même, à sa valeur propédeutique.

Et ce en deux sens. D'abord à l'intérieur de la pensée plotinienne et ensuite à ce que vise cette pensée. Il faut donc tout d'abord se soucier d'organicité et de cohérence, c'est-à-dire du fait que la moindre partie renvoie au tout et qu'ainsi tout est lié par des liens métaphoriques ou analogiques. Et ensuite, en considérant l'organicité ou la cohérence du système (dictée par l'unité qu'on lui impose), ce que vise cette cohérence (appropriation de l'Un).

Ce souci d'organicité révèle le fond même de sa pensée. Il s'agit de mettre en formules quelque chose qui dépasse le langage; prendre comme point de départ le contenu matériel et objectif des mots et ensuite montrer que ce « réel » implique quelque chose qui le dépasse tout en étant sa condition de possibilité, tout en le soutenant. Plotin corrige constamment ses images. Par exemple la description du monde intelligible comme masse lumineuse dont on doit extraire toute matérialité<sup>89</sup>. Cette technique rhétorique est typiquement plotinienne où il s'agit d'images (métaphores et réalité sensible par extension) qui doivent être épurées, libérées de leurs imperfections afin qu'on puisse y discerner les réalités qu'elles expriment ou mieux encore qui s'expriment à travers elles. Forme et contenu trouvent donc ici leur point de rencontre. Car il ne s'agit pas ici seulement du fonctionnement du langage ou de la raison discursive, ses limites, tel que l'envisage Plotin, mais aussi du fonctionnement même de toute réalité.

---

<sup>89</sup> *Ennéades*, V, 8, 9

D'une part, l'organicité de la pensée plotinienne implique qu'il est impossible d'isoler une idée, un concept puisque chacun renvoie au Tout. Pour traiter du temps, il faut traiter de l'éternité – c'est-à-dire du rapport qu'entretiennent les choses temporelles avec le monde intelligible – il faut donc traiter, aborder la manière dont elles participent de la réalité supérieure, comment elles procèdent de celle-ci. De manière analogue nous devons traiter de la procession en même temps que de la conversion. On ne saurait extraire une idée ou un concept, c'est-à-dire nier sa tension interne, sa nature dyadique (c'est-à-dire qu'elle porte toujours vers autre chose) sans faire violence à la solidarité qui règne au sein du système plotinien. « La réflexion de l'âme sur elle-même n'aboutirait pas à son terme, ne remplirait pas notre vocation, si elle était séparée de la spéculation sur le Tout. <sup>90</sup> »

Mais Plotin ne se satisfait pas de la pure spéculation. Chaque élément, chaque concept doit répondre de la cohérence de l'ensemble, de l'unité interne, mais aussi de ce qui dépasse toute cette construction théorique, ce qui en donne l'élan, ce qui l'anime et ce qu'elle vise. Chaque élément de la pensée, chaque concept doit récapituler le Tout, mais aussi représenter ce que vise ce Tout et donc être toujours fluide afin de rendre compte, tout à fait paradoxalement, du silence dont il émane. La construction théorique des *Ennéades* n'est pas un circuit fermé, sa valeur ne réside pas dans sa cohérence interne mais dans sa fidélité au but qu'elle s'est fixé et qui la dépasse. Chaque élément est une perspective, une approche, une flèche et le discours philosophique a une visée bien réelle. Parlant de la dialectique, Plotin nous dit : « n'allons pas croire en effet qu'elle est un simple organe du

---

<sup>90</sup> Moreau, *La gloire de la philosophie antique*, p.16

philosophe, qu'elle soit simplement un ensemble de théorèmes et de règles ; elle porte sur des réalités, et sa matière, ce sont les êtres<sup>91</sup>. »

Alors, que vise le discours plotinien? La réponse rapide, l'Un, est banale et ne semble pas suffisante. S'y limiter ce serait commencer par la fin et faire abstraction du chemin qui doit être parcouru pour s'y rendre. Le langage, le développement, l'examen, l'épreuve sont nécessaires. « La philosophie n'est pas seulement intuition ou intention : elle est une œuvre. Œuvre de réflexion bien sûr, mais aussi œuvre d'expression. La mise en forme ne lui est pas indifférente ; elle lui est nécessaire ; non accidentelle, mais essentielle<sup>92</sup>. » C'est d'ailleurs ce que Plotin reproche aux Gnostiques qui parlent de Dieu sans parler de vertu, et ainsi ne peuvent montrer la voie qui y mène. Leurs discours ne les obligent finalement à rien et ils sont coupables de la plus grande vanité :

« Ils n'indiquent pas comment on acquiert la vertu, comment on la possède, et comment on guérit et on purifie les âmes. Il est tout à fait superflu de dire : 'Regardez vers Dieu', si l'on n'enseigne pas comment regarder [...] Ce sont les progrès de la vertu intérieure à l'âme et accompagnée de prudence qui nous font voir Dieu : sans la vertu véritable, Dieu n'est qu'un mot.<sup>93</sup> »

Et c'est bien cette piste vers l'Un, cette voie du retour que présentent et à laquelle tentent de nous convier les *Ennéades* bien plus qu'un système métaphysique ou une étude de l'Un. Car de l'Un-Bien, Plotin ne cesse de le répéter, l'on ne peut rien dire. Elle serait bien vaine alors l'écriture, autant que la lecture des *Ennéades*. Si toute la pensée de Plotin peut en

---

<sup>91</sup> *Ennéades*, I, 3, 5, 10-12

<sup>92</sup> Duméry, H., « La philosophie comme langage » in *La philosophie et ses problèmes*, Lyon, Emmanuel Vitte, p. 261-281 (ici p. 261).

<sup>93</sup> *Ennéades*, II, 9, 15, 26-40

effet se résumer à un discours sur l'Un, il faut prendre au sérieux ce constat d'impuissance.

Bien qu'il soit question de l'Un à chaque page des *Ennéades*, Plotin s'abstient de le circonscrire et à aucun moment a-t-il la prétention de l'avoir cerné :

« Dire qu'il est au-delà de l'être, ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela (car on n'affirme rien de lui), ce n'est pas dire son nom, c'est affirmer seulement qu'il n'est pas ceci ou cela. Cette expression ne l'embrasse nullement ; et il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne. Vouloir le faire, c'est s'écarter du chemin qui mène à la faible trace que nous en pouvons avoir<sup>94</sup>. »

Alors si nous en parlons, c'est pour nous montrer le chemin de l'unification: « 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<sup>95</sup>. » Bien plus qu'une description de l'Un, ce qui est impossible, le discours est l'occasion de le faire sien, non pas en le comprenant intellectuellement, mais au contraire, par un effort de purification intellectuelle, en reconnaître l'activité en soi. Lisons Hadot qui parle ici de la nature du discours plotinien : « Il n'est qu'un exercice préliminaire, un soutien, un tremplin. Pour Plotin, la connaissance est toujours expérience, plus encore, métamorphose intérieure<sup>96</sup>. » C'est donc en réalité la conversion du lecteur que vise la pensée plotinienne, bien plus qu'à une analyse froide des propriétés de l'Un.

---

<sup>94</sup> *Ennéades*, V, 5, 6, 12-17

<sup>95</sup> *Ennéades*, VI, 9, 5, 38-41

<sup>96</sup> Hadot, P., *La simplicité du regard*, p. 73-74.

Cette perspective est emblématique du platonisme de Plotin. Un idéal esthétique<sup>97</sup>, poétique, au sens grec, c'est-à-dire pas uniquement artistique ou décoratif mais surtout créatif et ordonnateur, anime les *Ennéades*. Pour lui, comme pour Platon, il ne s'agit pas de dire, ou d'expliquer ou encore d'analyser mais bien de faire, de créer et, par l'écrit, d'exprimer (tant bien que mal) une pensée tout en mouvement qui tente de traduire l'ineffable sans le trahir. Comme nous visons le cœur de la pensée plotinienne et que nous avançons que le cœur de cette pensée est proprement la conversion et justement parce que traiter de la conversion c'est tenter de cerner ce qui dépasse le discours – ce qui y est sans y être – nous souhaitons rendre compte du mouvement de sa pensée, plus que la pensée elle-même dont, il ne faut pas l'oublier, la forme a un but et c'est ce but qui anime la forme et lui donne tout son sens, sa signification et sa direction.

En un sens, poétique, Plotin l'est infiniment moins que son maître Platon, qui se plaît souvent à multiplier les figures de style, les métaphores. La pensée de l'Alexandrin se déploie de manière plus scolaire<sup>98</sup> et les métaphores sont d'un usage et d'un nombre plus restreints<sup>99</sup>. Plotin reprend toujours les mêmes, les siennes – pensons seulement aux nombreuses métaphores qui décrivent la procession par exemple : soleil, arbre, source, etc. - ou celles établies par la tradition (mythologie traditionnelle et platonicienne). Plotin ne vise

---

<sup>97</sup> *Ennéades*, V, 8, 1

<sup>98</sup> Peut-être ici encore ne diffère-t-il pas radicalement de son maître. On connaît la portée propédeutique ou maïeutique des dialogues. Dans les *Ennéades*, cette maïeutique prend seulement une forme différente (exposés théoriques, débats d'écoles, etc.). La confrontation des différentes opinions provenant des différentes écoles philosophiques tenant lieu de la discussion dans les dialogues. À ce propos, Eon, « La notion plotinienne d'exégèse », p. 262 : « Comment ne pas voir que ce qui tient lieu, chez Plotin, de la collaboration des interlocuteurs dans le dialogue, c'est la confrontation des doctrines dans le champ doxographique ».

<sup>99</sup> À cet égard, peut-être s'apparente-t-il davantage à Socrate qui martelait toujours les mêmes métaphores (technique, etc.) au grand désespoir de certains de ces interlocuteurs. Voir ce passage du *Gorgias* où Calliclès reproche à Socrate de toujours dire la même chose : « Ὅς αἰεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες ». (490e)

pas à faire fleurir les images, à parler obscurément ou en énigme. S'il y a polysémie, voire même s'il y a confusion (quoiqu'il sera plus prudent de l'imputer à nous plutôt qu'à Plotin), elle n'est pas visée et doit être surmontée. Il ne laisse planer aucune ambivalence, aucun mystère superficiel, aucune formule profondément mystérieuse qui ne ferait que nous cacher une pensée creuse.

Mais poétique, il l'est tout de même, dans la mesure où son langage vise toujours à se dépasser, et sa pensée à transcender toute détermination au profit d'une vie plus pleine, mieux encore d'une vie débordante, infinie. Les images qu'il mobilise ne sont pas fortuites ni innocentes, mais nécessaires. Peut-être est-il plus poétique encore que Platon en ce sens qu'il pousse plus loin que son maître les liens analogiques qui unissent tous les niveaux de réalité. C'est ce qui explique peut-être la timidité de Plotin en matière d'images. Alors que la métaphore chez Platon relève davantage du jeu, elle est devenue chez Plotin une voie. L'image qui n'était toujours qu'une ombre chez Platon, devient chez Plotin une icône<sup>100</sup>. On sent chez lui une volonté de surmonter les contraintes de l'expression discursive et toute sa pensée est marquée par ce sentiment que le monde sensible, mais aussi le monde intelligible, que l'être et la pensée ne sont pas par eux-mêmes suffisants<sup>101</sup>. En témoigne notamment la difficulté de distinguer l'activité propre de chacune des hypostases<sup>102</sup>. En effet,

---

<sup>100</sup> Ceci n'est pas une description définitive de leur position, mais seulement relative.

<sup>101</sup> *Ennéades*, V, 3, 15, 9 : « Χείρον ἄρα τοῦτο δέ ἐστιν ἐνδεέστερον. »

<sup>102</sup> Si ça ne rend pas les choses plus claires, elles deviennent au moins beaucoup plus riches, si l'on se rappelle que le terme grec ὑπόστασις peut être traduit simplement par support, substrat ou substance : c'est ce qui gît sous. On peut ainsi le comprendre de deux manières, l'hypostase est à la fois principe (de ce qui vient après) et support ou réceptacle (de ce qui vient avant). Si le premier sens doit être privilégié, le second ne doit pas pour autant être oublié. Nous verrons dans la deuxième section que Plotin exprime aussi cette ambiguïté par le couple forme/matière. La controverse trinitaire nous fournit un autre exemple de la difficile polysémie de ce terme.

par moments, Plotin décrit l'Âme en des termes qui rappellent l'Intelligence; l'Intelligence, l'Un; l'Un, l'Intelligence et ainsi de suite. C'est la difficulté d'un système qui ne veut point se suffire, où tout, sans être l'Un, est néanmoins unité du fait de sa participation. Un système dans lequel la perfection d'un être renvoie toujours au principe qui le précède et par là mène à son anéantissement en même temps qu'elle mène à la production de la réalité inférieure. Cette difficulté reflète l'ambiguïté de tout ce système où la descente de l'âme est à la fois fautive et providence, perfection et anéantissement. L'épanouissement parfait d'une chose nécessite le dépassement de toute détermination. Cette formule résume bien le langage plotinien, mais aussi sa vision de la réalité.

## **La conversion comme conciliation**

Cette analogie entre la réalité et le langage est de première importance. Il y a en effet, dans la pensée de Plotin, une correspondance étroite entre les deux<sup>103</sup>. Bien en parler c'est l'atteindre. Il dit en effet :

« Mais nos paroles et nos écrits dirigent vers lui ; ils nous font sortir du langage pour nous éveiller à la contemplation ; ils montrent en quelque sorte la voie à celui qui veut contempler<sup>104</sup>. »

---

<sup>103</sup> *Timée* 29b

<sup>104</sup> *Ennéades*, VI, 9, 4, 12-14

Les réserves exprimées ci-haut quant à la puissance expressive du langage n'aboutissent pas pour autant à un mépris du langage<sup>105</sup>. On est à l'opposé de la conception consensuelle du langage telle que la tradition platonicienne accuse les sophistes de soutenir. Pour ces derniers, c'est une chose de connaître la réalité, une autre d'en parler. Ayant séparé la science de la persuasion, ils ont séparé le langage de la réalité, la culture de la nature. Cette thèse hypocrite<sup>106</sup> a des conséquences graves. Son postulat antimétaphysique (« l'homme est la mesure de toutes choses<sup>107</sup> ») en introduit subrepticement un autre selon lequel, en réalité, n'existe que l'artificiel, le construit, le conventionnel et que ce que nous nommons nature ou réalité est lui-même artificiel puisque toute idée que l'on pourrait s'en faire, et par suite toute norme qu'on pourrait ou voudrait en déduire seraient elles-mêmes purement conventionnelles et donc sujet à changer selon les caprices et les préoccupations du moment. Postulant la toute-puissance du langage et condamnant comme vaine toute entreprise métaphysique (saisie directe du réel), elle nous condamne à l'impuissance, nous faisant entrer dans un cercle vicieux d'autoréférentialité, de justifications aussi égoïstes que fortuites.

Il faut donc établir ce dont on parle, établir le bon principe avant toute chose. Tout le reste en découlera naturellement : discours, images, etc. Ensuite, au fur et à mesure qu'on

---

<sup>105</sup> L'Antiquité est une culture profondément rhétorique et Plotin souscrirait sans doute aux dires de Jean Chrysostome qui disait à propos du langage : « Voilà l'instrument, voilà la nourriture, voilà le climat le meilleur ; cela remplace un médicament, cela remplace le feu, cela remplace le fer ; même s'il faut brûler, même s'il faut couper, on doit se servir de ce moyen ; s'il n'a pas d'effet, tout le reste est vain. C'est par lui que nous éveillons l'âme quand elle est endormie, que nous l'apaisons quand elle est excitée, que nous retranchons le superflu, que nous comblons les déficiences, que nous faisons tout ce qui contribue à la bonne santé de l'âme. » *Sur le sacerdoce* IV, 3, 13-20, trad. Anne-Marie Malingrey, Paris, Cerf, 1980, p. 251.

<sup>106</sup> Entendons seulement ceci : qu'en refusant de se prononcer sur l'être et de le définir, elle se soustrait à la critique, à l'épreuve.

