Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 2

Artikel: Études critiques : la pensée de Plotin, une philosophie de la vie spirituelle

Autor: Gagnebin, Charles

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380806

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PENSÉE DE PLOTIN, UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE SPIRITUELLE [1]

S'engageant dans une étude sur la purification qui soit du même coup une méthode de purification, Jean Trouillard a vu dès l'abord qu'« il est impossible de scruter l'idée de κάθαρσις sans se mettre un instant à l'école de Plotin » (p. 1). Cet instant toutefois a duré près de vingt années. D'où le caractère de ce livre si réfléchi et si dense sur *La purification plotinienne* : il est conjointement une tentative de « retrouver le mouvement interne et original du plotinisme » (car, dit l'auteur, « rien ne peut remplacer la restitution d'une philosophie par le dedans ») et un effort pour « réveiller en soi-même l'exigence dont procède toute réflexion » (p. 2). Voilà donc associées, dans une vue consciente de son présupposé fondamental, la recherche personnelle et l'étude de l'histoire en philosophie.

Disons-le brièvement : la purification selon Plotin est une démarche intellectuelle et morale par laquelle notre esprit, se détachant de la dispersion corrélative au « moi » qui se fait centre de tout, s'ouvre au discernement du centre universel. Ou encore : la purification tend à nous libérer du mélange indistinct de pensées qui nous tiennent captifs dans le sensible, pour nous conduire à l'intelligible et à la source de tout être, c'est-à-dire à l'Un dont tout être procède. Rien n'est que par l'Un et Plotin juge que le degré de réalité d'un être est proportionné à son degré d'unité.

Bien qu'il soit clair et finement rédigé, l'ouvrage de J. Trouillard est d'un accès difficile. Il semble indiqué d'en retracer le développement dans l'ordre des chapitres. Ils s'enchaînent, du reste, avec rigueur.

Au départ, l'auteur considère le sens commun dont nous faisons tous usage : il est impur, car il vit dans la confusion de la réalité et des apparences sensibles. Les conflits qui en résultent suscitent cepen-

[1] JEAN TROUILLARD : *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, 245 p. — *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955, 101 p.

dant une prise de conscience dans laquelle, d'un même mouvement, l'intelligence cherche à se dégager de cette impureté commune et pose le problème philosophique essentiel : d'où vient l'homme et à quel but la connaissance va-t-elle le conduire ? Toute la philosophie des *Ennéades* se propose de répondre aux deux aspects de la question : « La théorie de la procession dessine les conditions de la chute [1] et du relèvement. Inversement, la recherche du salut achève la procession ; notre régénération consomme notre génération » (p. 5). Comment en arriver là ?

S'il fait problème pour lui-même, l'homme non seulement se dédouble en sujet-objet, mais constitue dans l'unité de sa vie une « pluralité de niveaux » (p. 14) ; d'où *la complexité humaine* (ch. I). Chacun découvre en soi cette pluralité de niveaux dès qu'il discerne qu'il peut se porter à des extrêmes (éveil et concentration intense, hébétude animale et dispersion), qu'il y a des tensions inhérentes à sa vie et que l'âme opère une retraite dans le sommeil. La conscience est elle-même un niveau et la raison pense selon des normes intelligibles présentes en elle, mais qui la dépassent. « Comment donc a-t-elle le bien en elle ? demande Plotin ; c'est qu'elle est semblable au bien et qu'elle a été affermie dans la perception du bien par l'illumination de l'intelligence » (*Enn.*, V, 3, 3 ; trad. Bréhier). L'analyse réflexive et l'esprit de synthèse, mus par l'initiative du Bien (c'est un autre nom de l'Un), remontent jusqu'aux normes de toute pensée, le beau, le vrai, le bien même. L'homme serait-il donc cet esprit désincarné auquel ne conviendrait que le mépris pour sa guenille corporelle ? Ce reproche souvent adressé au platonisme et à ceux qui s'en inspirent, porte à faux, car une justice inséparable de la purification dispose à rendre au corps ce qui lui revient. La croissance biologique d'un vivant fournit l'image même de son essence spirituelle : tout ce qui se compénétrait dans la semence se différencie peu à peu pour s'expliciter dans l'organisme adulte, de sorte que les organes nécessaires à la constitution d'un tout sont en somme engendrés par lui. Dès lors, l'essence, lestée d'une réalité abondante plus active que passive, apparaît comme l'unité constitutive d'une multiplicité. Chaque être est une totalité de totalités où la totalité inférieure exprime et parfois « médiatise » la supérieure. Loin de représenter un « accident » fortuit de l'homme temporel étranger à son essence, le corps exprime une tendance interne à la richesse de cette essence. Mais d'où vient la grande diversité des corps ? Elle tient non à la fixation d'une forme dans une matière qui l'individualise, mais plutôt à une pensée universelle qui se particularise, et Plotin dit : « Chaque âme descend dans

