Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1990)
Heft: 3: Le problème du non-être dans la philosophie antique

Artikel: L'aspect rationnel et l'aspect religieux de la philosophie de Plotin
Autor: Brunner, Fernand
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381423

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: 12.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 417-430

L'ASPECT RATIONNEL ET L'ASPECT RELIGIEUX DE LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN

FERNAND BRUNNER

Résumé

La doctrine de Plotin est traversée par une intention rationnelle, comme le montrent la recherche analytique du premier principe et la démarche synthétique d'explication du monde. Mais le moment rationnel, chez Plotin, ne se dissocie pas du moment religieux. Ce qui conduit l'auteur de l'article à exposer et à discuter l'opinion de Pierre Hadot (Exercices spirituels et philosophie antique, *2e éd., Paris, 1987, pp. 237-239*), *selon laquelle la sagesse antique est purement et strictement rationnelle.*

L'évolution de la pensée européenne depuis la Renaissance a dissocié philosophie et religion, à tel point que, pour la plupart des philosophes dits sérieux d'aujourd'hui, la philosophie est une discipline dont la rationalité est étrangère à toute inspiration religieuse. Cette réserve de nos philosophes vis-à-vis de la religion s'explique par l'existence en christianisme d'une doctrine instituée, s'imposant à la raison comme du dehors, et par le sentiment que l'affirmation d'un principe divin de l'univers outrepasse les limites de la raison.

La situation était fort différente dans la Grèce ancienne, encore qu'une certaine conception des dieux, de l'homme et du monde s'imposât par imprégnation culturelle et parfois par autorité. Les penseurs anciens ne cessent de parler des dieux; bien peu d'esprits forts en nient l'existence, si bien que l'un des plus grands philosophes que la terre ait portés, et l'un des plus exactement rationnels, invente le mot de théologie pour désigner la division la plus haute de la discipline qu'il cultive.

Que Plotin soit plus religieux qu'Aristote, c'est chose notoire, mais on se tromperait en sous-estimant la rationalité de la démarche plotinienne. Le tissu des traités de Plotin est fait souvent de la discussion serrée de problèmes particuliers, tels que la tradition philosophique les a transmis, c'est-à-dire accompagnés de la diversité de leurs solutions. Dans ce fourré, le philosophe trace son chemin avec assurance, parce que sa pensée a eu le temps de mûrir et de constituer ce qu'il est permis d'appeler un système, parce qu'elle a sa méthode et sa logique. A la fin du traité 9 de la

IVe *Ennéade*, on lit que, dans une science, un théorème isolé des autres n'est que parole d'enfant, car, pour le géomètre, un théorème est en relation nécessaire avec tous les autres, l'analyse faisant voir que dans son unité il comprend ceux qui sont avant lui et que parcourt l'analyse, tandis que ceux qui viennent après lui s'en déduisent. L'auteur des *Ennéades*, qui cherche aussi la lumière rationnelle dans la sphère de sciences particulières, explore principalement la généralité de l'expérience humaine, comme si l'homme, placé entre les réalités dont il dépend et celles qui d'une certaine manière dépendent de lui, était à ses yeux l'équivalent de ce théorème intermédiaire dont l'analyse doit parcourir les conditions. La connaissance de l'homme suppose en effet celle de tous les degrés de réalité dont relève le monde, jusqu'au Dieu premier. L'envergure de l'entreprise a beau dépasser ce qui de nos jours est jugé communément possible, elle n'en est pas moins rationnelle, non seulement parce qu'on peut évoquer à son propos un modèle géométrique[1], mais encore précisément parce que la raison y manifeste une confiance assez vive en elle-même pour se regarder comme capable d'atteindre la connaissance de la structure absolue des choses et, par conséquent, de la loi dernière de la conduite.