<sup>107</sup> *Théétète*, 152a

avance dans le discours, s’y reporter sans cesse pour organiser sa pensée. Mais bien sûr, on ne peut sans examen savoir s’il s’agit du bon principe. Comme Aristote, Plotin prend comme point de départ l’opinion, mais à la différence de celui-ci, c’est toujours la tradition, ou les Anciens, qui la lui fournissent, non pas l’expérience immédiate. Brunner explique ainsi cette différence fondamentale dans l’attitude plotinienne :

« Le plotinisme a choisi délibérément un autre modèle de rationalité que celui d’Aristote, logique aussi à sa manière : plutôt que la prédication au niveau des êtres du monde, il concerne la prédication aux êtres du monde des caractères des principes supérieurs<sup>108</sup>. »

C’est pourquoi il faut toujours se reporter à l’opinion des anciens, qui étaient plus près de la vérité et qui nous fourniront l’opinion vraisemblable sur laquelle nous pourrions ériger nos raisonnements. Mais ce n’est pas suffisant, pour retrouver l’Un, il faut aussi se mettre dans la même disposition :

« Comment pensons-nous ramener cette multiplicité à l’unité? Traitons le sujet en invoquant Dieu lui-même non pas avec des paroles mais par une aspiration de notre âme à le prier ; c’est de cette façon que nous pouvons le prier seul à seul<sup>109</sup>. »

Car, l’opinion, même des Anciens, reste une opinion et l’âme (pure) n’a pas d’opinion :

« Un être simple se suffit à lui-même, et il reste tel qu’il est en sa propre essence. Elle n’a pas non plus de plaisir, puisque le bien ne s’ajoute point à elle et ne survient pas en elle ; car elle est toujours ce qu’elle est. Pas de sensation non plus, ni de réflexion,

---

<sup>108</sup> Brunner, F., « L’aspect rationnel et l’aspect religieux de la philosophie de Plotin », p. 419.

<sup>109</sup> *Ennéades*, V, 1, 6, 8-11

ni d'opinion en elle ; car la sensation consiste à recevoir la forme ou les manières d'être d'un corps ; la réflexion et l'opinion reviennent à la sensation<sup>110</sup>. »

Le langage étant lui-même naturel, étant la vie de l'âme, le faux et le mensonge délie le monde, sépare le langage (et donc l'âme) de sa source et nous fait croire à son existence autonome. Bien plus qu'une simple erreur, partir du mauvais principe est une faute, un péché nuisible pour l'âme<sup>111</sup> et impie envers les dieux. De la même manière que bien en parler c'est l'atteindre, nier le lien entre les mots et les choses, le réel (et donc qu'une telle chose existe), c'est en parler faussement et porter atteinte à la réalité elle-même. Parlons faussement ou frivolement de la vertu, de la liberté, et ce n'est pas seulement le concept, la définition juste que nous perdons de vue, mais surtout ce sont les réalités qu'expriment ces mots qui nous échappent. Nous ne connaissons pas la vertu à force de mal en parler. Nous ne serons pas libres à force de soumettre le langage à nos caprices. Et notre définition de la sagesse nous mènera bien loin de la véritable.

Les mots sont prescriptifs. L'homme juste parlera juste, et ce faisant introduira un ordre juste dans le monde, ordre qui sera l'image articulée de la justice intérieure, ou si l'on veut de l'idée de justice. Ce n'est qu'en fixant le principe, en se tournant vers lui que l'on produit un discours vrai et seulement par un discours vrai qu'on se met en route vers le Bien.

---

<sup>110</sup> *Ennéades*, I, 1, 2

<sup>111</sup> Phédon, 115d 5 : « εὖ γὰρ ἴσθι, ἧ δ' ὅς, ὧ ἄριστε Κρίτων, τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς. »

La conversion n'est pas seulement un mouvement moral<sup>112</sup>, elle a, dans la pensée de Plotin, une portée universelle : épistémologique, rhétorique, cosmique, etc. Tout dépend de la conversion.

Parler faussement est une faute justement parce qu'en passant sous silence la nature aporétique de l'homme, et par extension la nature dyadique du monde (que toute apparence a une part d'ombre) que nous avons évoquées, il rend impossible la connaissance véritable de soi et donc aussi tout espoir de conversion. La conversion sera impossible si nous ne nous efforçons pas à établir d'emblée, autant que faire se peut, le bon principe puisque notre nos opinions obscurciront toujours nos jugements, cependant que la conversion nécessite justement le contraire, une purification de soi comme des mots qui, s'ils sont trop rigides, s'opposeront : « Car les corps s'empêchent de communiquer entre eux : mais les êtres incorporels ne sont pas arrêtés par le corps<sup>113</sup>. » Il faut bien plutôt les alléger, les subtiliser afin qu'ils deviennent transparents et puissent se mêler, se rencontrer, sans se heurter. Ils doivent nous paraître nus. Et Plotin sera toujours en mesure de mettre à nu ses figures<sup>114</sup>.

Seuls reflètent réellement la vie de l'esprit les discours qu'on sera prêt à abandonner, qui ne prétendent pas cerner l'esprit, mais cherche seulement à le cultiver pour enfin

---

<sup>112</sup> C'est-à-dire qu'elle ne vise pas la vertu, bien que la vertu soit nécessaire. L'homme qui se satisfait aux actions vertueuses est en-deçà de l'homme divin (V, 9, 1)

<sup>113</sup> *Ennéades*, VI, 9, 8, 29-31

<sup>114</sup> Nous empruntons ici une expression qui, bien qu'elle soit de Dante, est parfaitement plotinienne dans son esprit. *Vita nuova*, c. 16, 10 : « *però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto vesta di figura o di colore rectorico, e poscia domandato non sapesse denudare le sue parole da cotale vesta, in guisa che avessero verace intendimento* »

s'effacer devant son émergence<sup>115</sup>, qui aspire à l'atteindre mais se tait devant son éclosion véritable. Le philosophe est celui qui cherchera toujours à le cultiver, sans jamais céder à la tentation de le cueillir. Le véritable philosophe ne se livre jamais complètement dans ses écrits parce qu'il possède toujours quelque chose d'une plus grande valeur<sup>116</sup> qui ne peut être ni dite, ni écrite<sup>117</sup>.

C'est ici que nous pouvons voir l'affinité du langage et de la réalité. Les mots comme les choses et les faits sont l'expression protéiforme d'une vie unique et tout l'être a un caractère métaphorique. Le langage n'est donc pas démiurgique, mais il est une vie. Et c'est justement là l'idéal de la rhétorique platonicienne qui est de créer un discours vivant.

Rappelons ce passage important du Phèdre :

- «P. De quel discours veux-tu parler et comment est-il engendré?
- S. Celui qui, transmettant un savoir, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire.
- P. Tu veux parler du discours de celui qui sait, discours vivant et doté d'une âme, ce discours dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte une image<sup>118</sup>? »

Mais le λόγος plotinien a un sens plus général que nous devons rappeler ici et qui éclairera davantage ce que nous venons de dire. Le λόγος plotinien, un autre exemple de la

---

<sup>115</sup> Lavelle, L., *La parole et l'écriture*, Paris, L'Artisan du livre, 1942, p. 115 : « Telle est la gloire de la parole de s'abolir dans son propre triomphe »

<sup>116</sup> Les τιμώτερα dont parle Platon dans le Phèdre 278 d 8.

<sup>117</sup> *Ennéades*, VI, 9, 4, 11-12 : « Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν, φησιν » (Plotin cite Platon, *Parménide* 142a)

<sup>118</sup> *Phèdre* 276 a 4-9

fluidité conceptuelle de la pensée de l'Alexandrin, ne se limite pas au langage ou à la raison tels que nous les connaissons communément. Il signifie également (surtout) une certaine relation entre les hypostases, ou niveaux de réalité. Le λόγος est ce par quoi une réalité supérieure s'exprime dans une réalité inférieure. Plotin nous dit que l'Intelligence est le verbe de l'Un et qu'à son tour l'Âme est le verbe de l'Intelligence<sup>119</sup>. Il est donc ce grâce à quoi se produit un ordre inférieur. Il est un principe d'extériorisation, d'épanchement, d'ordination et de procession. Il est donc à la fois principe de séparation en tant qu'il crée un ordre nouveau et un principe d'unité en tant qu'il crée un ordre. C'est un don et qui dit don, dit dette. Ainsi le monde n'est tel qu'en vertu de l'activité d'une réalité supérieure, que dans la mesure où il est λόγος, c'est-à-dire extériorisation d'une intériorité plus éminente, plus divine.

La discursivité du langage est l'expression de notre nature déchue, suspendue à l'Intelligence au-dessus du gouffre de la matière. Elle est le reflet de cette nature qui ne parvient à l'unité que par voie de divisions, de raisonnements, d'efforts et d'épreuves : τοῦτο γὰρ ἡμεῖς<sup>120</sup>. Le langage n'est pas un artifice, une construction sociale, il est un don. Il n'est pas un produit de l'histoire, il est l'histoire : l'histoire de cette âme s'étant détachée de l'Intelligence. Le langage, qui nous accompagne dans cette histoire, n'a pas pour seule vocation de nommer les choses en vue de les maîtriser et ainsi nous habituer à notre nouvel environnement en le transformant à notre image. Au contraire, en nommant les choses, nos expériences et nos passions, nous nous nommons nous-mêmes et découvrons notre origine

---

<sup>119</sup> *Ennéades*, V, 1, 6, 44-45

<sup>120</sup> *Ennéades*, V, 3, 3, 36

commune. L'homme n'est pas homme sans parole. C'est notre horizon, notre réalité, non pas en s'ajoutant ou en se superposant sur une autre, inconnue et inconnaissable, mais en exprimant l'unité du cosmos, cet être temporel nostalgique de l'éternité en tension constante pour la retrouver. Et si le langage nous rend le monde familier c'est en nous dévoilant l'unité spirituelle qui nous y lie, la nature symbolique et mythique de cette « histoire » qui n'a de sens que si elle a une fin. Et c'est le langage qui nous révèle cette fin, le « sens » du monde et de l'existence. Écho et mémoire d'un autre monde, le langage nous convie à retrouver et vivre de cette vie unique, source de toute chose.

Nous le rappelons. Le langage a pour mission de transformer les faits ou les choses en symboles, en images, afin de les spiritualiser. Ainsi on a tort d'opposer intuition et raison<sup>121</sup>, mythe et dialectique où il y aurait d'abord un moment mythique ou intuitif que le moment dialectique et rationnel viendrait exprimer et par suite remplacer, un moment rationnel qui viendrait s'ajouter au premier de manière artificielle et évolutive et exprimer plus clairement ce que le mythe n'exprimait que confusément. C'est en réalité tout le contraire, le mythe est plus près de la vérité, plus efficace – seulement la raison devient nécessaire dans la controverse, la discussion, le débat<sup>122</sup> (là où règne l'incertitude donc, où l'on est à l'écart) – elle a une supériorité technique donc – mais elle ne fait que rendre compte et appliquer l'intuition indépendamment de laquelle la raison n'a aucune valeur. Quand l'on dit que la

---

<sup>121</sup> *Ennéades*, IV, 7, 15.

<sup>122</sup> Synésius, *Dion* 4, 6 ; 5,1 : « Le *philósophos* tel que nous le concevons aura communauté avec soi-même et avec Dieu par le moyen de la philosophie, tandis qu'il aura communauté avec les hommes par les vertus, moins hautes, du discours ; il possédera donc la connaissance en tant que *philólogos*, alors qu'en tant que *philósophos* il donnera son jugement sur chaque chose et toutes choses. » Il est intéressant de noter que Porphyre, qui resta 6 ans auprès de Plotin, inspira une part démesurée des *Ennéades* : voir Porphyre, *Vita Plotini*, 18.

raison explique le mythe, on pourrait aussi bien dire qu'elle le révèle, le développe et finalement le recrée.

Résumons donc. La mission du langage, ce mystérieux mélange d'esprit et de matière, est de subtiliser et de pacifier la nature, de faire du monde un mythe, d'en refaire un ordre, en faisant entrer la matière dans l'ordre intelligible, d'en exprimer l'ordre, le sens, le secret. Car le monde n'est pas un assemblage de faits isolés, où ne seraient actives uniquement que des causes secondes. Non ce monde est une floraison, un développement. Osons l'anachronisme (ne craignons pas de mélanger les traditions) et disons que le monde est un livre, dont l'âme (et donc nous, ou du moins le meilleur de nous-mêmes), fixée à l'Intelligence, est l'auteur. L'unité perdue, la raison prend la relève et s'efforce de retrouver l'unité en toute chose. Tout son effort tend à cette récapitulation. Un juste usage de la raison tend donc à réparer, panser les mots et les choses, à inverser leur tendance vers le bas, vers le désagrègement, la fragmentation, la division, la séparation, en un mot la suffisance, en les rattachant à leur source par un mouvement d'intériorisation, de conversion.

## II - Conversion et procession

Nous aborderons dans cette deuxième section la conversion sous son aspect conceptuel. Nous démontrerons que le mouvement par lequel les êtres procèdent de l'Un ne peut être distingué du mouvement par lequel les êtres y retournent puisque, pour Plotin, ce par quoi l'Un se manifeste, se rend présent, ne diffère en rien de ce que l'on fait pour le rendre présent. Trouillard résume ainsi cette thèse plotinienne :

*« La divinité agit en unifiant, et le reste s'ensuit. Les degrés d'unité sont les degrés de communication de la divinité. Car le Principe, déclare Proclus, ne peut agir que καθ' ἑνωσιν. Il nous donne l'unité dans un acte qui est indivisiblement sa propre communication et notre initiative constituante<sup>123</sup>. »*

La procession trouve sa fin dans la conversion. Mieux encore, c'est par la conversion que se fait la procession.

---

<sup>123</sup> Trouillard, J., « Un et être » in *Les Études philosophiques* 15/2, 1960, p. 185-196 (ici p. 194).

Voyons donc en premier lieu ce qu'il faut entendre par procession. Pour bien traiter la question de la conversion, il faut la comprendre avec ce dont à première vue elle semble être pour ainsi dire le mouvement à rebours, soit la procession. En effet, ces deux notions vont de pair. Pour remonter, il faut bien savoir d'où et comment on est descendu.

Savoir comment les êtres procèdent les uns des autres et comment ils se constituent au sein de cette procession revient à établir leur statut ontologique et nous permet de remonter à leur source. Analyser la procession nous permet également d'aborder la manière dont Plotin conçoit la causalité du Principe. En établissant la distance par rapport à lui des hypostases dérivées, il devient possible également de définir l'action propre et possible de chacune et donc finalement de déterminer comment cette distance et cette différence peuvent être surmontées et comment le Premier peut à nouveau leur être présent.

### **Conversion et procession : un même mouvement**

Mais déjà il est nécessaire d'éliminer toute idée d'alternance absolue entre ces deux mouvements où éternellement l'un s'effacerait devant l'autre à la manière de la conflagration stoïcienne. De la même manière qu'il nous a fallu abandonner, ou du moins nuancer, toute idée stratifiante de la réalité, il faudrait ici encore mettre à l'écart toute idée

de distinction, influencée par une vision trop sensible ou temporelle, entre ces deux mouvements. Il s'agit en effet d'un seul et même mouvement.

Lorsqu'il décrit les mouvements de procession et de conversion, Plotin prend toujours le soin d'éliminer tout aspect temporel ou anthropomorphique qui, de par la nature même du discours rationnel, risque toujours de s'imposer à notre esprit, toujours prêt à prendre l'image pour la chose, et de distinguer ce qui n'a pas lieu de l'être. De la genèse du monde sensible, Plotin nous dit :

« Ce monde n'est pas né parce que l'Intelligence a réfléchi (οὐ λογισμῶ) qu'il fallait le créer ; il résulte d'une nécessité inhérente à la nature de second rang ; celle-là n'était pas telle qu'elle put être le dernier des êtres. Elle en est le premier, et elle a beaucoup de puissance ; elle a même la toute-puissance ; elle a donc la puissance de produire un autre être sans effort pour le produire. Si elle faisait effort, c'est qu'elle ne tirerait pas ce pouvoir d'elle-même ni de sa propre essence ; elle serait comme un artisan qui n'a pas de lui-même le pouvoir de produire, mais qui l'a acquis par l'instruction<sup>124</sup>. »

Cette identité entre procession et conversion témoigne de la volonté de Plotin d'éliminer toute rupture entre les différents niveaux de réalité tout en sauvegardant l'autonomie et la liberté relative de chacun. En insistant comme il le fait sur cette identité, Plotin affirme avec force la perméabilité de chacune des hypostases et l'unité profonde qui les anime – « Rien, nous dit-il, n'est séparé par une coupure de ce qui précède<sup>125</sup> » – et de ce fait même écarte toute conception dramatique ou événementielle de cette descente de l'âme comme de son ascension, en d'autres mots donc, de la création comme du salut.