[1] La « chute », c'est la disjonction et ce terme est « réservé pour désigner l'apparition de la conscience » (p. 96).

le corps qui exprime le mieux le fond de sa pensée » (*Enn.*, IV, 3, 12 ; trad. J. Trouillard, p. 18). L'individu humain enveloppe ainsi trois degrés : « le dieu » (l'âme proprement dite ou homme intelligible), « le démon » (la raison attachée à l'animal) et « la bête » (le corps exprimant l'âme dans le sensible). Si nous ne trouvons là aucun mépris du corps, assistons-nous alors au déroulement d'une nécessité qui exclut la liberté ? Mais la liberté ne réside ni dans la conservation du passé vécu empiriquement, ni surtout dans la rupture du présent avec ce passé ; la nécessité, tout interne, oblige la réflexion à retrouver la liberté à son véritable niveau. « Mon présent n'est pas mené par mon passé, mais passé, présent et avenir sont commandés par un *présent supérieur*. La marque de la liberté dans la vie n'est pas l'absence de logique, la discontinuité, mais la *relativité de la logique*, toujours suspendue à une démarche spirituelle » (pp. 18-19).

Le régime d'extériorité (ch. II) caractérise le monde sensible, dont la signification reste ambiguë : il résulte, d'une part, de la diffusion de l'âme universelle : les âmes individuelles, unies à l'universelle, se dissocient d'elle et suscitent, en engendrant le temps, ce « déploiement » instable dans le devenir qu'est le monde sensible. Mais, d'autre part, en produisant le monde sensible, elles en viennent à gouverner un petit univers, celui de leur corps. Ainsi le monde sensible, constitué en un sens par la « chute » des âmes, rend possible, en un autre sens, cette chute même, puisqu'elle s'effectue en lui. Loin de surgir d'une relation de simple copie à modèle, le rapport du sensible à l'intelligible est double : le sensible, limitation douée de charme, entraîne la fragmentation et joue de son attrait pour autant que l'âme individuelle s'enferme en lui : il trahit ainsi l'intelligible. Mais n'existant jamais en lui-même, le sensible ne constitue pas un « en-soi » : structure ontologique et noétique, panorama objectif et attitude mentale, il est l'expression partielle et multiple de l'intelligible dont il manifeste le rayonnement. Bien que la complaisance au sensible mène à un régime d'hétéronomie, le sensible n'est pas le mal, car l'opposition que l'homme fait surgir en lui ne s'établit pas entre les sens et l'esprit, mais entre *deux mentalités aux idées directrices contraires*, entre une pensée qui convoite la matière en se laissant aller, et une pensée qui se détache de la matière pour chercher la pureté même. Cette dualité intérieure à l'homme se constate partout, dans la conscience et la mémoire, dans le langage et dans l'action. L'étude de l'action selon Plotin donne à J. Trouillard l'occasion d'une analyse poussée, puis d'une méditation plus personnelle à la manière de Plotin sur l'*homo duplex*, partagé entre l'intelligible et « l'existence » (pp. 43-46).

La réalité des degrés dérivés (raison, sensation, matière) découle de *l'illumination* (ch. III). Dans sa transcendance par rapport à la conscience commune, le νοῦς (que J. Trouillard traduit le plus souvent

par « esprit ») est un système d'idées, d'une part, et indivisiblement, de l'autre, une société d'esprits. Du monde intelligible, par un « rayonnement permanent » (p. 47) qui laisse à chaque âme le soin de se particulariser, surgissent les organismes exerçant leurs fonctions biologiques, psychologiques, sociales, politiques. Que nos actes temporels soient dès lors expressifs d'une règle intelligible supérieure et qu'ils ne la traduisent pas tous de manière équivalente, c'est clair. Mais J. Trouillard parvient à montrer que la matière, « indétermination irréductible » (*Enn.*, II, 5, 5 ; JT, p. 74) n'est pas « la cause » du mal ; si elle est « le premier mal » (*Enn.*, I, 8, 14), elle ne fait de mal qu'à ceux qui s'y appliquent de leur volonté propre. Autrement dit, quoique « réel » (p. 25), le mal n'a pas d'existence séparée : il est une rencontre provoquée par la fascination de l'autarcie à laquelle nous cédons. Pour retrouver notre appartenance au monde intelligible, il ne suffit pas de saisir l'insuffisance de la conscience commune ni de « fermer les yeux » de manière à dégager notre propre intériorité : il faut encore « éveiller cette vision » qui, en purifiant le regard, provoque un déplacement du moi vers son meilleur soi. Bien différente de celle de Hegel, la dialectique selon Plotin relie des totalités vivantes par une illumination et exige un retournement de la conscience par et vers la sagesse illuminative. Plotin se situe donc dans la tradition du dualisme de Platon, mais chez l'un comme chez l'autre il ne s'agit pas d'une opposition de deux substances, comme l'admet une opinion communément répandue [1] ; ce dualisme est fait d'une tension entre deux perspectives diversement centrées : la distance entre le sensible et l'intelligible reste ordinairement infranchissable ; elle est franchie cependant par l'effet d'une illumination qui permet à la conscience d'accéder à un ordre supérieur où elle reconnaît le monde intelligible. « Dualisme fonctionnel dans un monisme métaphysique » (p. 25), précise J. Trouillard.