Certes, cette analyse métaphysique est plus complexe, plus délicate et en un sens moins rigoureuse que celle du géomètre, mais elle demeure l'œuvre de la raison assumant l'expérience totale, passant, par exemple, de l'âme humaine à l'Intelligence cosmique où l'âme trouve à la fois le critère de ses jugements et les archétypes du monde sensible. Les termes d'antérieur et de postérieur, employés dans cette analyse, comme ceux de supérieur et d'inférieur, de proche et de lointain, ont une signification qui transcende le temps et l'espace et désignent un rapport d'ordre entre des niveaux de valeur. Il n'est pas irrationnel pour cela: notre vie ne peut se penser sans la notion de valeur, et nous devons penser notre vie. Ce rapport implique la participation, puisque le supérieur possède à son rang ce que les inférieurs possèdent à un niveau moindre de perfection et d'unité. La question difficile de la participation revient sans cesse chez Plotin: comment une seule et même chose, demande-t-il, peut-elle être en plusieurs? L'image platonicienne du manteau partagé entre les individus qu'il recouvre manifeste assez la difficulté du problème. Pour surmonter celle-ci, Plotin recourt à d'autres images, principalement à celle de la lumière, qui est partout présente sans cesser d'être elle-même. Dirons-nous que ce symbolisme révèle le caractère irrationnel de la doctrine du maître? Non. Il est un procédé sensible dont use le philosophe pour ouvrir sur l'intelligible les yeux de l'esprit[2]; car l'esprit peut et doit comprendre comment, tout entier

[1] Cf. la note de H.-D. Saffrey dans son édition de la *Théologie platonicienne* de Proclus, I, p. 142.

[2] Cf. VI, 5, 8: la critique de l'image du rayonnement.

et sans se diviser, le supérieur domine chaque partie de l'inférieur, pour y être tout ce que celui-ci possède de lui. 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[3].

La constatation de cette intention rationnelle de la philosophie de Plotin doit nous préserver 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. Il en est ainsi, parce que, privé de l'Un, aucun être ne serait, et parce que tout être désire le Bien. Gardons-nous aussi de brandir contre le plotinisme l'argument de l'inconnaissabilité et de l'ineffabilité de l'Un ou du Bien, car c'est la raison elle-même qui, remontant de degré en degré la hiérarchie des réalités, dépouille la réalité suprême de tout ce qui, dans les autres réalités, en fait encore des êtres uns ou bons, c'est-à-dire des formes limitées de l'Un et du Bien. Nécessairement donc, l'Un ou le Bien sera privé de toute détermination que la copule «est» puisse induire et, par conséquent, il sera non-être, ni connaissable, ni nommable — non-être universel, n'ayant rien de commun avec le néant. Il ne sera pas davantage pensant, puisque la pensée est nécessairement duelle, étant pensée de quelque chose.

Il est étonnant qu'on ait pu si mal juger ce moment ultime de la doctrine de Plotin. Victor Cousin, par exemple, auquel pourtant l'histoire de la philosophie, et en particulier celle du néoplatonisme, doit tant, parle ici d'abstraction, mot particulièrement mal choisi dans la mesure où il évoque l'ordre du concept, donc de la détermination, et une moindre réalité par rapport à la substance. En même temps, Cousin se scandalise de la subordination plotinienne de l'Intelligence à l'Un et voit là le principe qui, dit-il, «a perdu l'école d'Alexandrie» et ouvert «l'abîme du mysticisme». Devant ce qui lui paraît être un irrationalisme foncier, le critique n'a pas de mots assez durs pour en flétrir l'erreur. Voilà qui révèle une certaine faiblesse spéculative. Placé dans la perspective analytique que nous avons évoquée en commençant, l'Un ou le Bien, parce qu'ils fondent la réalité et la raison elle-même, ne sauraient faire injure à la réalité et à la raison. C'est la raison elle-même qui justifie son propre dépassement dans le silence ou dans le symbolisme sensible.