---

<sup>124</sup> *Ennéades*, III, 2, 2, 8-15

<sup>125</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 21-22

« Il est absurde de croire que l'âme<sup>126</sup> qui a pu, pendant si longtemps, maintenir le ciel, ne le fasse pas éternellement. Est-ce donc par violence qu'elle le maintient? L'état naturel serait-il différent de l'état actuel réalisé dans la nature du tout et dans sa belle ordonnance? Ou encore y a-t-il un principe qui va détruire violemment la constitution de l'univers, et qui va dissoudre la nature de l'âme, comme on détruit un royaume et un empire? Le monde n'a jamais commencé (le contraire est absurde, on l'a déjà dit), et cela fait foi de son avenir. Pourquoi y aurait-il un moment où il ne serait plus? Les éléments ne s'usent pas, comme du bois et autres choses pareilles ; et s'ils subsistent toujours, l'univers subsiste. (...) l'ensemble reste ; car la cause des modifications subsiste. Quant au repentir (μετάνοια) de l'âme, cela n'a pas de sens, nous l'avons démontré, puisqu'elle gouverne sans fatigue et sans usure ; et si tout corps pouvait périr, elle n'en éprouverait aucun changement<sup>127</sup>. »

En témoigne aussi l'explication que nous donne Plotin de la descente de l'âme dans le corps, qui d'ailleurs rejoint celle de la sortie de l'Intelligence de l'Un. « S'incliner, c'est illuminer la région inférieure, et ce n'est pas plus une faute que de porter une ombre<sup>128</sup>. » Cette descente et cette sortie ne sont drames ou chute que d'une certaine perspective : uniquement si l'on se laisse prendre au jeu. Prenons trop au sérieux nos rôles ici-bas, et notre situation nous semblera tragique. Prenons conscience de notre origine divine et notre descente nous semblera providentielle.

La procession, ce mouvement par lequel l'Un principe se donne à l'être et à l'âme, se propage dans les couches inférieures de la réalité pour leur conférer justement leur part de réalité. Elle est rendu possible, et plus strictement encore, n'est possible que grâce à la participation active des autres hypostases, leur conversion, leur retour constant et soutenu vers le principe qui les gouverne – qu'il s'agisse de l'Intelligence ou de l'Un. Ce qui donne

---

<sup>126</sup> Il est question ici de l'Âme du monde.

<sup>127</sup> *Ennéades*, II, 1, 4, 19-33

<sup>128</sup> *Ennéades*, I, 1, 12

l'unité d'une réalité, ce n'est pas seulement la procession, mais bien la procession suivie d'un retour; retour qui ferme le cercle, boucle la boucle et définit son champ propre, sa place au sein de l'être. En retournant sur lui-même, l'Intelligence est devenue « essence et foyer de tous les êtres<sup>129</sup> ». Sans conversion, la procession ne serait pas productrice, mais pure déchéance et fuite vers le néant. En tant qu'elle rend présent le Principe, la conversion est dans la philosophie de Plotin le principe structurant de toute réalité. Sans elle, la réalité plotinienne ne serait qu'un monisme (comme les Éléatiques qui, identifiant strictement l'Un à l'être, refusaient au multiple le statut d'être).

La conversion plotinienne n'est pas le contraire de la procession, mais son achèvement. Ainsi dans ce mouvement de retour, il ne s'agit pas d'un manque à gagner (comme la conversion chrétienne/religieuse) mais un manque, pour ainsi dire, à actualiser : un manque donc qui est bien plutôt, dès l'origine, plénitude. Ainsi, si l'on peut dire que la conversion emprunte le chemin contraire, elle n'est pas pour autant un simple retour qui annulerait la sortie initiale, mais un retour qui laisse dans son sillage la totalité des êtres constitués par ce mouvement.

Pour Plotin, comme pour Socrate, l'ignorant l'est seulement par accident, c'est-à-dire, non pas que son ignorance est le fait du hasard, mais bien qu'elle n'est qu'un mode appauvri de connaissance. L'homme ignorant, ou si l'on veut, l'âme qui s'ignore (on pourrait dire aussi, l'âme qui ne se possède pas elle-même) n'a pas une nature corrompue (au sens gnostique), mais seulement un regard borné, une vision aliénante dans la mesure où elle est obstruée

---

<sup>129</sup> *Ennéades*, V, 5, 5, 17-18

par des considérations qui lui sont étrangères. Lisons Plotin qui nous parle ici de la laideur de l'âme :

« Car il serait peut-être utile à l'objet de notre recherche de savoir ce qu'est la laideur et pourquoi elle se manifeste. Soit donc une âme laide (...) Ne dirons-nous pas que cette laideur elle-même est survenue en elle comme un mal acquis, qui la souille, la rend impure et y mélange de grands maux? 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 ; elle ne voit plus ce que l'âme doit voir ; il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure<sup>130</sup>. »

Ainsi, la conversion est conçue comme un détournement ou une transformation de l'attention, et non pas un retournement au sens physique<sup>131</sup> ni même une transformation de sa nature, mais seulement, si l'on veut, sa redécouverte. C'est qu'ici, comme de manière générale dans l'hellénisme, la conversion a un sens plutôt psychique que physique. Le retournement dont il est question, est une modification de l'attention, du regard et non un mouvement qui nous mènerait d'un point à un autre : un retour qui rétablirait une proximité perdue. Il s'agit ici de transformer la conscience. S'il s'agit de se retourner, c'est vers soi-même :

« 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 de la vertu se manifeste (...) Es-tu devenu cela? Est-ce que tu vois cela? Est-ce

---

<sup>130</sup> *Ennéades*, II, 9, 5, 25-38

<sup>131</sup> C'est le sens qui domine largement dans la Septante. Voir Aubin, *Le problème de la conversion*, le chap. « Conversion religieuse dans la LXX ».

que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même? (...) Te vois-tu dans cet état? Tu es alors devenu une vision ; aie confiance en toi ; même en restant ici, tu as monté ; et tu n'as plus besoin de guide ; fixe ton regard et vois<sup>132</sup>. »

## **Conversion et autonomie : entre absence et transcendance**

Mais si la conversion achève le mouvement de la procession, la constitution de l'être, elle vient aussi marquer sa différence du principe, sa distance et comme sa perte. En se retournant sur soi, elle se constitue comme soi et ainsi s'aliène le principe. La conversion a donc ici, on le voit bien, un statut plutôt ambigu. Ce n'est qu'en se tournant vers l'Un que l'Intelligence se constitue, mais ce faisant elle en perd, pour ainsi dire, le contact direct et immédiat, le toucher : comme Orphée, sortant de l'enfer et se retournant, perd son Eurydice.

Mais, et on ne saurait assez y insister, cette ambiguïté est constitutive de la pensée plotinienne qui envisage un premier principe à la fois radicalement transcendant et intimement présent. Parce que le moment du retour et de la réflexion n'est pas, ou du moins pas encore, une assimilation parfaite au principe, mais bien seulement son imitation. La participation plotinienne est mimétique; elle n'est pas substantielle. C'est par sa puissance que l'Un est présent à toutes choses; tandis que par son essence, il leur est absent.

---

<sup>132</sup> *Ennéades*, II, 6, 9, 7-24

La conversion plotinienne est donc un retour sur soi, une connaissance de soi. Ici Plotin rejoint bien sûr toute la tradition grecque faisant de la maxime delphique le mot d'ordre de la vie morale; la connaissance de soi, l'objet ultime de la philosophie. Mais si la conversion plotinienne peut être décrite comme un retour sur soi, il ne faut pourtant pas s'arrêter là. Il ne s'agit pas seulement ici d'une élucidation de ses mécanismes psychiques propres, encore moins d'une réflexion sur soi qui prendrait la forme d'un récit biographique. Si c'est un retour sur soi, c'est qu'il se fait à la lumière du Principe<sup>133</sup>. L'acte qui lui est le plus propre, le plus intime - la pensée - le porte au-delà de lui-même. Au fond de toute âme, il y a un inconnaissable qui, bien qu'inconnaissable, en constitue néanmoins le fondement et comme la vie la plus intime. « L'âme n'est chaude que de son mystère<sup>134</sup>. »

La beauté d'une chose c'est le fait de se posséder soi-même, se connaître pleinement soi-même<sup>135</sup>. Mais, chez Plotin, l'être, et donc l'Intelligence, ne se suffit pas à soi-même comme chez Aristote et la grande majorité des penseurs grecs.

« Si l'âme reste au niveau de l'Esprit, elle voit sans doute des objets de contemplation beaux et vénérables, mais elle n'a pas encore entièrement ce qu'elle cherche. C'est en effet comme si elle s'approchait du visage, beau sans doute, mais encore incapable de ravir les regards, parce que sur lui ne resplendit pas la grâce chatoyant sur la beauté<sup>136</sup>. »

---

<sup>133</sup> *Ennéades*, V, 6, 5, 17 : « C'est en pensant le Bien, qu'il se pense lui-même par accident ; c'est en visant le Bien qu'il se pense lui-même ; c'est dans son acte qu'il se pense lui-même car l'acte de chacun est dirigé vers le Bien. »

<sup>134</sup> Louis-Ferdinand Céline, *École des cadavres*, Paris, Denoël, 1938.

<sup>135</sup> *Ennéades*, V, 8, 13, 19-22 : « Pour nous aussi être beau, c'est être à nous-même ; 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. »

<sup>136</sup> *Ennéades*, VI, 7, 22, 21.

Le monde intelligible, bien que toute intelligence y trouve sa perfection ne se suffit pas à lui-même et Plotin ira jusqu'à dire que pour qui en reste là, l'ennui n'est jamais loin, Plotin voyant même un certain danger à qui en reste à contempler le Beau<sup>137</sup>, dans une intelligence qui se satisferait d'elle-même, de sa propre contemplation, sans se préoccuper du Premier. « Il est beau certes, nous dit Plotin, de rester dans cette beauté, mais lorsque l'on est dans cette beauté, il faut regarder d'où viennent ces formes et d'où vient leur beauté<sup>138</sup> ». Le beau, même de l'être, n'est qu'un reflet, une image du Bien et « on peut paraître beau (...) mais en fait de Bien, on ne peut se contenter de l'apparence<sup>139</sup> ».

Chez Plotin, plus que chez nul autre, la suffisance est vanité et morgue. La conversion véritable est donc pour Plotin dépassement de toute détermination et contemplation du Principe. Tout autre type de connaissance doit être délaissée, même la contemplation du Beau :

« Il faut donc surmonter la science 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<sup>140</sup>. »

L'entrée en soi, la connaissance véritable de soi mène inévitablement et nécessairement à notre propre dépassement. Les activités de l'intellection et de la raison portées à leur paroxysme, se perdent et s'assimilent au principe supérieur. Ainsi l'ambiguïté

---

<sup>137</sup> *Ennéades*, V, 5, 12

<sup>138</sup> *Ennéades*, VI, 7, 32

<sup>139</sup> *Ennéades*, V, 6, 12, 23-25

<sup>140</sup> *Ennéades*, VI, 9, 4, 7-11

de la conversion, évoquée plus tôt, semble ici être levée. Si la conversion est le mouvement par lequel l'être se définit, et donc se sépare de l'Un, il est aussi en même temps - étant donné que la détermination d'un être équivaut à rendre présent le principe - le mouvement par lequel il le rejoint et dépasse sa propre finitude. On pourrait dire que toute la philosophie plotinienne est l'élucidation de ces deux mouvements qui n'en sont, au fond, qu'un seul.

### **Analyse de la procession : entre image et concept**

Comment Plotin envisage-t-il ce double mouvement, la procession et la conversion, qui est à la fois toujours production et extase? Comment répond-il à la question des questions de la production du multiple à partir de l'Un? Prenons par exemple la procession et la constitution de l'Intelligence : le moment le plus important puisqu'il s'agit ici de déterminer comment d'un « rien » suressentiel est né l'être; comment du simple, le multiple. Il s'agit en somme de savoir comment le monde a été produit par Dieu<sup>141</sup>. Ce premier moment de la procession est aussi capital en ce que la procession de l'Âme à partir de l'Intelligence se fait d'une manière analogue<sup>142</sup>. La causalité du Principe est le paradigme de toute autre forme de causalité.

---

<sup>141</sup> Guyot, « La génération de l'Intelligence par l'Un chez Plotin » in *Revue néo-scholastique* 12 (n° 45), 1905, p. 55-59 (ici p. 55).

<sup>142</sup> Reale 1983, p. 165

Comme c'était le cas pour la conversion, la procession est décrite métaphoriquement, le plus souvent comme une émanation<sup>143</sup>. Les mêmes précautions doivent donc être prises contre une systématisation trop stricte de sa pensée. Il s'agit bien en effet d'un concept qui joue un rôle technique dans le système plotinien, mais le fait qu'il s'agisse de termes courants aux acceptions multiples dont le sens matériel est évident pour tous doit nous signaler que Plotin vise leur sens spirituel. Toute description de la procession mise de l'avant par Plotin, est donc, bien plus qu'une définition stricte, une image qui tente de rendre présente une réalité avec laquelle nous n'avons bien sûr aucun contact direct ; un point de fuite vers lequel doit tendre notre réflexion.

Pour décrire ce mouvement, Plotin mobilise une multitude d'images (le soleil<sup>144</sup>, l'arbre, l'adulte<sup>145</sup>, la source, la semence, le centre d'un cercle) qu'on pourrait toutes qualifier d'émanatistes<sup>146</sup> et dont Bréhier décrit ainsi la cohérence et le caractère commun :

« Toutes ces images impliquent l'intuition, certainement impossible à formuler en concept d'un certain courant dynamique, d'une 'vie' partie d'une source inépuisable et qui va s'affaiblissant à partir de son centre. Chaque terme inférieur tire du terme supérieur toute la puissance qu'il possède et dont il communique à son tour quelque chose<sup>147</sup>. »

Voilà donc l'image (ou l'ensemble d'images) qui domine la pensée sur la procession qui est toujours exprimée en termes d'épanchement ou d'effusion. Pourtant

---

<sup>143</sup> La littérature de langue anglaise et allemande désigne plus communément par émanation ce qu'en français et en italien, on a l'habitude (après Bréhier) d'appeler procession

<sup>144</sup> *Ennéades*, V, 1,6

<sup>145</sup> *Ennéades*, V, 4, 1

<sup>146</sup> *Ennéades*, III, 8, 10

<sup>147</sup> Bréhier, p.60

l'importance doctrinale de la conversion dément toute compréhension moniste ou émanatiste puisque chaque réalité engendre la réalité inférieure qui lui succède par la perfection de son activité propre. Cette image doit donc être expliquée.

Mais qu'est-ce que cela signifie? Examinons de près un passage des *Ennéades* ou Plotin explique comment a lieu la génération des êtres intelligibles :

« Comment viennent-elles de l'Un, qui est simple et qui ne montre, dans son identité, aucune diversité et aucun repli? – C'est parce qu'aucune n'est en lui, que toutes viennent de lui ; pour que l'être soit, l'Un n'est pas lui-même l'être mais le générateur de l'être. Et l'être est comme son premier né. L'Un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien ; étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui. La chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée, et tournant son regard vers lui, elle devient Intelligence ; son arrêt, par rapport à l'Un, la produit comme être ; et son regard tourné vers lui, comme Intelligence. Et puisqu'elle s'est arrêtée pour le regarder, elle devient à la fois intelligence et être<sup>148</sup>. »

Voici ce qu'il en est. On distingue dans la procession trois moments. D'abord une vie primordiale produit de la générosité suressentielle de l'Un, de sa surabondance. Cette vie, Plotin la nomme aussi énergie (acte), dyade indéfinie, matière intelligible, audace. Le second moment est celui du retour de cette puissance initiale sur elle-même fécondée par sa vision de l'Un. Ce deuxième moment équivaut à la constitution de l'être. Finalement, le troisième moment est celui de l'Intelligence, où l'être se réfléchit lui-même, à la lumière du principe, constituant ainsi la pensée.