Le chapitre IV sur *L'involution* aborde le rapport de l'idée à l'expérience. Prolongeant avec liberté la critique de Plotin, l'auteur montre que l'idée ne paraît abstraite ou vide vis-à-vis de l'expérience indéfiniment bigarrée que dans la perspective de l'homme extérieur. Au vrai, le travail d'abstraction suppose une idée qui le dirige et, si l'on excepte le concept-limite de matière indéterminée, il n'y a pas

[1] Pour le platonisme de Platon, V. GOLDSCHMIDT a dénoncé avec pertinence l'erreur qui consiste à l'interpréter comme un dualisme radical. « Chaque fois qu'il recourt à un paradigme, Platon « sauve les apparences ». L'univers platonicien n'est pas, comme le ressasse une tradition tenace et paresseuse, coupé en deux. Par des correspondances secrètes, l'Egalité géométrique « lie ensemble ciel et terre, dieux et hommes » (*Gorgias*, 507 *e* - 508 *a*) et porte jusqu'aux confins du monde sensible l'action créatrice et conservatrice du Bien » (VICTOR GOLDSCHMIDT : *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947, p. 112).

plus dans les êtres de forme sans contenu que de matière sans structure formelle. Quant à l'initiative de la recherche, elle surgit non de l'expérience elle-même, mais de la pensée appliquée à l'interpréter. « L'idée vient *au-devant* de l'expérience, lui apportant le secret qu'elle a oublié, et qui seul pourtant lui donne de se comprendre » (p. 58). Discerner l'idée, c'est retrouver *la vision centrale* qui apporte aux aspects partiels de l'expérience leur signification propre. Ainsi, « l'idée concentre dans une unité qui est sa *raison d'être* ce que le devenir déroule (et donc trahit) comme une nouveauté perpétuelle » (p. 57). Mais le devenir résiste d'un tel poids à l'enroulement que seule une illumination peut nous manifester, comme dit Spinoza, « une autre norme de vérité » (*Ethique I*, appendice). Et Plotin : « L'âme possédait les intelligibles, mais ils n'étaient pas en acte, ils étaient latents hors de toute clarté. Pour que l'âme soit illuminée et reconnaisse leur présence en elle, il faut qu'elle accueille le foyer de lumière. Elle ne possédait pas les intelligibles, mais leurs figures ; elle doit ajuster la figure à la vérité de la figure » (*Enn.*, I, 2, 4 ; JT, p. 58). Donnée à la raison par une génération *a priori*, l'idée a le pouvoir, vu la pureté de son origine, de purifier l'expérience (politique, morale, scientifique) qu'elle intègre par son activité d'involution. Il y a dans l'intelligible un mouvement d'enroulement si intense qu'« il ne faut pas croire qu'une vérité particulière soit isolée des autres » (*Enn.*, IV, 9, 5 ; JT, p. 68). Le rapport des genres aux espèces se comprend alors non comme celui d'une unité formelle, abstraite de l'espèce concrète, mais comme celui de totalités aux parties organiques. En effet, le monde intelligible constitue un tout qui se divise par développement interne. Dans cette perspective, le genre possède « une sorte de *causalité immanente* vis-à-vis des espèces » (p. 69).