La recherche est toujours rationnelle quand elle rencontre et résout des questions du genre: la puissance causale universelle de l'Un, assurée par la négation de tout, n'implique-t-elle pas une relation à tout, qui menace

[3] Cf. A. de LIBERA, «A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart: existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?», RTP, 1981/1, pp. 22-23.

l'unité de l'Un?[4] Ou bien: si l'Un est le dépassement de tout et qu'il est, à ce titre, ineffable, le nom d'Un qu'on lui donne n'est-il pas encore de trop? Devant ces sortes de difficultés, la réponse de Plotin ne consiste pas à renier la raison, mais à s'en servir. Il invite à asseoir la causalité de l'Un dans une transcendance telle qu'elle libère l'Un de toute dépendance par rapport aux choses et fonde par là-même la stricte dépendance de celles-ci par rapport à lui. Et il enseigne que le nom d'Un ne désigne rien d'autre que cette transcendance absolue.

Si l'analyse est la voie qui conduit au premier principe, c'est que celui-ci s'est d'abord *expliqué* dans la multiplicité. Ce point mérite d'être mentionné, car la doctrine de l'action productrice de l'Un est un trait qui distingue à son avantage la philosophie de Plotin de celle d'Aristote: alors que celui-ci constate le fait de l'existence d'un univers mû par Dieu, Plotin, comme Platon, veut assister à la naissance de cet univers à partir de son Principe, ce qu'on peut considérer comme une exigence supérieure de compréhension. Mais, demande Plotin, comment se produit cet effet de Dieu? La question est délicate, puisqu'on ne saurait parler des actes de l'Un sans réintroduire en lui la multiplicité. Encore une fois, un riche symbolisme intervient dont la fonction n'est pas d'orner la pensée, ni surtout de la dégrader au niveau de la sensation, mais de provoquer l'intellection. Le rapport des hypostases supérieures aux effets qu'elles produisent est paradoxal aux yeux d'une raison habituée à traiter de réalités de même niveau, puisque le supérieur descend dans l'inférieur tout en restant en soi. Comment veut-on comprendre cela dans le langage d'une logique de l'addition et de la soustraction? Cette doctrine, qui n'est rien d'autre qu'une dynamisation de la participation, est un des moments forts de la rationalité plotinienne, puisque ce mode de production divine s'élève au-dessus des représentations anthropomorphiques courantes, jugées indignes de Dieu et remplacées par des images dont le naturalisme doit être judicieusement transposé.

Et parce que l'Un producteur est absolument transcendant, son effet est absolument total. Cette invention de l'origine radicale des choses constitue un bond en avant par rapport au *Timée* et, de nouveau, l'un des gestes les plus saisissants de la philosophie plotinienne.

Hegel a contesté la rationalité de cette doctrine en soutenant que ce Dieu, dans son absolue négativité, devait demeurer stérile, aucune dialectique ne pouvant naître en lui pour donner lieu au déroulement de l'univers[5]. De fait, si l'absolu est au-delà de toute détermination, il semble que le rapport causal entre Dieu et l'univers soit rompu et qu'on ne puisse

[4] Cf. VI, 9, 3.

[5] Cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 1972, pp. 147-148.

comprendre comment celui-ci dérive de Dieu et comment il se trouve être ce qu'il est. Pourtant, le Dieu de Plotin, négation de tout, n'en est pas moins la «puissance de tout» – la puissance active, bien entendu –, l'univers se produisant selon un modèle qui n'est pas celui de Hegel, c'est-à-dire en vertu de la perfection préexistante du Principe et non pas en vue de la réalisation de cette perfection.

Pour mettre encore en lumière la rationalité du système plotinien, on pourrait en évoquer d'autres aspects qui rappelleraient cette fois la pensée de Spinoza ou de Leibniz: on montrerait comment la production divine s'effectue jusqu'au tarissement des possibles, le mieux possible et de telle sorte que rien d'«épisodique», c'est-à-dire de surajouté, ne survienne dans le monde. En effet tout ici-bas se déroule *kata phusin*, et l'âme humaine reçoit son sort sans intervention du hasard et conformément à la raison, *kata logon*. Mais il ne s'agit là que du premier stade de notre enquête. Concluons donc pour le moment que Plotin argumente, réfute, exprime non pas des opinions, mais des raisons; grand consommateur d'images, il dépasse les conceptions imaginaires des dieux et du monde. Les failles de la rationalité qu'on croit découvrir dans son système ne sont peut-être qu'apparentes, et ce système ne peut pas ne pas culminer dans une doctrine de l'Un elle-même rationnelle: nécessairement, en effet, l'Un ou le Bien de tout, pour être en soi ce qu'il est, est au-dessus de tout et pour cette raison désigné négativement.