---

<sup>148</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 1-13

La génération de l'âme par, ou si l'on veut à partir de l'Intelligence, respecte la même structure. Plotin de dire :

« Étant semblable à l'Un, elle produit comme lui, en épanchant sa multiple puissance ; ce qu'elle produit est une image d'elle-même ; elle s'épanche comme l'Un, qui est avant elle, s'est épanché. Cet acte, qui procède l'être, est l'Âme ; et dans cette génération, l'Intelligence reste immobile (μένοντος) ; de même l'Un qui est avant l'Intelligence, reste immobile (μένοντος) en engendrant l'Intelligence<sup>149</sup>. »

Pour décrire la procession, Reale parle ainsi d'un rythme triadique<sup>150</sup>. Il y a d'abord une sortie, suivie d'un moment de repos (consolidation) et finalement un retour. Ces trois moments sont respectivement la vie, l'être et la pensée si bien décrits par Hadot et trouvent leurs correspondants dans la progression spirituelle de l'homme qui récapitule en lui-même le déploiement de l'être. Lisons Hadot :

« Ce parallélisme signifie en effet que le mouvement de l'homme vers sa perfection coïncide avec le mouvement universel de l'être qui ne s'achève que par la pensée et la vie. La nature de l'homme ne s'achève que par la connaissance et la pratique de ce qui est conforme à la nature. Mais cette nature ne s'achève qu'en se connaissant et en vivant comme un effet de Dieu. Remarquons d'ailleurs que ce progrès spirituel peut se concevoir comme une conversion, théorie et pratique, intelligence et vie ayant alors pour seul rôle de ramener à la pureté de l'être<sup>151</sup>. »

---

<sup>149</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 14-17

<sup>150</sup> Reale, G., « I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione » in *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy, presented to Joseph Owens, CSSR on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fiftieth anniversary of his ordination, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983*, 1983, p. 153-175..

<sup>151</sup> Hadot, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », in *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1957, p. 105-157 (ici p. 128).

La fin de l'être est le retour au Principe, son assimilation. Et c'est d'ailleurs la mission de la philosophie :

« Les trois parties de la philosophie correspondent aux trois aspects de la réalité dont Dieu est la source unique : la physique étudie l'être en lui-même et la causalité qui le rattache à Dieu; la logique étudie la connaissance de l'être et l'illumination qu'elle reçoit de Dieu; l'éthique enfin s'attache au mouvement vital qui ramène l'être vers sa source<sup>152</sup>. »

Mais revenons à notre propos. Un point important à retenir est que l'Un, principe de toutes choses, n'est pas cette vie primitive, énergie qui émane d'elle et dont est formée l'Intelligence. En effet, ce que l'Un procure à l'être, mais aussi par extension à l'âme (troisième hypostase) c'est uniquement la matière (intelligible au sein de l'Intelligence, pure dans le cas de l'âme), c'est-à-dire un principe de différenciation. Elle lui offre en somme l'altérité. Que cette possibilité de différenciation qu'est la matière, cette vie primordiale, soit aussi nommée audace<sup>153</sup>, cela ne doit pas nous surprendre. Elle reflète l'ambiguïté que nous ne cessons de rappeler. Elle est audace, elle est faite même, si nous nous en tenons à la différence, générosité si l'on s'en tient à cette vie provenant de l'Un.

Alors lorsque l'on dit que la procession se fait à partir de l'Un, il faut bien le comprendre comme suit : cette procession ou cette émanation, a lieu après elle dans la différenciation (radicale) de l'Intelligence qui est le produit de la conversion.

---

<sup>152</sup> Hadot, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », p. 124

<sup>153</sup> Il convient de rappeler que, dans le pythagorisme, la dyade indéterminée est assimilée à l'audace.

Reprenant donc les trois moments, voici comment cela a lieu. De la surabondance de l'Un naît une vie primitive encore indéterminée qui, se retournant vers le principe, se constitue en être; vers elle-même, en pensée. Cette pensée de l'être, l'Intelligence, est conscience de soi, une concentration sur elle-même qui devient pesanteur et s'ajoute à la vie primordiale indéterminée, créant donc une certaine pression sur elle qui mène à une diffusion productrice de la réalité inférieure – inférieure car qui dit diffusion dit aussi amoindrissement de puissance (la puissance est toujours plus diffuse et donc moins efficace). Nous voyons encore une fois ici comment conversion et procession sont identiques puisque de chaque réalité produit d'une autre réalité en procède une autre encore lorsqu'elle atteint sa perfection au moment de la conversion.

Mais encore une fois, il ne s'agit pas de trois moments distincts dans le temps. La distinction opérée par Plotin est logique et ontologique, et non temporelle. En effet, il s'agit encore et toujours d'un seul et même mouvement qui contient toujours en même temps et comme en germe ces trois moments que sont la vie, l'être et la pensée, conférant ainsi à chaque niveau de réalité (hypostase) une indépendance ontologique (de par son acte) puisque sa perfection est une activité autoconstituante<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 7-12

## Procession : émanation ou création?

Il semble donc qu'il faille tout d'abord écarter toute lecture strictement émanatiste de cette production où la génération à partir de l'Un des hypostases inférieures se feraient par voie d'une quelconque communication de substance. Cette interprétation ferait de la philosophie plotinienne une forme de panthéisme, où l'Un serait toutes choses, ce que Plotin nie explicitement.

« L'Un est toutes les choses et il n'est aucune d'entre elles ; principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses ; mais il est toutes choses ; car toutes font en quelque sorte retour à lui : ou plutôt, à son niveau, elles ne sont pas encore, mais elles seront<sup>155</sup>. »

C'est cette double exigence, être présent à tout sans être une partie de ce tout, qui est à la source du questionnement plotinien sur le Principe, et de toute la philosophie néoplatonicienne subséquente, pour ne rien dire de la théologie chrétienne, musulmane et juive. Mais c'est aussi cette double exigence, cette tension inhérente au système plotinien qui porte le plus à confusion. Citons Armstrong dans son article sur l'émanation chez Plotin :

« The difficulty is to see what the precise philosophical meaning of this conception is, or rather, as it is fairly clear that it has not got any precise philosophical meaning, to explain how a great and subtle thinker like Plotinus came, at a most critical point in his system, to conceal a confusion of thought under a cloud of metaphors<sup>156</sup>. »

---

<sup>155</sup> *Ennéades*, V, 2, 1

<sup>156</sup> Armstrong, A.H., « 'Emanation' in Plotinus' » in *Mind* 46 (n° 181), 1937, p. 61.

Néanmoins, il ne faut pas pour autant abandonner complètement l'image de l'émanation. En effet, bien qu'il s'agisse d'une métaphore, celle-ci permet à Plotin d'exprimer deux choses : « 1) la sortie d'une chose qui, une fois sortie, n'est plus où elle était; 2) la sortie d'une chose qui, une fois sortie, est toujours où elle était ». Et Brunner de poursuivre : « c'est ici qu'intervient l'image : elle fait apercevoir la possibilité et la vérité de ce qui, pour la raison ordinaire, est une erreur et une impossibilité ». Brunner encore :

« c'est pourquoi l'image n'est ni de l'ordre de l'imaginaire, ni de l'ordre de l'approximatif, ni de l'ordre de l'ornement. Elle est parfaitement rigoureuse et satisfait pleinement l'intelligence, parce qu'elle est fait connaître des connexions intelligibles qu'on ne peut apercevoir autrement<sup>157</sup>. »

L'utilisation d'images n'est pas un « faute de mieux », mais essentiel. Bien plus que de simples appuis au raisonnement, qui permettraient l'ascension, et nous aideraient à nous orienter, mais qui seraient en soi « superficielles et vaines<sup>158</sup> », les images révèlent bien plutôt l'unité de la vie spirituelle à travers le caractère iconique du monde et donc aussi de la raison et du langage qui ne sont pas seulement frivole rhétorique ou froid calcul, ornement ou support d'une rationalité déficiente, mais bien révélation.

On rejette ainsi trop rapidement l'émanation, le plus souvent au profit d'une forme de créationnisme, par mépris de l'image, pourtant essentiel dans la philosophie plotinienne où chaque niveau de réalité participe (doit ce qu'elle est) à son principe générateur

---

<sup>157</sup> Brunner, « Les métaphores de l'émanation sont-elles ornementales ou nécessaires? » in *Philosophie et culture*, Montréal, Éditions du Beffroi, 1988, p. 185-191 (ici p. 187).

<sup>158</sup> Schuhl, P.M., « Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin » in *Studi internazionali di filosofia* 5, 1973, p. 71-84 (ici p. 71).

justement dans la mesure où elle en est l'image et l'imitation. Le mouvement d'ascension d'une hypostase, s'il est décrit comme une purification, c'est dans la mesure où elle est élimination du superflu et non pas abandon total de son mode d'être. Lorsqu'il s'élève, l'être ne quitte pas son lieu propre mais l'habite plus pleinement, le rendant plus parfait. Par extension, son mode d'appréhension de la réalité, le discours par lequel il comprend et forme sa réalité (intuitif chez l'Intelligence ; discursif chez l'Âme) n'est pas rendu désuet par son ascension, mais il bien plutôt transformé, transfiguré. Il ne s'agit pas d'abandonner tout discours rationnel pour son contraire, mais bien d'épurer celui-ci en vue de sa perfection, soit un discours sur-rationnel, pour le dire ainsi, où les idées ne s'opposent plus, comme ici-bas s'opposent forcément les images et les discours (de par leur nature liée au sensible), mais où elles se comprennent et s'impliquent réciproquement. Ce discours sur-rationnel est bien sûr celui de l'Intelligence. Si Plotin affirme, contre les gnostiques, la beauté du monde sensible, beauté qui témoigne de sa participation au monde intelligible, c'est bien parce qu'à quelque part il *est* ce monde intelligible, seulement, si l'on veut, à sa manière, imparfaitement. L'Intelligence sur le mode de la présence ; l'Âme sur celui de l'absence.

De même, comme la nécessité de la conversion (présente à chaque hypostase) vient justement nier toute lecture émanatiste ou panthéiste de la pensée plotinienne, elle vient aussi en nier toute lecture strictement créationniste. En effet, ce qui provient directement de l'Un, le premier moment de la procession est pure indétermination qui doit être suivie d'un moment de conversion vers le Premier afin que l'hypostase en soit fécondée et constituée

comme telle. En d'autres mots, l'être ou la substance d'une hypostase est le fait de son activité propre sur elle-même et pour ainsi dire, dans son lieu propre.

Plotin insiste souvent sur le fait que chacune des hypostases ne descend pas, ne s'incline pas vers le bas mais se maintient toujours dans son lieu propre. Parlant des êtres intelligibles, Plotin nous dit : « tout ce qui est simple intelligence, est un être impassible, qui reste éternellement là-bas, menant une vie purement intellectuelle parmi les êtres intelligibles ; car il n'a ni tendance ni désir<sup>159</sup>. » Ce sont les réalités inférieures qui viennent, par la contemplation, s'ajouter aux supérieurs :

« l'âme n'est pas dans le monde ; mais le monde est en elle ; car le corps n'est point un lieu pour l'âme. L'âme est dans l'intelligence ; le corps est dans l'âme ; l'intelligence est en un autre principe (...). Mais cet autre principe n'a plus rien de différent, où il puisse être ; il n'est donc pas en quoi que ce soit, et en ce sens, il n'est nulle part. Où sont donc les autres choses ? En lui. Donc il n'est pas éloigné des autres choses, bien qu'il ne soit pas en elles ; et il n'est pas vrai qu'il n'en possède aucune, mais il les possède toutes. C'est pourquoi il est le bien de toutes ; toutes se rattachent à lui et chacune d'une manière différente. Et elles sont plus parfaites les unes que les autres, parce qu'elles sont plus d'être les unes que les autres<sup>160</sup>. »

Mais alors, pour reprendre la question de Moreau, comment, dès lors, se représenter cette dérivation, si l'être dérivé n'est pas un produit, et si le principe n'est pas un agent<sup>161</sup> ? Ceci revient à demander : dès lors, ce retournement, cette conversion qui impose une limite à cette vie indéterminée, constituant ainsi l'être et l'Intelligence, comment se fait-elle, d'où lui proviendrait son impulsion si l'Un n'agit pas sur elle ? C'est le problème de la causalité du

---

<sup>159</sup> *Ennéades*, IV, 7, 13, 2-4. Voir aussi III, 8, 5

<sup>160</sup> *Ennéades*, V, 5, 9, 30-39

<sup>161</sup> Moreau, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, p. 92.

principe. C'est que l'Un, en plus d'être le principe à l'origine des êtres, il en est aussi la cause finale. Ici encore nous retrouvons la nécessité de la conversion.

Nous pourrions résumer ce qui précède : pour Plotin, la génération se fait d'une manière à la fois libre et nécessaire. Il s'agit de l'avènement spontané d'une possibilité toujours nécessaire. Alors s'il y a création, c'est bien au niveau de l'être qu'il faille la trouver. Chaque hypostase doit à sa propre activité sur elle-même la constitution de son être. Dans la mesure où l'âme est âme, elle le doit à elle-même, même si ultimement il s'agit d'un être dérivé. L'âme du monde est plus une et donc plus elle-même que l'âme particulière, pas seulement du fait qu'elle est moins liée, moins mélangée au corps (unité substantielle), ni du fait qu'elle a été ainsi produite et conçue par l'Intelligence (unité finale) mais bien surtout parce que son activité est plus axée sur l'Intelligence. Donc si l'on en dit qu'elle est plus près de l'Intelligence, c'est bien parce que par son activité, elle se rend plus semblable à elle et, par là, moins semblable au sensible, moins empêtré dans la matière.

### III - La transformation de la conscience et la conversion de l'Un

« With the drawing of this Love and the voice of this Calling  
We shall not cease from exploration  
And the end of all our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time<sup>162</sup>. »

Jusqu'ici nous n'avons fait que décrire la conversion quand il s'agit avant tout, pour Plotin, d'en faire l'expérience. Comment donc, Plotin envisage-t-il cette expérience? Quelle est l'intuition qui fonde sa pensée et qui lui donne tout son élan? Dans cette troisième section, nous tenterons d'élucider ce qu'est, pour Plotin, l'expérience intime de la conversion et comment celle-ci reflète l'activité même de l'Un. Loin d'être une envolée mystique, nous

---

<sup>162</sup> Eliot, T.S., « Little Gidding » in *Four Quartets*, New York, Harcourt, 1943.

démontrerons que la conversion est d'abord et avant tout une expérience concrète et pragmatique de conciliation et d'unification.

## **L'intuition plotinienne : Plotin est-il dogmatique et ésotérique?**

Mais cette idée d'un Plotin mystique est tenace. Dans le seul passage des *Ennéades* où il parle à la première personne, Plotin évoque cette expérience intime :

« 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<sup>163</sup>. »

Toute la pensée de Plotin semble être fondée sur une vision, si l'on veut sur une expérience mystique. Comme Dante devant Béatrice, *Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur me*, c'est une expérience personnelle qui nous apparaît avec une telle force, accompagnée d'une telle vérité, une telle beauté qu'elle devient nôtre, qu'elle en vient à nous posséder complètement, fondant notre réalité en même temps que notre béatitude. *Apparavit jam beatitudo nostra*<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1, 1-7

<sup>164</sup> Dante, *Vita nuova*, §1, 5-6

Quelle est cette vision? Plotin nous en fournit plusieurs images. Nous en avons répertorié quelques-unes ci-haut : lumière qui resplendit sur tout, source qui s'écoule toujours sans jamais s'épuiser. Mais ce ne sont là que des images. Toutes, elles dépendent d'une intuition ou plutôt sont l'expression de ce que l'on pourrait appeler un préjugé métaphysique. Chez Plotin, il semble que tout soit expression, excroissance, déploiement de forces intérieures qui s'expriment et des forces extérieures qui résistent. Partout un esprit agit sur une matière. La vie spirituelle se déploie à la manière d'un être vivant. « Nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste » disait déjà Platon dans le *Timée*<sup>165</sup>.

Ce privilège accordé à l'esprit semble se traduire par une dépréciation absolue de la matière et par conséquent de toute activité en ce monde. Seul l'esprit agit. La matière n'est rien et tout ce qui s'y mêle n'est qu'illusion et obstacle au plein épanouissement d'une vie plus pure, plus pleine. Pour Plotin, on ne saurait en rien ajouter à l'esprit. À l'origine se trouvent la plénitude et la perfection. Tout développement n'est que manifestation de ce qui était, dès le départ, déjà en germe. « Ce n'est pas l'absence de musique, mais la musique qui fait le musicien<sup>166</sup>. » Nous avons eu l'occasion de le voir en abordant le rapport qu'entretient Plotin avec la tradition philosophique, et tout particulièrement avec Platon : pour lui, « le supérieur est aussi l'antérieur et ce vers quoi l'on tend est ce dont on est parti<sup>167</sup> ».