L'examen de *l'immanence* que l'auteur appelle *noétique* (ch. V) dévoile en chaque détermination la présence du tout de la pensée et de ses implications supérieures et inférieures. Voilà posé d'abord *le problème de l'individu*. « Y a-t-il des idées des individus ? se demande Plotin ; oui, puisque moi et n'importe qui avons le pouvoir de nous élever à l'intelligible, c'est que notre principe est intelligible » (*Enn.*, V, 7, 1 ; JT, p. 78). Allant d'une partie déterminée au tout, puis revenant du tout à cette partie qui lui est propre, l'individu découvre, en s'éveillant à lui-même, son âme : elle est « *un* monde et *le* monde, mais le monde atteint à partir d'un certain point, non historique, mais dialectique » (p. 78). Grâce à sa structure polyvalente, l'individu apparaît tantôt comme la dernière division du monde intelligible — *partie contenue* enfantée par l'espèce — tantôt comme ramassant en lui-même le monde : il est alors *un tout* et *un contenant*. « Cette hésitation, observe J. Trouillard, ne peut être entièrement levée, parce qu'elle est essentielle à l'esprit relatif ou dérivé» (p. 77). Quand Plotin

avance que chaque âme est « la récapitulation des raisons » (*Enn.*, V, 7, 1), la question surgit de savoir pourquoi les individus sont si différents. Il l'explique par l'accentuation et l'activité inégales des raisons (*Enn.*, V, 7, 2). Notre raison particulière, c'est *telle raison* qui domine en nous, mais il n'en reste pas moins que les caractères de tous les êtres sont présents chez chacun, implicitement, comme en sommeil (cf. *Enn.*, V, 8, 4). Est-ce bien vrai? S'il n'en était pas ainsi, comment pourrions-nous *connaître* ? Et voilà posé *le problème de la vérité.* La méthode de purification découvre, au niveau de l'esprit, que la vérité lui est présente intrinsèquement. « Un esprit qui n'aurait aucune idée de vérité ne pourrait pas chercher, ni douter, ni réfuter, ni même se tromper » (p. 85). Il faut donc retrouver la vérité dans *les jugements* où la pensée ne peut être fausse sans se nier elle-même comme pensée, et il en va ainsi chez le mathématicien, l'inventeur, l'artiste. La cohérence de l'idée, son équation à elle-même et au principe dont elle découle, constitue une présence de vérité, parce que la vérité, au fond, est à elle-même son propre critère. Plotin le dit : « La vérité qui mérite ce nom n'est pas accord avec autre chose, mais avec elle-même ; elle n'exprime rien qu'elle-même, elle est, et elle énonce ce qu'elle est » (*Enn.*, V, 5, 2 ; JT, p. 85). (Spinoza a réinventé cette théorie de la vérité intrinsèque.) En découvrant l'idée auto-affirmative par l'*a priori* de l'acte de juger et les exigences de la vérité, la raison découvre une norme de penser et d'agir supérieure au déroulement temporel. L'âme, transformée, modifie ses perspectives. Elle voit, entre autres, qu'elle donne la vie au corps animé. « Elle a la vie en elle-même et, pour cette raison, elle ne peut la perdre » (*Enn.*, IV, 7, 9 ; JT, p. 93). L'âme est le siège de la destinée. Parvenu à ce point, l'auteur montre la solidarité de l'idée de l'immortalité de l'âme avec la preuve ontologique de l'existence de Dieu. « La démonstration de l'immortalité par la purification inclut et déclenche la preuve ontologique » (p. 93).

Considérer *La Simplicité féconde* (ch. VI), c'est se prêter sans doute à l'exigence la plus forte que pose cet ouvrage difficile, car le néoplatonisme admet une double transcendance à l'intérieur de l'esprit : celle de la pensée par rapport à la raison empirique, celle de l'extase vis-à-vis de la pensée. « Il y a en chacun de nous un être raisonnable, un sage, et même un mystique » (p. 95) et ces différents niveaux ne laissent pas d'être discontinus. L'originalité de Plotin réside en ce qu'il échappe par là à l'alternative qui veut trancher entre la transcendance et l'immanence du Principe premier. D'une part, une recherche exigeante et prolongée s'impose, car « la transcendance [1] est

[1] Transcendance des niveaux supérieurs par rapport aux inférieurs, et finalement de l'Un. « Au sage lui-même une simplicité absolue peut paraître également transcendante par la coïncidence qu'elle suppose, au-delà de la relation et de la dialectique qu'implique toute pensée » (p. 95).

faite de cette résistance spirituelle qu'il faut vaincre difficilement pour gagner son propre centre » (p. 95). Mais, d'autre part et plus profondément, l'illumination et la libération sont, au premier chef, l'acte du Bien. « L'âme aime le Bien grâce à l'initiative qu'a prise le Bien de la mouvoir vers lui » (*Enn.*, VI, 7, 31 ; JT, p. 106).