Mais s'il est vrai que l'auteur des *Ennéades* parle le langage de la raison, cette formule est à l'évidence insuffisante et même fallacieuse. Interrogez n'importe quel esprit philosophique d'aujourd'hui, il ne reconnaîtra pas cette rationalité-là. Pourquoi? N'est-ce pas simplement que la raison est un outil dont nous disposons pour tenter de comprendre ce qui nous intéresse? Or, de nos jours, communément, l'intérêt ne dépasse pas les zones balisées par nos sciences. Cette restriction est payante, mais elle laisse au dehors le reste de l'expérience humaine: l'homme peut aussi se placer dans une perspective morale et religieuse et appliquer à cet intérêt son effort de raison. Je n'entends pas l'étude scientifique, sous un rapport ou sous un autre, de la disposition religieuse et morale, mais l'exercice de la raison au sein même de la disposition morale et religieuse.

Cette démarche n'est pas en soi irrationnelle: la raison peut avoir des objets différents, elle n'en reste pas moins ce qu'elle est. Ce n'est pas la raison toute seule qui produit une doctrine philosophique, c'est la raison assumant une expérience, et il y a une pluralité d'expériences ou d'intérêts. Parmi eux, figure en bonne place la disposition qui pousse l'homme à rattacher le monde et lui-même à un principe absolu de réalité, comme dans une science particulière il rattache des conséquences à un principe causal ou formel. Certains se contentent de dépendre du carbone et des particules

élémentaires. Mais l'homme se vit, ce que la chose ne fait pas. Souvent, parce qu'il lui semble se contredire en se ramenant à une chose, il interroge le monde du dedans de soi et aperçoit, au sommet du monde, des Dieux, une Intelligence cosmique, une Transcendance absolue. Sans doute cet œil intérieur s'est-il ouvert dans la religion d'abord; et c'est elle probablement qui a donné son objet à ce regard en inventant, sous une forme ou sous une autre, l'idée du divin. La religion vint d'abord, la philosophie ensuite.

C'est ainsi que la philosophie de Plotin, que nous avons tenté d'évoquer dans sa rationalité, ne se comprend vraiment que dans la perspective de l'élan religieux qui la sous-tend. Car cette pensée ne se formerait pas si elle n'était suscitée du dedans par une aspiration religieuse: elle se produit pour exprimer une intention religieuse et la guider vers sa satisfaction; elle est une préparation à l'exaucement du désir par la recherche rationnelle et la méditation du terme de ce désir. Elle est aussi un témoignage rendu devant autrui au sujet des rares moments dans lesquels cet exaucement est atteint[6]. Plotin se place si peu sur le terrain de la simple raison qu'il fait appel souvent à l'expérience de son lecteur pour confirmer son dire, parce que l'objet de la démonstration, c'est-à-dire l'Intelligence et l'Un, ne prend son sens à ses yeux qu'au plan de la vénération[7].