---

<sup>165</sup> *Timée* 90a 6-7

<sup>166</sup> *Ennéades*, V, 8, 1, 31-32

<sup>167</sup> Trouillard, J., « Valeur critique de la mystique plotinienne » in *Revue philosophique de Louvain* 59 (n° 63), 1961, p. 431-444 (ici p. 452).

Toute la pensée plotinienne semble donc tout naturellement s'élaborer autour de quelques vérités indubitables. C'est ce qu'on a pu appeler le dogmatisme de Plotin<sup>168</sup>. Les affirmations suivantes semblent confirmer la thèse d'un Plotin dogmatique : « La vérité qui mérite ce nom n'est pas accord avec autre chose, mais avec elle-même<sup>169</sup>. » Un Plotin absolutiste : « Rien n'est plus vrai que la vérité<sup>170</sup>. » Un Plotin tautologique :

« Ce n'est pas parce qu'il fallait que ce fût ainsi qu'il en a été ainsi décidé, mais parce qu'il en est ainsi que tout est bien. Tout se passe comme si la conclusion prévenait le syllogisme causal, au lieu de procéder des prémisses ; rien ne vient d'un raisonnement, ni d'un dessein, mais toute génération est antérieure au raisonnement et au dessein. Toutes ces justifications viennent après coup, ainsi que raisons, démonstrations et preuves<sup>171</sup>. »

Un Plotin qui méprise la logique :

« 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. Mais, s'il n'y en a qu'un, à quoi bon raisonner<sup>172</sup>? »

Les *Ennéades* sont pleines d'affirmations qui semblent confondre définition et réalité, affirmation et preuve. En voici une : « il faut une nature primitivement vivante, qui doit être impérissable et éternelle, parce qu'elle est principe de vie pour le reste des vivants<sup>173</sup>. » Ce qui revient à dire : si nous vivons, il faut bien que la vie existe indépendamment de nous, mortels. De la même manière, s'il est principe, s'il est premier, c'est bien parce qu'il gouverne et précède quelque chose. Le Premier n'est pas une expérience de pensée ; pas

---

<sup>168</sup> Aubin, *Le problème de la « conversion »*. p.17.

<sup>169</sup> *Ennéades*, V, 5, 2, 18.

<sup>170</sup> *Ennéades*, V, 5, 2, 23.

<sup>171</sup> *Ennéades*, V, 8, 7, 38

<sup>172</sup> *Ennéades*, VI, 7, 1, 37-39

<sup>173</sup> *Ennéades*, IV, 7, 9, 10-13

même une hypothèse. La question n'est pas de savoir si une telle chose existe, mais quelle est sa nature et si l'on a raison d'en parler ainsi. C'est tout simple, s'il y a du multiple, il doit y avoir unité. Si l'on peut dire qu'une chose est différente d'une autre ou identique à elle-même, alors notre jugement doit être fondé sur une unité plus fondamentale.

Et ce Plotin dogmatique serait l'expression doctrinale de son attitude morale fondamentale. Soupirant pour un monde où « logique et contradiction n'ont plus de prise [...] au-delà du vrai et du faux comme du bien et du mal<sup>174</sup> », Plotin serait un genre d'esthète du monde intelligible qui, actif dans la seule contemplation, prônerait partout ailleurs la passivité. « Je vis. J'attends<sup>175</sup>. » résumerait toute son action.

Pierre Hadot, notant la tonalité féminine de l'amour plotinien, qu'il compare à la conception plus masculine que s'en faisait Platon, résume bien cette attitude plotinienne lorsqu'il dit :

« ...l'amour plotinien attend l'extase en cessant toute activité, en établissant les puissances de l'âme dans un repos total, en oubliant tout, afin d'être entièrement disponible pour l'invasion divine. Le plus haut état de l'âme est la passivité totale<sup>176</sup>. »

Et cette posture n'est qu'imitation de ce Principe qui est « solitaire en lui-même, et n'a nul besoin des choses qui sont issues de lui<sup>177</sup> ». Imitation qui sera le salut de l'homme.

Mais, pour appréhender l'Un, l'âme semble faire face à une aporie. La transcendance radicale du Principe semble le rendre complètement étranger. Pourtant, toute l'activité de

---

<sup>174</sup> Trouillard, « Un et être », p. 193

<sup>175</sup> Paul Valéry, *Le dialogue de l'arbre*.

<sup>176</sup> Hadot, *La simplicité du regard*, p. 89.

<sup>177</sup> *Ennéades*, VI, 7, 40, 28-29

l'âme tend vers cet inconnaissable. Notre désir témoigne de son existence. Même en s'en séparant, il y a quelque chose en l'être qui le rappelle à son principe. Et justement, nous dit

Plotin :

« Il faut en effet qu'il y ait quelque chose de simple avant toutes choses ; il faut aussi que cette chose soit différente de tout ce qui vient après elle, qu'elle existe par elle-même, qu'elle ne soit pas mélangée aux choses qui viennent d'elle, tout en possédant par ailleurs, d'une autre manière, la puissance de leur être présente<sup>178</sup>. »

Comment le Principe se communique-t-il donc? Comment peut-on y prendre part? Ce n'est pas chose facile. Car seul le semblable connaît le semblable<sup>179</sup>. « Ne cherchez donc pas, nous dit Plotin, à le voir avec des yeux mortels<sup>180</sup>. » La connaissance de l'Un est naturellement réservée aux seuls initiés. Voit celui qui a vu. « Il est là, présent à qui peut le toucher, absent pour qui en est incapable<sup>181</sup>. » Le Grand Roi apparaît soudainement<sup>182</sup>, et l'on doit se contenter de le prier et de l'adorer<sup>183</sup>. Notre rapport à l'Un s'apparente aux enthousiastes et aux possédés qui savent, comme par intuition, qu'ils ont en eux plus grand qu'eux<sup>184</sup>.

Et il s'ensuit que les *Ennéades* s'adressent seulement à ceux-là qui sont disposés à en entendre le message et ainsi sauraient en profiter. D'abord ceux qui admettent la réalité du monde spirituel : « Notre discours ne s'adresse pas à lui mais à ceux qui admettent une

---

<sup>178</sup> *Ennéades*, V, 4, 1.

<sup>179</sup> *Ennéades*, VI, 9, 11, 31-32

<sup>180</sup> *Ennéades*, V, 5, 11, 5-6

<sup>181</sup> *Ennéades*, VI, 9, 7, 5-6

<sup>182</sup> *Ennéades*, V, 5, 3, 13

<sup>183</sup> *Ennéades*, V, 5, 7, 34

<sup>184</sup> *Ennéades*, V, 3, 14

nature autre que les corps et qui remontent jusqu'à l'âme<sup>185</sup>. » Ensuite à ceux qui ont fait l'expérience mystique dont parle Plotin : « Quiconque a vu sait ce que je dis<sup>186</sup>. » Ceux-là seuls seront en mesure de ne pas s'en tenir à la lettre et comprendre la visée des traités : « Il ne faut pas s'en tenir aux mots, mais bien comprendre le sens de ce que l'on dit<sup>187</sup>. »

Plotin exprime ici le problème de la connaissance de l'Un :

« 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 (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)<sup>188</sup>. »

On ne le connaît donc que par une certaine affinité :

« Qu'est-il donc? Avec quelles propriétés se le représenter? Ou bien il est intelligent, ou bien il ne l'est pas. S'il est intelligent, c'est une intelligence ; et s'il n'est pas intelligent, il n'aura même pas la connaissance de lui-même ; et alors, qu'a-t-il d'auguste? Et si l'on dit : c'est le Bien, c'est le simple et l'absolu, l'on dit la vérité ; mis 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? – Expliquons-le, autant qu'il est possible : par ce qui, en nous, est semblable à ce principe, répondrons-nous. Car il y a en nous quelque chose de lui<sup>189</sup>. »

---

<sup>185</sup> *Ennéades*, VI, 9, 5, 3-5

<sup>186</sup> *Ennéades*, VI, 9, 9, 47-48

<sup>187</sup> *Ennéades*, VI, 8, 9, 1-3

<sup>188</sup> *Ennéades*, VI, 9, 4, 1-3

<sup>189</sup> *Ennéades*, III, 8, 9, 19-26

## Plotin socratique ou Comment peut-on connaître l'Un?

On voit déjà dans le passage cité ci-haut une partie de la réponse de Plotin. On doit s'appuyer sur quelque chose. L'activité frénétique de la raison qui n'en vient aux idées que par la recherche, l'effort, la déduction, le raisonnement, présuppose une activité plus pure, plus intuitive qui est celle de l'Intelligence. L'intelligence, elle, n'a besoin ni de justification, ni d'explication car les idées lui sont congénères et lui sont présentes sur le mode de la clarté et de l'évidence<sup>190</sup>. C'est pourquoi, en raison de son immédiateté, l'intuition intellectuelle est souvent rapprochée de l'intuition sensible. Alors que les sensations d'ici-bas sont des pensées obscures, les pensées de là-bas sont des sensations claires, nous dit-il<sup>191</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'une métaphore ou d'un instrument rhétorique. C'est qu'il y a dans cette intuition sensible comme un résidu d'une intuition supérieure encore. Ce résidu est la vie de l'Intelligence qui est une trace de l'Un. Cette trace, présente à tous les niveaux de l'être (intelligence et âme), absente seulement de la matière, est la raison de son désir, de son mouvement, de sa tension vers le Principe. Pour Plotin, « tout être engendré désire et aime celui qui l'a engendré<sup>192</sup> ». L'ontologie plotinienne est donc érotique. Y arrivera celui qui a une nature amoureuse<sup>193</sup>.

Cela nous rappelle bien sûr le personnage de Socrate. Trop prêt à faire de ce dernier un disputeur et un ergoteur, et, de Plotin, un rêveur, un mystique, un contemplatif exalté et

---

<sup>190</sup> *Ennéades*, IV, 9, 5, 26

<sup>191</sup> *Ennéades*, VI, 7, 7, 30

<sup>192</sup> *Ennéades*, V, 1, 6, 50

<sup>193</sup> *Ennéades*, V, 9, 2, 2

par suite de ne pas voir en lui la lutte et la critique qui semblent caractériser davantage Socrate, le rapprochement entre ces deux penseurs ne se fait pas souvent. Pourtant il nous semble que la pensée de Plotin rejoint celle de Socrate justement où il semble en être le plus éloigné, soit, pour le nommer ainsi, l'aspect pragmatique de sa philosophie qui découle justement de son aspect érotique.

Si Socrate se disait ignorant, il affirmait néanmoins savoir positivement certaines choses. Pas tant des connaissances arrêtées, qu'une direction, une voie. Dans le *Philèbe*, Socrate affirme qu'il ne saurait y avoir de plus belle voie que celle qu'il a toujours aimée<sup>194</sup>. Il est savant en matière d'amour. Dans le *Banquet*, Socrate dit ne rien savoir sinon de ce qui relève d'Éros<sup>195</sup>. Socrate savait ce qu'il faut aimer, ce dont il faut se soucier, ce sur quoi doit porter notre attention, ce qui est signifiant, de même que des certitudes morales (que les dieux sont bons<sup>196</sup>, qu'il est mieux d'être juste qu'injuste, qu'une vie d'irréflexion n'en est pas une et sachant cela). Il savait même tout ce qui nous est permis de savoir. Ce n'est donc pas tant ce qu'il sait mais ce qu'il aimerait savoir. Qu'il est des réalités dont tout dépend et participe, et qui, bien qu'elles soient ce qu'il y a de plus imperceptibles, sont malgré tout les plus fondamentales. Il faut donc les connaître, bien qu'on les ignore. La voie socratique est celle de l'amour et au bout de la course siège la vérité. Rien ne lui plaît si ce n'est la vérité<sup>197</sup>.

Nous connaissons le rôle qu'occupe dans la tradition platonicienne le concept de réminiscence : « ...il est nécessaire que dans un temps antérieur nous ayons appris ce que

---

<sup>194</sup> *Philèbe*, 16b : « S. Or il n'y a pas, il ne saurait y avoir de plus belle voie que celle que j'ai toujours aimée, quoiqu'elle m'ait déjà souvent échappé, me laissant seul et dans l'embarras. »

<sup>195</sup> *Banquet* 177d

<sup>196</sup> *Phèdre*, 246e

<sup>197</sup> *Euthyphron* 14e

notre mémoire retrouve maintenant<sup>198</sup>. » Combien de nos pensées ne sont en réalité qu'harmonie, résonance sourde d'un accord immémorial; combien toutes nos idées ne sont que rumeurs dont on ne connaît pas ou dont on a oublié la source. Voilà justement ce dont veut rendre compte la théorie platonicienne de la réminiscence : l'harmonie silencieuse qui sous-tend tout accord. Et Plotin adopte volontiers le concept, mais, pour lui, outre les formes intelligibles qui sont au fondement de la mémoire, c'est l'activité même de l'Un qui est ainsi rappelée. « L'Amour supra-noétique du Premier pour lui-même est ainsi par nous 'reconnue', parce qu'en nous-mêmes son Amour agit<sup>199</sup>. » C'est que, s'il y a rupture ontologique, il n'y a aucune rupture dans l'activité du Premier, aucun repos. Si l'Un n'est rien, il est par ce fait même partout et se révèle dans notre plus profonde intimité.

Et c'est ce qu'exprime le mysticisme de Plotin et le caractère apophasique de sa pensée. Non pas parce qu'elle se réfugie dans l'ineffable, mais au contraire parce que l'ineffable se réfugie en chacun de nous, la philosophie ne peut se faire qu'entre amis. De la *Vie de Plotin*, nous savons que ses traités, écrits avec peu de soin<sup>200</sup> en réponse à une question du moment<sup>201</sup> et dont l'édition finale est l'œuvre de Porphyre et non de Plotin, n'étaient pas massivement publiés et avaient un lectorat restreint qui remontait à lui par des liens personnels<sup>202</sup>. Même quand il s'en prend à une doctrine adverse, c'est à ses disciples qu'il s'adresse<sup>203</sup>.

---

<sup>198</sup> *Phédon*, 72 e

<sup>199</sup> Pigler, *Plotin : une métaphysique de l'amour*, p. 45.

<sup>200</sup> Porphyre, *Vita Plotini*, 8.

<sup>201</sup> Porphyre, *Vita Plotini*, 5.

<sup>202</sup> Porphyre, *Vita Plotini*, 4.

<sup>203</sup> *Ennéades*, II, 9, 10, 7-8 : « ἀλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες »

On reconnaît encore une fois ici la voie socratique. Car ce n'est que dans cette relation personnelle que le génie du philosophe se révèle. Le philosophe se donnant gratuitement à son ami, voyant au-delà de son apparence et aimant en lui ce qui perdure, plutôt que ce qui se corrompt, l'âme plutôt que le corps, l'esprit plutôt que la lettre – l'aimé, apercevant en lui-même, grâce au philosophe, des beautés insoupçonnées, devient amant à son tour, voulant prendre part à la vie plus pleine de son maître. Le disciple, par amour, s'étant donné entièrement à son maître, ce dernier, connaissant son interlocuteur dans toute sa particularité, sa personnalité, et ne supportant pas qu'il demeure dans le même état, préférant au contraire que périclite ce qu'il a connu afin que se redresse et s'embellisse davantage son âme, peut tailler sur mesure son discours afin que la Vérité lui soit exprimée de manière à ce qu'il puisse l'entendre et en être transformée, dans la mesure où il en est capable.

### **Absence et générosité de l'Un**

L'Un n'est pas démontrable, puisqu'indéterminé : il est seulement senti, et de surplus, senti comme absolument nécessaire. C'est ce qui en provient qui nous en fournit la preuve. Car de l'Un, nous ne pouvons parler qu'à partir de ce qui en procède. « Nous reportons sur lui des attributs inférieurs, repris d'êtres inférieurs, par impuissance à rejoindre le discours

qui lui convient, et c'est ainsi que nous pouvons parler de lui<sup>204</sup>. » Et ultimement, nous dit Plotin, nous ne pouvons en parler qu'à partir de nous-mêmes.

Si, de l'Un, on dit qu'il est cause de tout, c'est qu'il l'est pour nous. Sans lui, il ne pourrait y avoir quelque chose. Mais il n'a été, à proprement parler, la cause de rien, n'ayant rien en lui-même. Le problème de la causalité de l'Un, en réalité, n'en est pas un du tout : l'Un n'est pas plus cause qu'un principe mathématique. Plotin dit plutôt que l'Un est cause des causes<sup>205</sup>. Il est la possibilité de la nécessité, la liberté de laquelle jaillit la contrainte. C'est justement parce qu'il n'est rien de ce qui procède de lui, que tout jaillit de lui<sup>206</sup>. Sa grande pauvreté est sa plus grande richesse. L'Un donne ce qu'il n'a pas<sup>207</sup>.