Selon Platon, dont Plotin s'inspire, le Bien est « au-delà de l'essence », c'est-à-dire de toute détermination. Mais Plotin interprète avec la plus grande vigueur cette expression platonicienne. Du fait qu'il engendre tous les êtres, le Bien ou l'Un réside en lui-même au-delà de l'être. Il est aussi au-delà de la connaissance, car elle implique la dualité de l'intelligible et de l'intelligence, et Plotin critique Aristote d'avoir dit du Premier qu'il est « la pensée de la pensée » (cf. *Enn.*, V, 6, 6) : des termes corrélatifs ne peuvent être radicalement premiers. La pensée procède d'une intensité plus serrée qu'elle-même. Finalement, la transcendance de l'Un est telle qu'il ne sera qualifié, d'une part, que par rapport aux êtres et à leur point de vue. « Il sera leur source, leur foyer, leur norme, leur fin » (p. 99). D'autre part, évitant toute attribution intrinsèque sur l'Un, Plotin maintient qu'il n'est absolument que soi en une indivisible unité tout ineffable. Mais précisément pour cela (et peut-être, de l'avis de certains, paradoxalement), l'unité reste indéfectiblement présente d'*une présence immanente* à chaque être par l'extase.

Porphyre a évoqué l'extase surtout comme une illumination supérieure et rare qui survient *parfois* au-dessus de la pensée. C'est le terme à atteindre, l'événement sublime, l'extase parfaite. En tant que germinale cependant, elle est aussi et d'abord *un état qui existe toujours au fond*. « On présente ces états comme des événements, alors que l'esprit possède toujours et la pensée et cette saisie du Bien qui n'est plus la pensée » (*Enn.*, VI, 7, 35 ; JT, p. 98). Cet aspect-là de l'extase, J. Trouillard le met remarquablement en évidence et voilà sans doute un des acquis les plus importants de son ouvrage : « L'esprit ne peut être créé esprit sans coïncider en quelque façon dans sa racine avec l'initiative qui le constitue » (p. 98). L'extase est non seulement « un état final, mais un principe permanent » (p. 203). Le risque alors se présente de réduire l'extase à un degré inférieur à la pensée, de la ramener au rang des « sympathies instinctives », des « fusions végétatives », des « réconciliations cosmiques » où, dit l'auteur, « la pensée se dilue en d'équivoques sentiments » (p. 100). Cette fascination ne peut avoir lieu que pour celui qui n'a pas discerné *le prix de la vérité* : la vérité et les exigences qu'elle comporte nous immunisent contre les complaisances de la sensibilité ; mais « qui n'a pas vécu l'immanence noétique n'est pas orienté vers la simplicité » (p. 101). Le mysticisme est amour assurément ; il ne l'est toutefois qu'à la condition que cet amour soit épuré et authentifié, par l'intelligence rigoureuse,

comme « amour spirituel » (*Enn.*, VI, 7, 35) et, pour couper toute attache avec le romantisme philosophique, J. Trouillard insiste avec pertinence : « Seul un esprit rompu aux techniques intellectuelles peut y renoncer et s'avancer utilement vers l'ineffable » (p. 101). En ce sens, la discipline philosophique est la seule voie qui donne accès à l'exigence religieuse tout entière, car s'il ne suffit pas d'être philosophe pour réaliser la présence mystique, le philosophe est cependant le seul à lui donner sa vraie signification : il a passé par l'épreuve de la vérité.

Mais comment l'esprit universel procède-t-il de l'Un ? Engendré par l'Un, il se retourne vers l'Un générateur et, grâce à cette conversion, il produit les déterminations par lesquelles il est esprit. La dualité a surgi. Procession et conversion, bien que distinctes, « s'engrènent sans s'annuler » (p. 106) [1]. L'exemple de la lumière apporte à Plotin une image privilégiée, et peut-être plus qu'une image, de la génération de l'esprit. L'esprit lui-même « en naissant fait apparaître les êtres » (*Enn.*, VI, 7, 17), et la série des êtres se manifeste comme la résultante de deux mouvements contraires : le processus de diversification et la démarche d'assimilation. Comme la seconde ne compense pas le premier, « la fusion contrariée se diffuse en pensées » (p. 108). J. Trouillard marque bien en quel sens, à la fois plus transcendant et plus immanent que celui de Platon, Plotin interprète la création du monde intelligible par le Bien.