L'ascension que nous avons appelée «analyse» n'est pas un simple effet de raison mathématicienne. Elle s'effectue dans l'épaisseur de l'être universel et intéresse l'âme humaine dans sa plus vive intimité. Si, entrée en contact avec ce monde, l'âme a perdu le sentiment de son origine; si elle s'agite dorénavant dans l'«ignorance», elle n'est pas dans l'état d'un homme auquel échapperait un élément d'une science particulière, mais dans l'errance ou la faute de celui qui, s'étant détourné de son origine divine, en a perdu le souvenir. L'âme doit donc retrouver le savoir et de son origine et d'elle-même – ce qui va de pair – non seulement par le raisonnement, mais encore par une conversion spirituelle. Ce faisant, elle remonte les natures qui l'habitent et dont elle a perdu la conscience dans sa chute, car l'homme est à sa façon l'univers. A la procession totale et entièrement créatrice, correspond la conversion totale et, pour ainsi parler, totalement analytique, par laquelle chacun de nous doit toujours et peut à certains moments retrouver ce qu'il ne cesse jamais d'être, à savoir tous les degrés de l'ordre des choses. Ainsi, la théorie de l'homme est au centre d'une philosophie qui est rationnelle de part en part, compte tenu de l'expérience religieuse qui la traverse de part en part.

Pour souligner l'intention religieuse de Plotin, raison d'être de sa doctrine, observons d'abord qu'à plusieurs reprises, l'enquête démonstrative du maître, non seulement débute par une prière, mais encore se confond

[6] Cf. VI, 9, 7.

[7] Cf. I, 6, 7; VI, 7, 40; VI, 9, 9.

avec une prière, ce qui montre que la recherche intellectuelle est suscitée intrinsèquement par l'intention religieuse. C'est elle qui demande à la pensée de tracer le chemin de l'anagogie. Inge, dont Bréhier rapportait l'opinion[8], opposait la démarche rationnelle reliant des termes de même valeur à la représentation religieuse qui établit une hiérarchie. Mais pourquoi veut-on qu'il y ait là conflit et contradiction? Quand l'explication rationnelle assume une intention religieuse, elle ne peut s'étendre à plat.

Notons ensuite que le premier principe plotinien a beau n'être pas anthropomorphe, il est objet d'amour. En effet, ce n'est pas une abstraction que Plotin élève au-dessus des dieux vulgaires, ni même un idéal, mais le Divin comme tel, au plus haut degré de son intensité et de sa pureté, avant sa manifestation dans l'Intelligence. C'est pourquoi il est l'objet suprême de l'amour comme il est celui de la raison. C'est avec un rare frémissement de vénération que Plotin parle des hypostases divines, de l'Intelligence dont il décrit la vie et la beauté incomparables en se servant de toutes les comparaisons possibles, ou de l'Un dont le spectacle jette un défi à toute parole et dont il parle cependant avec une éloquence retenue qui est un hommage au silence. On ne peut rapprocher Plotin à ce propos que des plus grands spirituels de toutes les religions.

Il faut rappeler enfin que le but du maître est de *devenir* l'objet de son aspiration, c'est-à-dire de redevenir ce qu'il a toujours été. Porté au-delà de soi par l'élan de la prière et de l'amour, ayant quitté tout ce qui s'est ajouté à lui pour le diminuer et le séparer des hypostases supérieures, l'homme ne contemple plus l'Intelligence du dehors, mais il *devient* l'Intelligence et, au terme du voyage, divin et bienheureux, il *devient* le Bien ou l'Un qui sont les noms du divin pur[9]. On le voit, la raison, au lieu de se replier sur des objets formels ou empiriques, assume une disposition religieuse extrême, de sorte que la pensée de Plotin, toute rationnelle qu'elle soit, mérite par excellence le nom de *pia philosophia* que lui donne Werner Beierwaltes. D'ailleurs, le néoplatonisme sans sa fibre religieuse aurait-il eu sur Augustin l'influence immense que l'on sait?

Formulons notre deuxième conclusion. Si la raison est en soi pouvoir d'ordre et de cohérence, elle reste ce qu'elle est, chez Plotin, quand elle intègre l'intention religieuse. Dira-t-on alors qu'elle lui porte atteinte? Au contraire, si elle lui fournit l'instrument de son approfondissement. La formule d'Armstrong selon laquelle Plotin «rationalise» l'expérience religieuse ou mystique[10], est trompeuse, car elle peut signifier que Plotin la

[8] E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 33.