Alors qu'il est question de savoir si l'Un pense ou non, Plotin s'exprime ainsi : « ...on peut y voir une pensée; la pensée, en effet, n'est pas la chose qui pense, mais elle est cause que les autres pensent<sup>208</sup>. » Mais alors si la pensée, ou ce qui sous-tend l'acte de penser, n'est ni ce qui pense, ni ce qui est pensé, il ne saurait non plus être à proprement parler pensée. De la même manière qu'il est pour l'être possibilité de penser(ée) il n'est pas en soi, par lui-même ou pour lui-même, bien, mais il l'est pour nous, et ce, suprêmement et absolument.

On voit maintenant que l'on ne saurait se satisfaire de cette image d'un Plotin mystique communiant avec l'au-delà et ne vivant que de cette communion. Car cette

---

<sup>204</sup> *Ennéades*, V, 3, 14, 7-8

<sup>205</sup> *Ennéades*, VI, 8, 18.

<sup>206</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 5.

<sup>207</sup> Nous empruntons l'expression au titre d'un article de Jean-Louis Chrétien : « Le Bien donne ce qu'il n'a pas » in *Archives de philosophie* 43, 1980, p. 263-277. Voir *Ennéades* VI, 7, 17.

<sup>208</sup> *Ennéades*, VI, 9, 6.

concentration sur soi, cette attention à la vie intérieure n'est pas mépris du monde extérieur ou une quelconque négligence à son endroit, mais bien plutôt sa condition de possibilité. De manière analogue, parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, l'Un est parfait, certes, mais étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit une chose différente de lui<sup>209</sup>. Il est tout aussi nécessaire que cet être parfait ait engendré<sup>210</sup>. Car cette présence à soi ne saurait être stérile. En effet :

« Comment l'absolument parfait et le premier des biens s'enfermerait-il en lui-même, comme s'il était jaloux de sa perfection ou impuissant, lui qui est la puissance de toutes choses<sup>211</sup>? »

Pour être présent aux autres, il faut d'abord être présent à soi-même, avoir acquis son être propre. Mieux encore, c'est en étant présent à soi-même que l'on est présent aux autres. Voilà une règle que reflètent tous les niveaux de l'ontologie plotinienne.

« Les êtres bienheureux sont immobiles en eux-mêmes ; il leur suffit d'être ce qu'ils sont ; ils ne se risquent pas à s'occuper de tout ; ce serait sortir de leur état. Mais telle est leur félicité que, sans agir, ils font pourtant de grandes choses et qu'ils produisent beaucoup en restant immobiles<sup>212</sup>. »

Cette présence à soi, ce recueillement fécond est d'ailleurs pratiqué par le philosophe lui-même. De son maître, Porphyre nous dit :

« Il restait donc avec lui-même, tout en étant avec les autres ; son attention à lui-même ne se relâchait jamais sinon pendant son sommeil, qu'empêchaient d'ailleurs la

---

<sup>209</sup> *Ennéades*, V, 2, 1, 7-9

<sup>210</sup> *Ennéades*, VI, 9, 6.

<sup>211</sup> *Ennéades*, V, 4, 1, 34-36

<sup>212</sup> *Ennéades*, III, 2, 1, 41-45

maigre chère qu'il faisait (souvent il ne prenait même pas de pain) et sa conversion continue vers l'Intellect<sup>213</sup>. »

Et voilà toute la philosophie de Plotin. Une présence à soi qui est par là-même présence aux autres. Fondement et principe ultime des choses est aussi l'expérience la plus intime. De la même manière que la vertu est l'excellence d'une chose, non pas seulement une conduite morale, le Bien n'est pas un bien moral, une limite, ce au-delà de quoi ne peut aller un savoir particulier, limite dont on peut faire abstraction dans l'exercice normal de ce savoir, mais qui laisse indemne le savoir, tous les savoirs dans leur particularité et qui ne s'impose uniquement lorsque ces particularités entrent en conflit, comme si le savant était détenteur d'un savoir qui procède selon une logique unique à son savoir propre, mais dont le développement ou l'exercice doit être limité par des considérations, morales en l'occurrence, étrangères à la nature de ce savoir. Non Plotin, et avant lui Platon, affirme que la contemplation du Bien est nécessaire même dans l'exercice quotidien de la science, dans la mesure où le Bien est l'absolument convenable, l'absolument approprié, ce sans quoi le savant ne peut exercer correctement sa science. La contemplation du principe supérieur ne délaisse pas l'inférieur contingent mais le récupère plutôt et le fixe pour de bon. Est philosophe celui qui peut prouver que ce qu'il dit est vrai en astronomie, en physique tout autant qu'en éthique ou en politique. Cette science ultime est aussi la plus pragmatique et la plus généreuse. Car il s'agit de devenir toute chose pour chacun. « Chacun a tout en lui, et

---

<sup>213</sup> Porphyre, *Vita Plotini*, 8.

voit tout en chaque autre : tout est partout, tout est partout, chacun est tout<sup>214</sup>. » Il s'agit de devenir soi-même principe.

Ce n'est pas la connaissance de l'unité ni la connaissance de la multiplicité, mais la connaissance de leur enchevêtrement, la capacité de passer de l'un au multiple, du multiple à l'un, du particulier au général, du général au particulier, et de les lier par des raisonnements solides, qui fait le savant<sup>215</sup>. La philosophie fait voir le tout dans chaque partie et dans le tout, chaque partie. Dans chaque relation, interaction, conversation, il fait voir comment elles s'inscrivent dans l'interrelation de toutes choses. Le fil dans le tissu, la fonction dans la cité, l'homme dans le cosmos. En le délivrant de l'erreur, le philosophe enlève tout obstacle entre l'homme et le divin, et ce faisant, renoue les liens d'amitié entre les hommes. En rendant les choses transparentes, il les rend perméables et les pacifie. Le philosophe a une vue synoptique par laquelle il observe et exprime l'enchevêtrement de toutes choses. Génie des médiations, des intermédiaires, de participation et de conciliation, le philosophe maîtrise l'art du relatif, du contingent, justement parce qu'il s'appuie sur un absolu.

Bien entendu, l'image d'un Plotin purement passif ne manque pas entièrement sa cible. Il est clair notamment que Plotin est moins à l'aise que Platon avec cette idée de médiation, qui revient à accorder une certaine consistance à la dualité et tend en atténuer la portée, à détendre la tension qui existe au sein de l'être. « Recherche Dieu avec assurance,

---

<sup>214</sup> *Ennéades* V, 8, 4 . Plotin décrit ici la vie dans le monde intelligible.

<sup>215</sup> Sur cette question voir le Philèbe, 61a-b : « S. Or cet homme possédera-t-il une science suffisante, s'il connaît théoriquement le cercle et la sphère divine elle-même, mais ignore notre sphère humaine et nos cercles humains (...) ? – P. Notre situation serait ridicule, Socrate, si nous n'avions que ces connaissances divines. »

nous dit-il, (...) ; il n'est pas du tout loin et tu y parviendras : les intermédiaires ne sont pas nombreux<sup>216</sup>. » Voici un exemple de cette attitude plotinienne :

« De fait, c'est de ce monde-là, véritable et un, que tire son existence ce monde-ci, qui n'est pas véritablement un ; celui-ci est multiple ; il est partagé en beaucoup de parties séparées les unes des autres et mutuellement étrangères ; l'amitié n'y règne plus seule ; la haine y est aussi, parce qu'il s'étend dans l'espace, et parce que chaque partie, devenue imparfaite, est ennemie d'une autre partie. Chaque partie ne se suffit pas à elle-même ; il faut une autre partie pour se conserver, et elle est l'ennemie de celle qui la conserve. (...) De même, de l'Intelligence qui est une et de la raison qui en procède surgit ce monde qui s'étend dans l'espace ; forcément, il a des parties qui s'attirent et se conviennent, d'autres qui se haïssent et sont ennemies ; volontairement ou non, celles-ci se font tort les unes aux autres ; la destruction des unes produit la naissance des autres. Entre les parties qui agissent et pâtissent ainsi, s'établit pourtant une unité harmonieuse<sup>217</sup>. »

Chez Platon l'idée dominante est celle d'une tension entre deux principes. Chez Plotin, c'est une plénitude tout intérieure débordante qui est isolée mais accessible.

Ainsi on pourrait insister davantage sur cette vision, cette intuition ou sur ce que l'on appelle généralement la mystique plotinienne, mais ce serait s'entêter à résumer la totalité de la pensée plotinienne à une seule partie de celle-ci ; la chose en soi, à l'image ; le chemin, à la destination. Mais Plotin ne se réfugie pas dans ses pensées et ne se contente pas d'intuitions vagues et réconfortantes. Les *Ennéades* regorgent bien plutôt de preuves, de démonstrations, d'arguments et de métaphores qui ne visent pas seulement, voire pas du tout à exprimer sa propre pensée, mais bien à convaincre le lecteur.

---

<sup>216</sup> *Ennéades*, V, 1, 3, 3-4

<sup>217</sup> *Ennéades*, III, 2, 2

Si l'on achève le passage cité en début de chapitre, l'on pourra se faire une image plus juste du philosophe et y discerner son premier souci :

« 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<sup>218</sup>. »

### **La conscience, qui est tout l'homme, comme principe d'unification**

Rappelons qu'en Introduction, nous avons affirmé que notre réflexion devait être rattachée à une définition de la sagesse comme connaissance de soi. Le problème est le suivant : cette connaissance de soi, paradoxalement, ne va pas de soi<sup>219</sup>. Et c'est sans doute tant mieux. Si la connaissance de soi allait de soi, la philosophie serait bien vaine ; tout effort dans cette direction tout à fait inutile, si ce que nous sommes nous était parfaitement évident. Mais ce n'est pas le cas. Ce qui nous semble le plus immédiat, nous-mêmes, est en réalité le plus grand des mystères et requiert pour le trouver un travail considérable.

Bien plus encore, la tâche semble proprement impossible. La connaissance ne porte-t-elle pas sur autre chose qu'elle-même? Un œil peut-il se regarder lui-même? Oui, nous dit Plotin, à l'aune de Platon, dans l'œil d'un autre, ou dans un miroir. Comme on ne se voit qu'à

---

<sup>218</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1, 7-11

<sup>219</sup> Paradoxe du *Charmide*.

la lumière d'un autre, on se verra d'autant mieux que cet autre nous transcende d'autant plus :

« c'est donc en regardant Dieu que nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines pour reconnaître la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrons le mieux nous voir et nous connaître nous-même<sup>220</sup>. »

La pensée de Plotin est tout entière concentrée sur cette connaissance de soi. Comme Héraclite, dont il cite la formule, Plotin se cherche lui-même<sup>221</sup>. Mais cette saisie de soi requerra une transformation.

Comment une telle transformation est-elle possible? Cela revient à se demander comment l'Un, principe absolument transcendant, infini, peut être présent à un être fini. Ce qui nous ramène à poser le problème de la causalité du principe. Il faudra se purifier.

« Mais voyant souvent et chez la plupart l'âme pleine de souillures, on ne croit pas qu'elle soit une chose divine et immortelle. Pourtant il faut examiner la nature d'une chose en la considérant à l'état pur, parce que toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose. Examinez-la donc en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt enlever vos taches, et examinez-vous vous-même, et vous aurez foi en votre immortalité, lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure<sup>222</sup>. »

Remarquez ici le saut de l'objet de connaissance au sujet. Tout se passe comme si pour bien voir la chose, il faut se mieux voir soi-même. En effet, pour voir l'absolument simple, l'absolument pur, l'homme devra l'être lui-même.

---

<sup>220</sup> *Premier Alcibiade* 133c (trad. Chambry, Flammarion, 1967)

<sup>221</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1, 14

<sup>222</sup> *Ennéades*, IV, 7, 10, 25-32

L'au-delà, l'origine, le monde spirituel, on y retourne comme on en est sorti : on ne peut y porter que ce qu'on en a reçu (ce qui n'est pas grand-chose mais tout ce qui compte). Tout ce qui vient de nous doit ainsi être immolé et sacrifié. Envoyé nu ici-bas, il faudra se dénuder pour invoquer celui qui nous a envoyé<sup>223</sup>. « Ἄφελε πάντα<sup>224</sup> », nous dit donc Plotin : retranche tout. Au « γνῶθι σεαυτόν », il faut encore ajouter : « μηδὲν ἄγαν », rien de trop. Ce n'est qu'en faisant le vide que l'on peut espérer vivre de la plénitude du Principe. « Il n'est rien qui, possédant autre chose et s'en occupant, puisse le voir ou s'accorder à lui<sup>225</sup>. »

Car nous sommes ce qui retient notre attention. Nous sommes ce que nous aimons. « Car où est ton trésor, là sera aussi ton cœur<sup>226</sup>. » Pour Plotin, nous sommes ce que nous contemplons :

« [...] toute notre activité est dirigée sur l'objet contemplé ; nous devenons cet objet ; nous nous offrons à lui comme une matière ; nous prenons forme d'après ce que nous voyons<sup>227</sup>. »

Nous sommes ultimement le contenu de notre conscience. Mais la conscience est toujours regard sur soi. Et ce regard sur soi est ambigu, insuffisant, ne va pas de soi, ne va pas au fond de nous-mêmes, à la racine, à la source. Et donc pour se voir réellement, voir tout ce que nous sommes, ce regard doit être transformé de manière radicale. La conversion est cette transformation radicale de la conscience. C'est donc au niveau de la conscience, de son

---

<sup>223</sup> Porphyre, *Lettre à Marcella* 33, 1 : « γυμνὸς δὲ ἀποσταλεῖς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα »

<sup>224</sup> *Ennéades*, V, 3, 17, 38.

<sup>225</sup> *Ennéades*, VI, 7, 34, 5.

<sup>226</sup> *Matt.* 6, 21.

<sup>227</sup> *Ennéades*, IV, 4, 2, 6-8

statut, que se posera la question de la nature de l'Un. C'est à travers une enquête sur notre propre conscience que l'on retrouvera comment le Principe se rend présent.

Car toutes ces choses sont en nous, seulement, on n'en a pas conscience :

« [...] il y a quelque chose qui reste toujours dans l'intelligible ; 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 (εἰς αἴσθησιν). Nous ne connaissons pas tout ce qui se passe en une partie quelconque de l'âme, avant d'être arrivés à la connaissance complète de l'âme<sup>228</sup>. »

La conscience est tout l'homme. « Sans la conscience, je ne serais rien, pas même une chose<sup>229</sup> », disait Louis Lavelle. Plotin aurait pu en dire autant. C'est une perspective qui est un certain principe d'unification, ou du moins le signe ou la trace d'une unité psychique qui donne cohérence aux événements. La conscience est déjà une certaine unité de l'expérience, comme la sensation est déjà aussi une certaine intelligence du monde.

Pourtant, dans les *Ennéades*, nombreuses sont les assertions qui stipulent la supériorité d'un état inconscient à celui d'un état conscient. En voici la raison :

« La conscience risque d'affaiblir les actes qu'elle accompagne. Tout seuls, ces actes ont plus de pureté, plus d'acte, plus 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 au même point<sup>230</sup>. »

---

<sup>228</sup> *Ennéades*, IV, 8, 8, 3-9

<sup>229</sup> Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, p. 209.

<sup>230</sup> *Ennéades*, I, 4, 10, 28-33

La conscience implique une distance, une déficience, une division interne et ne saurait ainsi être attribuée au Principe, sans porter atteinte à son absolue simplicité :

« Ce qui a conscience de soi, ce qui se pense soi-même est au second rang ; si un être a conscience, c'est pour s'unir à lui-même par cet acte ; s'il apprend à se connaître, c'est qu'il se trouvait ignorant de lui-même ; à cause du défaut de sa propre nature, il s'achève que par la pensée. Il faut donc enlever la pensée au Premier ; la lui attribuer, c'est lui enlever sa réalité et lui prêter un défaut<sup>231</sup>. »

Il est dans la nature de la conscience de se manifester après coup, de suivre, de dépendre d'une réalité supérieure dont elle n'est que le reflet passager et plus ou moins clair<sup>232</sup>.