S'il y a une mystique, c'est que l'intelligence ne peut se tenir à une vue seulement intellectuelle du Bien, à *l'idée* du Bien : elle tend à dépasser l'intellectualité, parce qu'elle ne saurait se contenter d'une vision de l'univers qui la laisse dans sa propre perspective. « Il y a au fond de tout mouvement intellectuel une aspiration à l'union mystique et à une mue radicale » (p. 109), car l'intelligence cherche à « voir le Principe par le Principe » (*Enn.*, VI, 9, 11).

La philosophie de Plotin apparaît alors comme le point d'équilibre d'une tension entre la philosophie et la mystique, entre une stricte discipline intellectuelle s'efforçant de comprendre l'ordonnance multiple des êtres et une transformation spirituelle dont le sens est de rapporter l'indéfinie multiplicité des êtres à la source première, à l'Un transcendant.

Dans son chapitre VII, *La motion libératrice*, l'auteur met ses profonds talents d'interprète à exposer la liberté selon Plotin. Contre

[1] Dans l'ouvrage *La procession plotinienne*, J. Trouillard montre l'originalité de la doctrine de Plotin sur « la genèse universelle » qui est, du même coup, celle de chaque individu. Elle comporte à la fois « un mouvement d'expansion et un effort de concentration, une diastole et une systole ». « Elle ne coïncide pas avec la création chrétienne, quelles que soient les réserves que nous avons dû faire devant des oppositions superficielles » (*La procession plotinienne*, p. 85).

ceux qui absorbent l'homme dans le réseau des forces cosmiques en le réduisant à « une nature » manœuvrée du dehors, Plotin allègue l'initiative humaine capable, pour le moins, de s'opposer aux mouvements externes qui l'enserrent, et ce refus vient de l'homme même. Ce principe d'initiative n'échappe pourtant pas à l'ordre universel. Quel est donc le rapport entre cet ordre et le libre arbitre ? Il est délicat à préciser. Il importe de distinguer des degrés de liberté. Choix du bien et du mal, le libre arbitre ne concerne pas le mouvement des âmes dans leur chute et leur remontée, car ce mouvement leur est prescrit par leur loi intelligible, à la fois universelle et singulière en chacune. Cette « prescription » tient à l'ordre de l'univers, mais cet ordre intelligible est *intérieur à l'esprit* et donc, en un sens, en tant que je suis esprit, intérieur à moi-même, de sorte qu'au fond la nécessité, plutôt que de s'imposer à la liberté, compose avec elle. Du fait de la distinction partielle, dans les êtres pensants, de l'essence et de l'activité, il y a possibilité de division : la liberté peut même se retourner contre la loi intelligible et consentir à l'aliénation et à la servitude ; elle en vient alors à introduire — paradoxalement — la contradiction en s'étiolant. « La puissance des contraires, écrit Plotin, n'est que l'impuissance de se tenir en la perfection » (*Enn.*, VI, 8, 21 ; JT, p. 152). Mais il est clair que la vraie liberté se trouve, par-delà l'option entre les contraires, dans *la recherche indéfectible* du Bien. S'il est « fin », le Bien est aussi « cause », car en se faisant vouloir, il est à l'origine de la liberté, non en ce sens seulement qu'il nous donne la clarté de l'esprit, mais en ce qu'il nous fait engendrer cette clarté en nous, et voici le second degré de liberté : conforme à la pensée du Bien, la volonté s'accomplit dans et par *la coïncidence* avec l'esprit (l'être) qui est « la trace de l'Un » (*Enn.*, V, 5, 5). Cette présence de l'Un à l'esprit une fois reconnue transforme et purifie la spiritualité, car loin de résider en extériorité comme quintessence de l'autre, la Transcendance divine, par-delà toute subjectivité, est intériorité sans parties et principe d'intériorisation. Tandis que dans les êtres, essence et activité restent partiellement distinctes, rien en l'Un ne diffère de lui-même : « Il n'y a pas en lui d'essence qui lui serve de principe » (*Enn.*, VI, 8, 19 ; JT, p. 115). La transcendance de l'Un est si marquée qu'elle exclut franchement une interprétation panthéiste : du Principe, il faut nier toute nécessité de nature et s'orienter dans le sens d'une surdétermination par plénitude. « Son acte n'est pas assujetti à une essence, mais il est pure liberté » (*Enn.*, VI, 8, 20 ; JT, p. 118). La source première de la purification n'est autre que la pureté indicible de l'Un, et il est libre de cette liberté pure, parce qu'il est « purement lui-même » (*Enn.*, VI, 8, 21 ; JT, p. 118). La liberté de l'Un s'identifie à son absolue et surabondante simplicité. « C'est dire qu'en menant finalement à cette simplicité, la purification conduit au total affranchissement » (p. 118). Etant donné

que le passage d'un ordre à l'autre ne se fait jamais que par l'initiative de l'ordre *supérieur*, ce n'est que par le Principe que l'esprit peut entrevoir et atteindre en quelque mesure le Principe (cf. *Enn.*, VI, 9, 11).