[9] Cf. VI, 9, fin. L'unification n'exclut pas la séparation subséquente, comme on le voit dans VI, 8, 1 ou VI, 9, 9.

[10] *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, trad. fr., Ottawa, 1984, pp. 64-65.

dénature. En fait, la raison peut être si bien unie à la religion à laquelle elle s'applique, que ses démarches en viennent à soutenir et à stimuler la vie de l'esprit. Comme il arrive en d'autres milieux culturels, elle élève l'expérience religieuse à un niveau supérieur. C'est dans cette perspective que je vous propose de situer la doctrine plotinienne de l'Un et du Bien, point culminant à la fois de la rationalité et de la vie religieuse.

Arrivé à ce stade de mon exposé, je m'avoue embarrassé, parce que je me découvre fort éloigné, en apparence au moins, de la pensée de Pierre Hadot, l'auteur de tant de travaux de première importance sur le néoplatonisme et particulièrement sur Plotin, l'auteur aussi de cet admirable ouvrage intitulé *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981. Le savant montre dans ce livre que la philosophie antique n'est pas seulement ni même essentiellement un travail mental, mais qu'elle engage la personnalité tout entière, intelligence, imagination, sensibilité, dans des «exercices» destinés à tranformer chez le philosophe la vision du monde et la manière de vivre. Thèse à laquelle j'applaudis de grand cœur. Mais dans un article postérieur, où je soutenais que la théologie rationnelle, en Grèce comme ailleurs, n'était pas autonome par rapport à la religion, je me demandais quelle était la position de Pierre Hadot à ce sujet. Le savant historien a bien voulu m'éclairer sur sa pensée dans la postface de la seconde édition d'*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, pp. 237-239. Selon lui, la philosophie antique, prise comme exercice spirituel, est purement rationnelle et ne dépend en rien de la religion. Nos vues sont si fortement divergentes, alors que nous invoquons les mêmes faits, qu'il est permis de se demander si la cause de cette opposition n'est pas toute formelle: mettons-nous sous les mêmes mots les mêmes sens? Dans les pages mentionnées plus haut, Pierre Hadot formule sa pensée de façon provisoire en quatre arguments que je vais résumer.

Premièrement. Dans toutes les écoles, la philosophie antique se présente comme un effort strictement rationnel de transformation de soi, lequel est indépendant des doctrines dogmatiques ou sceptiques que les philosophes ont choisies d'autre part.

Deuxièmement. La religion officielle n'exigeait pas de l'homme cette tranformation de la vie intérieure. Même les mystères «étaient totalement étrangers à la discipline rationnelle et spirituelle de la philosophie». Le philosophe rencontre la religion dans la vie sociale et la transforme en philosophie. Ainsi les néoplatoniciens s'élèvent vers un Dieu inconnaissable qui est «totalement étranger à la religion traditionnelle parce qu'il est un concept purement philosophique». Les néoplatoniciens se trompent donc quand ils «s'imaginent défendre» la religion antique. Il faut dire en un sens qu'en dépassant la religion, tous les philosophes la détruisent et que tous, ils auraient pu être accusés d'impiété comme le fut Socrate.

Troisièmement. Dans la première moitié du siècle, en considérant la philosophie comme purement théorique, on a pu croire à l'existence d'une philosophie chrétienne. Mais si la philosophie est entendue comme mode de vie, elle est exclue par le mode de vie chrétien, comme elle-même exclut celui-ci.

Quatrièmement. Il est vrai que certaines philosophies antiques, et même parmi elles l'épicurisme, connaissent un sentiment du sacré, voire l'expérience mystique, mais ce sentiment est «totalement étranger à toute religion déterminée».