Mais la pensée plotinienne n'est pas pour autant une pensée de l'inconscient (bien qu'il en soit question), encore moins une pensée qui vise à anéantir tout état conscient (bien qu'il ne s'en satisfasse nullement). L'image de l'éveil revient trop souvent chez lui<sup>233</sup>. Dans le dernier passage cité, bien que plaçant ce qui est conscient de soi-même au second rang, Plotin affirme tout de même que la conscience est ce par quoi nous nous saisissons, nous nous connaissons et nous unissons, ce par quoi nous sommes présents à nous-même.

La conscience peut être bien souvent synonyme de solitude, de jalousie. Soit. C'est un événement qui nous isole et nous désole par le fait même. La conscience est rebelle, réfractaire, mais ce n'est pas tout. Plotin nous dit aussi que par la conscience, l'homme peut en arriver à interrompre et résister à l'inclination des choses, leur tendance naturelle vers le

---

<sup>231</sup> *Ennéades*, III, 9, 9, 18-23

<sup>232</sup> Plotin dit à de nombreuses reprises que la conscience est un miroir

<sup>233</sup> Notamment dans le passage cité en IV, 8

bas, leur chute, la procession et, par un exercice conscient en arriver même à renverser la tendance et remonter la chaîne des êtres.

Nous avons vu précédemment que la conversion n'est pas à comprendre au sens d'un mouvement physique ou local, où il s'agirait de quitter un lieu pour en investir un autre, mais plutôt dans le sens d'un changement de perception, un déplacement, voire une transformation de son attention. Se retourner c'est porter son attention sur autre chose : en l'occurrence retirer son regard des choses extérieures, sensibles, et le tourner vers l'intérieur, le spirituel. « Échange cette manière de voir pour une autre<sup>234</sup> », nous dit Plotin.

Il va sans dire que l'appel à la conversion suit le constat d'un écart, d'une séparation. Si l'on juge qu'une conversion est nécessaire, c'est que l'on reconnaît une certaine distance qui doit être comblée. Si cet état de séparation et de division est caractérisé par une certaine douleur, une nostalgie, il n'en demeure pas moins une étape nécessaire de la conversion et du salut de l'âme. Il est à vrai dire le premier échelon à gravir, le point de départ de son ascension.

La conscience accompagnera donc nécessairement l'âme dans son cheminement. Mais nous sommes bien loin ici d'un dolorisme chrétien<sup>235</sup>. La souffrance qui va de pair avec tout état conscient n'est pas recherchée pour elle-même, et n'est bénéfique que bien accessoirement, dans la mesure où elle permet la reconnaissance de cet écart par rapport au

---

<sup>234</sup> *Ennéades*, I, 6, 8, 25

<sup>235</sup> Admettons que si le dolorisme est une perversion du christianisme, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit de la religion de l'Incarnation. Dans le christianisme, la souffrance n'a de sens ou de valeur que dans la mesure où le projet divin est incomplet, n'est pas encore accompli (la souffrance est le signe de cette incomplétude, ou bien d'une faille en son sein), et cette incomplétude fera l'objet des efforts du chrétien ; c'est sur elle que s'exercera sa créativité. Pour le chrétien, l'homme tire son être de l'avenir. Rien de tel chez Plotin pour qui tout est toujours déjà donné, déjà présent.

Principe et l'audace qui en est la cause. Voilà qui peut permettre à son tour un progrès véritable.

Mais de manière analogue, la pensée plotinienne est l'opposée de l'idée gnostique ou protestante d'élection. Si l'initiative provient de Dieu, l'homme doit, par un effort continu, répondre et se rendre digne de cette grâce initiale. Ce mouvement de retour, l'ascension de l'âme, l'expérience mystique, si elle est guidée par Dieu, n'est pas pour autant un enthousiasme pythique, une possession, mais bien un courant, un transport auquel on peut résister ou consentir. La conversion est un projet divin qui trouve sa fin dans la participation de l'être ; un mouvement divin dans lequel s'inscrit la liberté de l'homme.

Puisqu'elle nous révèle l'ambiguïté de notre état, la conscience qui est séparation (χωρισμός) est donc le point de départ. La terre ferme sur laquelle s'appuie toute l'entreprise plotinienne, la certitude qui fonde sa métaphysique. Mais bien sûr, Plotin n'en reste pas là. Si la conscience est nécessaire, elle n'est quand même qu'accessoire. Car s'il est vrai de dire que toute la philosophie de Plotin est un appel à la conversion, et donc que son point de départ doit être dans cette conscience de séparation, la fin de cette conversion est dans l'union qui transcende toute conscience que nous puissions avoir. L'itinéraire du retour commence non pas par la purification mais bien par une certaine présence de l'Un, présence qui remontant au niveau de notre conscience, nous devient connaturelle<sup>236</sup>. Il faut que l'Un nous ait été présent et puis redevenu absent pour que l'on s'efforce et veuille le rejoindre à

---

<sup>236</sup> L'Un et les réalités supérieures nous sont toujours bien sûr, pour ainsi dire, présents à nous en tant qu'âme ; mais seulement en puissance et de manière latente en tant que nous sommes nous-mêmes (l'ego disons, l'âme moyenne). Nous sommes ce qui retient notre attention et n'avons pas toujours conscience des réalités supérieures qui nous habitent.

nouveau. Il faut tout simplement être conscient qu'on s'en éloigne et tendre vers lui notre activité. La conversion chez Plotin est cette fidélité à cette vision de l'Un qui donne une direction à toute la vie consciente, à nous. La question dès lors se formule ainsi : comment cet écart devient-il conscient? C'est dire, comment peut-on devenir conscient d'une absence? Lisons Plotin.

« Si nous avons en nous de si grandes choses, comment ne les percevons-nous pas? Pourquoi restons-nous la plupart du temps sans exercer de telles activités? Pourquoi certains hommes ne les exercent-ils jamais? Les êtres de là-bas persistent toujours dans leur activité, aussi bien l'Intelligence que le principe antérieur qui reste toujours en lui-même ; l'Âme aussi est animée d'un mouvement éternel ; mais nous ne sentons pas tout ce qu'il y a dans l'âme ; ce qui pénètre jusqu'à la sensation arrive seul jusqu'à nous ; tant qu'une activité ne se transmet pas à la sensibilité, son action ne traverse pas encore l'âme tout entière ; donc nous ne connaissons pas encore puisque nous avons la faculté de sentir, et que nous ne sommes pas une partie de l'âme, mais l'âme avec toutes ces facultés. En outre chaque partie de l'âme vit et agit toujours selon sa fonction propre ; mais nous n'en avons connaissance que lorsqu'il y en a communication et perception. Il est donc nécessaire, pour que nous percevions la présence de ces actions, de tourner nos perceptions vers l'intérieur de nous-mêmes, et d'y maintenir notre attention. 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, à moins de nécessité, et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut<sup>237</sup>. »

Un être conscient peut rappeler d'anciennes perspectives, même en emprunter à d'autres, il peut comparer des états passés, les évaluer, choisir de poursuivre telle expérience et éviter telle autre. La conscience est une certaine capacité d'abstraction (ici encore χωρισμός)<sup>238</sup>, des objets d'abord, de nous-mêmes ensuite. Et, ce qui revient au même, c'est surtout une certaine capacité d'attention, la possibilité pour nous d'isoler une image ou une

---

<sup>237</sup> *Ennéades*, V, 1, 12

<sup>238</sup> L'abstraction n'est pas ici froidement rationnelle, mais au contraire, purificatrice.

idée parmi d'autres afin de se concentrer sur une voix parmi d'autres et faire fi du bruit ambiant<sup>239</sup>.

La conscience – et par extension la conversion elle-même – est ainsi intimement liée à l'imagination. Car pour retrouver l'Un, il faut en effet beaucoup d'imagination. Pour se faire une idée du monde intelligible, Plotin nous demande d'imaginer une sphère et d'en ôter toute la matérialité<sup>240</sup>. Imaginer c'est aussi abstraire : c'est rappeler une idée, une image et la tourner de tout côté pour en extraire ce qu'il nous sied. De la même manière, pour se faire une idée de l'Un, Plotin nous dit : « lorsque vous prononcez son nom ou que vous pensez à lui, quittez tout le reste (τὰ ἄλλα πάντα ἄφες) ; faites abstraction de tout ; laissez ce simple mot : Lui (μόνον αὐτόν)<sup>241</sup>. »

Le philosophe doit ainsi se méfier de toute fixité, de toute détermination. Il doit être circonspect à l'extrême<sup>242</sup>. Ce que nous disions de la valeur des concepts dans la pensée de Plotin vaut encore ici au sujet de la conscience. Le but de la philosophie n'est pas la suppression de celle-ci, mais bien, par fidélité à cette vie plus pleine qui la rend possible et dont elle provient, son dépassement. Il faut fuir tout concept et toute image, ainsi que tout état conscient, toute terre ferme comme autant d'Ogygie<sup>243</sup>. « Il faut toujours aller au-

---

<sup>239</sup> *Ennéades*, V, 1, 12 : passage cité plus haut

<sup>240</sup> *Ennéades*, V, 8, 9

<sup>241</sup> *Ennéades*, VI, 8, 21

<sup>242</sup> *Ennéades*, II, 9, 8, 7-8 ; II, 9, 14, 42

<sup>243</sup> *Ennéades*, I, 6, 8.

delà<sup>244</sup>. » Aux images reçues, en substituer et en produire d'autres qui nous mèneront ailleurs que les premières; qui élèveront notre regard au lieu que les premières l'abîmaient.

Cette fidélité à la vérité s'exprimera par l'attention, l'écoute, la patience devant tout ce qui ne répond pas de nos systèmes. La vie véritable, fidèle au mouvement divin de la vérité<sup>245</sup>, et le discours qui l'accompagne exige purification et sacrifices pour être renouvelée : sacrifice de nos idées, nos a priori, nos plaisirs, nos préjugés, nos systèmes, nos théories, nos évidences. Pour nous, l'éternité passe nécessairement par le sacrifice ; la vie, par la mort ; la sagesse, par l'ignorance ; la certitude, par la réfutation.

L'insuffisance de l'homme, porte en elle les germes de la transcendance et de l'anéantissement. Cette capacité de sortir de soi-même qu'est la conscience, cette capacité de s'abstraire de son milieu, est, bien entendu, potentiellement dangereuse. L'abstraction et la spéculation courent toujours le risque de vider le monde de son sens. De même, en s'attachant à la conscience ou aux données de la conscience, et donc à l'état de rupture, on reste figé ou on oublie de s'oublier soi-même. On fait du monde un spectacle, un théâtre absurde et oublie qu'on doit en être le protagoniste ; comme en répétant un mot, il nous devient absurde ou jouant plusieurs fois une même note, on en oublie la tonalité et l'harmonie.

L'être conscient doit plutôt reconnaître, ainsi que contribuer à retrouver l'unité dans la multiplicité des états et perspectives dont il est le siège, à les réconcilier et ne plus les opposer. Il doit réussir à tenir ensemble les contraires. En y arrivant, il se surpassera.

---

<sup>244</sup> *Ennéades*, VI, 7, 33, 22

<sup>245</sup> *Cratyle* 421b.

## De la conscience à l'Un : l'Un comme conversion

Toute la pensée de Plotin est caractérisée par ce mouvement de va et vient, de sortie et de retour (procession et conversion donc). La pleine vérité primordiale qui s'extériorise, qui s'exprime se donnant ainsi en partage (donne à être) pour former et gouverner l'activité des êtres, suivie d'une intériorisation par laquelle ces êtres comprennent, s'approprient et intègrent leur activité à la puissance de l'Un pour l'étendre à leur tour. C'est par ce va et vient constant, cette oscillation (entre l'indétermination du Principe et la détermination de l'activité intellectuelle consciente, ou entre la connaissance intuitive de l'Intelligence et nos développements rationnels et discursifs) que progresse l'homme. Une vision, une grâce initiale est portée à la conscience qui l'exprime, tente de se l'expliquer pour mieux la rejoindre et en favoriser toujours davantage l'éclosion.

Car l'Un n'est pas l'ultime niveau, le plus haut point de cet enchaînement d'abstractions, ce n'est pas seulement le sommet de l'être. Ce n'est pas non plus la vie organique et inconsciente qui émane de Lui et dont nous avons en nous la trace. L'Un est l'unité de ces deux choses, sans n'être toutefois ni l'une ni l'autre. Il est la tension, ou plutôt ce qui fait que ces deux pôles sont en tension plutôt qu'en opposition, et ce, à chaque niveau de réalité. « Le Premier est la puissance du mouvement et du repos ; il est donc au-delà de l'un et de l'autre<sup>246</sup>. »

---

<sup>246</sup> *Ennéades*, III, 9, 7, 1-2

L'Un est puissance de toutes choses, c'est-à-dire qu'il est ce par quoi elles sont ce qu'elles sont. L'Un offre la possibilité de l'être. Et si l'être est ce qu'il est grâce à lui, alors l'Un doit être tel, avoir une essence (si vous me permettez l'expression) telle qu'il ne la doive à rien d'autre que lui-même : l'Un est cause de soi. Si l'on retrouve l'un grâce à l'Un, c'est qu'il doit y avoir quelque chose dans l'Un qui le rend présent à lui-même puisqu'il permet à l'être qui en dérive, d'être présent à lui-même et par là aussi être présent à l'Un lui-même.

L'Un est donc lui-même conversion absolue et parfaite. « Il prend pour ainsi dire appui sur lui-même, et il se contemple, et son être c'est ce regard tourné sur lui-même<sup>247</sup>. » Mais nous devrions plutôt dire, comme il est immobile et au-delà de toute détermination, au-delà donc de tout mouvement, de toute transformation, il est, pour les autres, la possibilité même de conversion. Ce qui rappelle l'étymologie d'Ouranos, qui chez Plotin est assimilé au Premier, présenté dans le *Cratyle* : regard vers le haut<sup>248</sup>.

Dans leur conversion, dans ce mouvement d'intériorisation, les hypostases dérivées ne font qu'imiter le Principe, qui est justement pure intériorité :

« Il est par lui-même ce qu'il est ; tout entier tourné vers lui-même et intérieure à lui-même, il n'a aucun rapport avec le dehors ni avec les autres êtres ; pas même quand il les produit<sup>249</sup>. »

L'Un-Bien est ainsi la vie intérieure et intime de toutes choses, ce qu'il y a de plus propre au tout et à chacun. La conversion des hypostases inférieures est le mouvement par

---

<sup>247</sup> *Ennéades*, VI, 8, 16, 19-21

<sup>248</sup> *Cratyle* 396 b-c : « ἡ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ὄψις καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι, "οὐρανία," ὁρῶσα τὰ ἄνω »

<sup>249</sup> *Ennéades*, VI, 8, 17, 25-27

lequel ils intériorisent leur expérience et, ce faisant, s'approprient leur être. En se tournant sur elles-mêmes, elles ne font qu'imiter (et donc y participer) celui dont l'activité est justement une conversion pure et absolue, immobile et éternelle.

Dans son commentaire du Traité VI, 8, Georges Leroux écrit que « l'Un condense, en quelque sorte, en lui-même la totalité du procès de la remontée des êtres et de leur union au Bien<sup>250</sup> ». Si la conversion nous est possible et nécessaire, c'est que l'Un est lui-même conversion. L'Un est ce regard tourné sur lui-même ; pas seulement à son niveau, mais à tous les niveaux. Toute unité est ce regard posé sur soi-même. Il est tout regard posé sur soi-même. Regard qui, dans la simplicité absolue de l'Un, n'est pas regard de quelque chose, mais pur regard, pure attention. Si la conversion est attention, la conversion de l'Un est pure attention, attention absolue.

Ainsi l'Un nous est toujours présent, seulement de façon médiatisée : « Donc l'âme est suspendue à l'intelligence, et l'intelligence au Bien ; toute chose est donc suspendue à lui par des intermédiaires<sup>251</sup>. » Il nous est présent dans l'effort d'unification de toute chose, dans la conversion de tout à Lui, il nous est présent dans l'activité. Toute grâce lui est due, toute légèreté, il est la possibilité de la métaphore, possibilité de sauter de l'image à la chose, du mot au sens, des choses à la vie.

Ainsi cette dépréciation de l'être et de la conscience au profit de l'Un et l'état supraconscient qui l'accompagne doit être réévaluée à la lumière de ce qui vient d'être dit. La médiatisation est nécessaire ; le chemin, la route, la voie, l'effort. Mais que nul ne se

---

<sup>250</sup> Leroux, G., *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Paris, Vrin, 1990, p. 344.

<sup>251</sup> *Ennéades*, VI, 7, 42, 22-23.

trompe, s'arrêter en chemin c'est étouffer en soi la voix, l'appel de l'Un qui exige un effort constant de vivre toujours dans cette tension, ce dépassement de soi.