Dans l'histoire des doctrines, il semble que ce soit la liberté de Dieu selon Descartes qui se rapproche le plus de la pensée de Plotin. Mais pour Descartes, l'esprit fini, même s'il participe à l'infini par sa volonté, ne crée pas les normes : il les tient de Dieu qui, seul, les crée. Selon Plotin, au contraire, l'Un donne à l'esprit la conversion et, par ce mouvement, le pouvoir de se conférer à lui-même les normes. Créées à la fois par l'Un et par l'esprit, les Idées sont « divines ».

La pratique de *la négation* (ch. VIII) radicalise les dispositions intellectuelles plus encore que morales qui contribuent à l'affranchissement ; la principale est l'abandon de l'autosuffisance, le dépassement du « complexe d'autolimitation » (p. 141). Si la voie négative consiste à renoncer à un manque, on comprend qu'elle possède un caractère positif et traduise au fond la grande règle platonicienne du détour essentiel, celui de l'idée pour interpréter la vie empirique, celui du Bien pour reconnaître le monde des Idées [1]. Mais les degrés d'être et de connaissance, en particulier la contemplation distincte et l'extase, s'organisent non en « étapes successives et exclusives », mais en « étages simultanés et inégalement constitutifs du même moi » (p. 149). A les entendre autrement, on reprocherait à Plotin, à tort, d'abîmer la personne humaine dans l'indifférence intelligible (cf. p. 151). Plutôt que de s'isoler en une méthode indépendante, la négation plotinienne s'enracine dans une métaphysique positive, elle-même appuyée sur une mystique. « L'âme abandonne ses richesses sensibles et intelligibles, parce qu'elle pressent dans l'amour qui la soulève une présence incomparablement meilleure » (p. 152).

Quelles sont *les disciplines purificatrices* (ch. IX) qu'il faut pratiquer ? Plus fortement encore que Platon, le néoplatonisme met l'accent sur le rôle libérateur de l'amour : l'amour déborde par en haut la connaissance distincte de la dialectique et « porte à réaliser en plénitude ce dépassement » (p. 157). La beauté, parfois si intense dans l'art qu'elle n'a pas son pareil dans la nature (« Phidias fit son Zeus sans modèle sensible », *Enn.*, V, 8, 1), peut conduire celui qu'elle pénètre d'« une grâce de réflexion instantanée » (p. 159) au transport qui rend l'esprit ivre d'amour. Ainsi la beauté, déjà médiatrice entre le corps et l'esprit, devient le moyen terme entre le monde intelligible et le Bien, et peut même évoquer l'origine extatique de l'intellection.

[1] Dans ses ouvrages sur Platon, René Schaerer a justement insisté sur l'importance de ce circuit, en particulier au chapitre VII de *La question platonicienne*, Neuchâtel, 1938, pp. 95-156.

Elle assure donc « la continuité dans un univers discontinu » (p. 162) et se trouve par là au centre du processus cathartique. Moins importantes chez Plotin que chez Platon, les sciences jouent sans conteste un rôle purificateur. Les mathématiques, en particulier, montrent à l'évidence comment « il peut y avoir dans l'esprit diversification sans coupures, déploiement sans distance, unité sans confusion » (p. 164).

Après avoir envisagé, chez six philosophes grecs, le sens de *la vertu cathartique avant Plotin* (ch. X), l'auteur consacre son dernier chapitre à l'étude de *la vertu cathartique chez Plotin* (ch. XI). La vertu va de pair avec la purification et ne consiste pas tant à rejeter le mal ni à dominer les passions du psychisme agité par elles qu'à s'en préserver en se tournant vers l'intelligible. Que l'âme raisonnable se recueille dans l'intelligible ! « Elle formera et aimantera à son insu notre animalité » (p. 190). La vertu assure le passage de la raison qui lutte à la sagesse sereine préparant l'assimilation au Principe ; ainsi, « la vertu est involution, non exode de la raison » (p. 192). Le processus cathartique, « indivisiblement philosophique et religieux » (p. 193) évoque les mystères d'Isis et de Dionysos, mais l'auteur des *Ennéades* les intériorise en les prenant comme figures de sa propre philosophie. J. Trouillard indique alors quel sens prennent les mythes et les rites, quand l'idée les domine et les purifie de leurs prestiges sensibles. « Les purifications des mystères sont pour Plotin les symboles des démarches noétiques qu'il décrit en toute son œuvre » (p. 199).

S'il dégage, au moins, le sens des mystères antiques, Plotin ne rejoint pas la religion des chrétiens. « Le péché selon le christianisme est d'abord révolte de l'esprit ; le péché de l'ange précède et provoque celui de l'homme ; et le péché de l'homme est toujours en son fond orgueil et défi. La faute selon Plotin, au contraire, est faiblesse de l'âme. Elle n'est inversion ou aversion que par insuffisance de spiritualité. Elle ne dresse pas l'être devant Dieu et ne gâte pas l'intime de l'âme. Aussi le mal peut-il être réparé sans lutte ni pardon, sans repentir ni expiation, par simple changement de plan. Pas de drame du péché » (p. 202). Il semble que J. Trouillard atténue ici le rôle de la purification plotinienne. Comme il le dit plus fortement ailleurs, elle opère « une révolution », « un retour à soi, au soi le plus originel » pour « accueillir sa vérité la plus intérieure » (p. 205). Observons qu'en tout état de cause — et saint Augustin l'a marqué au Livre VII des *Confessions* — le lecteur des écrits néoplatoniciens n'y trouve pas la présence explicite de Jésus-Christ effectuant la rédemption offerte à tous les hommes.

L'importance de cet ouvrage tient à la pénétration de l'effort méthodique par lequel son auteur repense par le dedans la philosophie de Plotin. Elle apparaît comme « une doctrine et une méthode des métamorphoses du moi » (p. 208). Allant, par la pensée, de la matière

indéterminée à l'Un surdéterminé et ineffable, le moi est curseur et se modifie suivant les niveaux noétiques et ontologiques où il se porte (sensibilité, raison, âme, esprit). Il y a correspondance entre le panorama objectif et la disposition spirituelle du sujet pensant. Nous nous purifions dans la mesure où nous nous détachons de l'éparpillement pour aller vers l'Un, mais nous sommes purifiés « en laissant l'union mystique toujours sous-jacente produire en nous toutes ses conséquences » (p. 205). Il y a là non un naturalisme, mais une philosophie de l'esprit qui, par la purification, entend restituer explicitement en chacun de nous le tout qu'il porte en soi. Plotin n'entreprend pas une tentative orgueilleuse d'escalader le ciel, car l'ascension vers l'intelligible et vers l'Un ne se fait jamais que par l'initiative de l'ordre supérieur, et l'initiative première revient finalement à la Transcendance divine. Il s'agit donc d'une philosophie ouverte à l'Absolu, et l'Absolu se symbolise dans la vérité intrinsèque. « Ainsi y a-t-il non seulement une avance dialectique homogène, mais une mue de regard et de structure, non seulement une vérité nouvelle, mais une nouvelle notion de la vérité » (p. 208).

Pour interpréter le plotinisme, J. Trouillard se fonde avant tout sur les cinquièmes et sixièmes *Ennéades*, en tenant aussi largement compte des premières et quatrièmes, beaucoup moins des deuxièmes et troisièmes qui traitent du devenir. En cours de route, J. Trouillard sait écarter les interprétations déformantes avec une justesse qui convainc, et s'inspire avec perspicacité de philosophes contemporains. Peut-être est-il parfois enclin à « existentialiser » quelque peu Plotin et j'en verrais un indice dans la mise en veilleuse de la notion de substance. Tout en évoquant à sept reprises, au passage, saint Augustin, J. Trouillard le tient à l'écart de la discussion ; c'est son droit et il en indique la raison (p. 94). Il y a toutefois ceci de significatif chez saint Augustin qui touche au problème de la purification : l'auteur des *Confessions* ne s'est dégagé pleinement du matérialisme manichéen que par la purification qu'a provoquée en lui la théorie plotinienne de la substance. D'où la question : cette théorie ne joue-t-elle pas, chez Plotin, un rôle purificateur ? S'il ne l'a pas écarté, l'auteur de cet ouvrage ne l'a pas non plus thématisé. Quoi qu'il en soit, c'est par un effort considérable de pénétration et de renouvellement au service non de l'originalité, mais de la vérité, que l'auteur nous fait pénétrer dans la philosophie de Plotin et nous retrouvons ainsi, vivante, l'une des trois grandes sources grecques de la métaphysique occidentale, s'il est exact, comme le dit Bergson, que « toute tentative, pour bâtir un système complet, s'inspire par quelque côté de l'aristotélisme, du platonisme ou du néoplatonisme » (*Ecrits et paroles*, t. II, p. 416).

CHARLES GAGNEBIN.