L'Un sera pour nous tension. S'il ne nous est présent que sous forme médiatisée, mais que les formes, êtres, pensées ne sont pas lui, ne se suffisent pas, vivre selon l'Un sera pour nous un effort constant, une tension constante entre le dire et le silence, entre l'action et le non-agir; une danse. Il sera donc pour nous un certain état indéterminé :

« Si, parce qu'il n'est aucune de ces choses, vous n'en avez qu'une idée indécise (ἀοριστέϊς), fixez votre pensée sur les choses, et partez des choses pour le contempler (ἀπὸ τούτων θεῶ) <sup>252</sup>. »

Comme un objet d'une grande masse se déroband sans cesse, partout et toujours il appelle à ce que soit rempli le vide laissé dans sa foulée. Remplissant toutes choses et laissant partout le vide, il réduit à néant tout ce qui est fixe, s'oppose à tout ce qui est posé. Sa plénitude absolue fait le vide partout, abat les prétentions et ne laisse dans son sillage que désir et nostalgie. L'Un aspire tout et tout aspire à lui. Sa présence se fait sentir dans l'acte de poser, d'autoconstitution des êtres/de l'être. Par sa présence, les choses se fixent, non pas en s'opposant à lui, mais en le contemplant. Grâce à l'Un, les êtres sont <sup>253</sup> par eux-mêmes. L'Un n'agit que de l'intérieur.

Et ce que critique Plotin chez les gnostiques, et chez les stoïciens aussi d'ailleurs, quoique pour d'autres raisons <sup>254</sup>, c'est ultimement le fait que leurs doctrines mènent à une

---

<sup>252</sup> *Ennéades*, VI, 9, 7, 1-2

<sup>253</sup> *Ennéades*, VI, 9, 1, 1 : « C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence »

<sup>254</sup> Toute philosophie propose une sorte de libération. Cependant, toutes ne s'entendent pas sur les moyens d'y parvenir. De peur de faire violence à la subtilité de la pensée stoïcienne, limitons notre propos à ceci : s'il est

dépréciation de la liberté<sup>255</sup> posant à l'extérieur de l'âme le principe de son action ; de sa chute, comme de son salut. Citons à ce propos Hadot :

« Pour eux, les âmes étaient tombées dans le monde sensible à la suite d'un drame extérieur à elles. [...] Les âmes, parcelles du monde spirituel, s'y trouvaient prisonnières malgré elles. Mais, venues du monde spirituel, elles restaient spirituelles. Leur malheur venait seulement du lieu où elles se trouvaient. [...] Le salut était donc extérieur à l'âme : il consistait dans un changement de lieu ; il dépendait de la lutte entre des Puissances supérieures<sup>256</sup>. »

Et il s'ensuit de cette position une dépréciation, un amoindrissement de la toute-puissance du Principe qui, séparé irrémédiablement de ce qui en procède, ne saurait agir sur lui que par des forces extérieures, par magie ou par miracle, et n'aurait ainsi aucune prise véritable sur la vie intérieure des êtres, de l'âme. Voici Plotin, parlant de l'Intelligence : « elle

---

vrai que le stoïcisme place au cœur de son enseignement la liberté (Épictète, *Entretiens*, I, 12] disait que c'était ce qu'il y avait de plus grave et de plus important), il est tout aussi vrai que Plotin s'oppose radicalement, sur cette question tout particulièrement, à l'enseignement stoïcien. Ce que reproche Plotin, en bon platonicien, à l'école stoïcienne, c'est son monisme matérialiste et par suite son déterminisme. Citons Marc Aurèle : « Représente-toi sans cesse le monde comme un être unique, ayant une substance unique et une âme unique. Considère comment tout se rapporte à une seule faculté de sentir, à la sienne ; comment tout agit par sa seule impulsion, et comment tout contribue à la cause de tout, et de quelle façon les choses sont tissées et enroulées ensemble (Pensées, IV, 40) ». La liberté stoïcienne est assentiment : « Tout me convient de ce qui te convient, ô Monde! Rien pour moi n'est prématuré ni tardif, de ce qui est pour toi de temps opportun. Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô nature! Tout vient de toi, tout réside en toi, tout retourne en toi (Pensées IV, 23) ». Elle est résignation : « Tu t'es es embarqué, tu as navigué, tu as accosté : débarque! » (III, 3). La libération esquissée par les stoïciens est vouée à l'échec puisqu'elle s'appuie sur une vision qui ne reconnaît aucune transcendance. Lisons Plotin, critiquant la position stoïcienne : « ...si, dans l'univers, l'agent et le patient ne font qu'un, si un être ne vient pas d'un être différent selon un lien causal qui nous fait toujours remonter à un être différent, il n'est pas vrai que tout événement ait une cause, puisque tous les êtres ne feront qu'un. Alors, nous ne sommes plus nous-mêmes, et aucune action n'est notre action ; ce n'est pas nous qui réfléchissons, mais nos volontés sont les pensées d'un autre être ; ce n'est pas nous qui agissons... » (III, 1, 4, 16-23). Voir sur cette question l'article de Joseph Combès, « Deux styles de libération : la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74/3, 1969, p. 308-324. Il résume ainsi la différence entre les deux écoles : « Le plotinisme est une philosophie de la liberté créatrice de la nécessité dans son rapport à l'Un, qui est le fondement transcendant de la liberté et de tout. Le stoïcisme est une philosophie de la liberté de consentement à la nécessité autosuffisante du tout » (p.322).

<sup>255</sup> Liberté n'est pas licence.

<sup>256</sup> Hadot, *La simplicité du regard*, p. 27-28.

transforme et informe la matière, non pas à l'aide d'une impulsion mécanique ou de ces leviers dont on parle tant, mais en lui faisant part des raisons qu'elle a en elle<sup>257</sup>. » Ce qui est d'autant plus vrai de l'action du Principe, qui agit, pour ainsi dire, toujours de l'intérieur. Car c'est justement la liberté, plus que toute autre chose, qui caractérise la présence en nous de l'Un :

« Remontons jusqu'à elle ; devenons cette lumière toute seule, et laissons le reste : que dire alors, sinon que nous sommes plus que libres et plus qu'indépendants (πλέον ἢ ἐλεύθεροι, καὶ πλέον ἢ αὐτεξούσιοι)<sup>258</sup>. »

L'Un appelle à l'émulation, à l'unification d'autres choses. La conversion ne mène pas à une résorption de toutes choses en l'Un. Elle n'est pas le contraire de la procession, mais son complément, sa fin<sup>259</sup>. La puissance de l'Un n'est ni nivellatrice, ni amoncelante. Elle s'exprime dans la diversité et invite tout à la contemplation<sup>260</sup>. Le monde ne tend pas vers l'uniformisation ou l'homogénéisation (l'Un n'est pas identité) mais vers un ordre, un cortège, une danse, une harmonie universelle, une procession :

« Ainsi, devant le grand roi, s'avancent dans son escorte, d'abord les moindres personnages, puis des hommes toujours plus élevés en dignité, puis ceux qui approchent davantage le roi et ont des fonctions plus royales, enfin ceux qui ont, après lui, les grands honneurs ; après eux tous, apparaît tout à coup le grand roi suprême<sup>261</sup>. »

---

<sup>257</sup> *Ennéades*, V, 9, 6, 22-24

<sup>258</sup> *Ennéades*, VI, 8, 15, 21-23

<sup>259</sup> Brunner (1973), p. 159 : « La conversion est destinée à compenser, sans le détruire, l'écart que creuse la procession. »

<sup>260</sup> *Ennéades*, II, 9, 9

<sup>261</sup> *Ennéades*, V, 5, 3, 7-13

Voilà une belle image qui résume bien ce que nous essayions d'élucider dans le présent chapitre. C'est justement en ce sens que nous disions qu'il y avait identité entre procession et conversion, qu'il s'agissait d'un même mouvement. C'est comme une pulsion, une gravité, une oscillation primordiale dont tout ressort et où tout revient. Le chemin vers le haut et le chemin vers le bas est le même<sup>262</sup>.

Car l'extase mystique n'est pas une fuite vers un autre plan de la réalité, quel ou quoi qu'il soit, mais un enracinement de plus en plus profond dans la seule réalité qui soit jusqu'à en devenir soi-même la source, l'intérieur et le Principe. Il s'agit non pas de se fondre dans l'ordre des choses mais de s'unir à la source des possibles et devenir soi-même Principe et ce qu'on était accidentellement, passivement, naïvement, naturellement, le devenir essentiellement, librement, consciemment et par cet acte de liberté, être à son tour créateur. Ce dont on n'avait qu'une opinion, s'en faire, par un enchaînement dialectique à toute épreuve, une idée à la fois claire et intuitive, stable, une connaissance véritable et par-là en être le témoin et le professeur<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> *Ennéades*, IV, 8, 1 : Plotin cite Héraclite, Fr. 60/118 : « ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστὴ »

<sup>263</sup> Voir *Ménon*, 97e-98a.

## CONCLUSION

Si au début de notre étude, il nous a semblé nécessaire de mettre en garde le lecteur contre l'histoire et la polysémie du terme français qui traduit l'ἐπιστροφή grec, en raison notamment de sa connotation religieuse évidente due tout particulièrement à son usage dans la tradition chrétienne, considérations qui restent étrangères, du moins en apparence, à la pensée de l'Alexandrin, il nous semble maintenant, après tout le chemin parcouru, que le mot conversion, suffisamment insufflé de l'esprit plotinien, se prête harmonieusement à son tour à une plus grande élucidation de la pensée du philosophe. Nos avertissements contre une lecture trop moralisante des *Ennéades*, utiles correctifs à une image trop pieuse ou religieuse du philosophe, peuvent maintenant être nuancés. Bien qu'il ait fallu d'abord insister sur le sens premier du mot, soit celui d'un simple retournement, ce sens nous paraît maintenant assez pauvre.

Le lecteur aura sans doute remarqué qu'il n'a été que très peu question dans ce travail du mysticisme de Plotin. Cet aspect essentiel de la philosophie plotinienne n'a pourtant pas échappé à notre attention. Si nous avons préféré traiter de questions plus concrètes, le langage, la tradition et la conscience notamment, c'est afin de montrer que pour Plotin, en réalité toute philosophie est mystique<sup>264</sup> et qu'il n'y a pas lieu de séparer

---

<sup>264</sup> Nous reprenons la formule de V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990, p. 5.

aspirations rationnelles d'une part, et préoccupations religieuses d'autre part. Chez Plotin, la partie reflète le tout et le moindre des êtres, le Principe suprême.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources :

AUGUSTIN, *Contra Academicos* (trad. R. Jolivet), Paris, Desclée, 1948.

DANTE, *Vita nuova* (trad. J.-C. Vegliante), Garnier, Paris, 2011.

ÉPICTÈTE, *Entretiens* (trad. J. Souilhé), Paris, Belles Lettres, 1943.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce* (trad. A.-M. Malingrey), Cerf, 1980, Paris, 429 p.

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même suivies du Manuel d'Épictète* (trad. M. Meunier), Flammarion, Paris, 1964.

PLATON, *Œuvres complètes* (sous la direction de L. Brisson), Flammarion, Paris, 2011.

PLOTIN, *Ennéades* (trad. É. Bréhier), Belles Lettres, Paris, 1927.

PORPHYRE, *Vie de Plotin* (trad. É. Bréhier, révisée par S. Morlet), Paris, Belle Lettres, 2013.

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius* (trad. H. Noblot), Paris, Belles Lettres, 2003.

SYNÉSIUS, *Œuvres* (trad. C. Lacombrade), Paris, Belles Lettres, 1978.

### Littérature secondaire :

ARMSTRONG, A.H., « 'Emanation' in Plotinus' » in *Mind* 46 (n° 181), 1937, p. 61-66.

ARNOU R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.

AUBIN, P., « L'image dans l'œuvre de Plotin » in *Recherches de sciences religieuses* 41/3, 1953, p. 348-379.

AUBIN P., *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1963.

BARBEY D'AUREVILLY, J., *Les philosophes et les écrivains religieux. Première série* (1968), Genève, 1968.

BARDY G., *La Conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, éditions Montaigne, 1947.

BRÉHIER É., *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.

BRUNNER, F., "Le premier traité de la cinquième Ennéade. Des trois hypostases principales" in *Revue de Théologie et de Philosophie* 23/2, 1973, p. 135-172.

BRUNNER, F., « Les métaphores de l'émanation sont-elles ornementales ou nécessaires? » in *Philosophie et culture*, Montréal, Éditions du Beffroi, 1988, p. 185-191.

BRUNNER, F., « L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin » in *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 1990, p. 417-430.

CÉLINE, L.-F., *École des cadavres*, Paris, Denoël, 1938.

CHIARADONNA, R., « Plotin et son platonisme » in *Les Études philosophiques* 90/3, 2009, p. 307-311.

CHRÉTIEN, J.-L., « Le Bien donne ce qu'il n'a pas » in *Archives de philosophie* 43, 1980, 263-277.

COMBÈS, J., « Deux styles de libération : la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne » in *Revue de Métaphysique et de Morale* 74/3, 1969, p. 308-324.

DUMÉRY, H., « La philosophie comme langage » in *La philosophie et ses problèmes*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1960, p. 261-281.

ELIOT, T.S., « Little Gidding » in *Four Quartets*, New York, Harcourt, 1943.

EON, A., « La notion plotinienne d'exégèse » in *Revue internationale de philosophie* 24 (n° 92), 1970, p. 252-289.

GATTI, M. L., *Plotino e la metafisica delle contemplazione*, Milan, Vita e Pensiero, 1996.

GUYOT H., « La génération de l'Intelligence par l'Un chez Plotin » in *Revue néo-scholastique* 12 (n° 45), 1905, p. 55-59.

HADOT P., « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », in *Les Sources de Plotin. Dix exposés et discussions*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1957, p. 105-157.

HADOT P. « Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie » in *Actes du XIème Congrès International de philosophie XII*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company ; Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, p. 31-36.

HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.

KATZ, J., « Plotinus and the Gnostics » in *Journal of the History of Ideas* 15/2, 1954, p. 289-298.

LACROSSE, J., *La philosophie de Plotin. Intellect et discursivité*, Paris, PUF, 2003.

LACROSSE, J., « Plotin, Porphyre et l'Inde : un ré-examen » in *Le Philosophoïre* 41, 2014, p. 81-104.

LAVELLE, L., *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939.

LAVELLE, L., *La parole et l'écriture*, Paris, L'Artisan du livre, 1942.

LEROUX G., *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Paris, Vrin, 1990.

LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1990.

MOREAU J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970.

NARBONNE J.-M., *La métaphysique de Plotin : suivi de Henosis et Ereignis : remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien*, Paris, Vrin, 2001.

PIGLER A, *Plotin : une métaphysique de l'amour*, Paris, Vrin, 2002.

PRADEAU J.-F., *L'imitation du principe : Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003.

REALE G., « I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione » in L. P. Gerson, dir., *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy, presented to Joseph Owens, CSSR on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fiftieth anniversary of his ordination*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, 1983, p. 153-175.

SCHROEDER F.M., *Form and Transformation : A Study in the Philosophy of Plotinus*, Montréal et Londres, McGill-Queen's University Press, 1992.

SCHUHL P. M., « Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin » in *Studi internazionali di filosofia* 5, 1973, p. 71-84.

SZLEZAK, T., *Le plaisir de lire Platon* (traduit de l'allemand par Marie-Dominique Richard), Paris, Cerf, 1996.

TROUILLARD, J., « La présence de Dieu selon Plotin » in *Revue de Métaphysique et de Morale* 59/1, 1954, p. 38-45.

TROUILLARD J., *La Procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

TROUILLARD, J., « La médiation du verbe selon Plotin » in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 147, 1956, p. 65-73.

TROUILLARD, J., « Contemplation et unité selon Plotin » in *De la connaissance de Dieu, Recherches de philosophie*, III-IV, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1959, p. 161-175.

TROUILLARD J., « Un et être » in *Les Études philosophiques* 15/2, 1960, p. 185-196.

TROUILLARD J., « Valeur critique de la mystique plotinienne » in *Revue philosophique de Louvain* 59 (n° 63), 1961, p. 431-444.

TROUILLARD, J., « Raison et mystique chez Plotin » in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 20/1-2, 1974, p. 3-14.

VALÉRY, P., *Le dialogue de l'arbre*, Paris, Gallimard, 1943.