Ces arguments sont très forts et je me demande si je ne dois pas revenir sur mes propos antérieurs et rendre les armes. Il est clair cependant, comme je l'indiquais tout à l'heure, que Pierre Hadot considère dans la religion autre chose que ce que j'y aperçois: il a en vue la religion en elle-même avec son cortège d'institutions, de rites et de croyances, alors que je parle de l'intention religieuse qui est une disposition sans structure établie. Il peut donc y avoir autonomie de la philosophie par rapport à la religion au sens de Pierre Hadot et dépendance au sens où je prends ces termes. Donc, semble-t-il, il n'y a pas de débat.

Je vais tenter pourtant de formuler une réponse.

Le premier argument repose sur la considération « en lui-même et dans sa pureté» de l'effort concret de transformation de soi que les Anciens appelaient philosophie et que Pierre Hadot conçoit comme étant, dans toutes les écoles, «strictement rationnel». Mais est-il légitime d'isoler ainsi dans une philosophie le souci thérapeutique et pratique? Peut-on vraiment le prendre «dans sa pureté» en le regardant comme indépendant du contenu dogmatique de cette philosophie? Il est vrai que les faits semblent nous proposer eux-mêmes une réponse positive, puisque les doctrines spéculatives grecques varient, alors que les conceptions thérapeutiques qui les accompagnent et les méthodes afférentes restent sensiblement les mêmes. Mais suit-il de là que les philosophies antiques comportent un dénominateur commun de nature purement rationnelle? Pour répondre à cette question, je m'adresserai à Pierre Hadot lui-même qui écrit aux pages 49 et 50 de son livre que l'idéal de la sagesse antique, c'est-à-dire l'«état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde», est en fait celui de la perfection divine, l'homme devant se contenter de l'*amour* de la sagesse. S'il en est ainsi, la dimension pratique de la philosophie antique ne saurait être en tout sens «strictement rationnelle». Il s'agit d'une philosophie qui admet un idéal divin pour régler ses conceptions pratiques et qui, par conséquent, a quelque chose en commun avec la religion. Certes, nous le disions, la religion va de pair avec des institutions, des cérémonies, des états d'esprit, dont les philosophes se désintéressent et que même parfois ils réprouvent, mais elle implique une relation au supra-humain dont hérite la philosophie. La religion est une

«philosophie avant les philosophes», comme on l'a dit[11], et la philosophie a une dimension religieuse quand sa recherche spéculative est couronnée par la considération du divin ou que sa démarche pratique est réglée par un idéal du même ordre.

La deuxième preuve du savant et de l'ami dont je cherche à comprendre la pensée consiste à souligner l'opposition qu'il observe entre la religion officielle, et même les mystères, et la philosophie qui, à ses yeux, comportait seule une «discipline rationnelle et spirituelle». Mais la religion a une portée pratique, comme elle a une dimension de rationalité. En effet, même si la religion officielle et les mystères ne comportaient pas cette éducation de soi et des autres qui caractérise la philosophie et que Pierre Hadot a mise en lumière si heureusement, elle n'allait pas sans les purifications, les prières, les diverses communications avec le divin, qui imposaient à leur manière des exercices spirituels. Les attributs que la religion accorde aux dieux sont souvent ceux que la philosophie leur donnera, et la relation culturelle de l'homme à ces dieux, même si elle est entachée souvent par les passions, élève l'homme à l'idée d'un état supérieur au sien. Cette idée constitue la norme de la pensée et de l'action, avant de se retrouver dans la philosophie avec les mêmes fonctions. Une continuité s'institue ainsi entre la religion et la philosophie, et en ce sens la religion, pour le philosophe, est bien plus qu'un fait social ou culturel lui demeurant extérieur. Pierre Hadot marque lui-même la continuité qu'il y a entre la religion et la philosophie en écrivant que la seconde intériorise la première; mais pourquoi ajoute-t-il qu'en cela elle la rationalise et la détruit? Sans dogmes préétablis, la religion grecque appelle la réflexion sur le divin, cette intériorisation rationnelle et spirituelle ne visant pas à la détruire, mais à en saisir le sens. Les derniers néoplatoniciens, écrit le savant que nous citons, intègrent la théurgie «dans un progrès spirituel proprement philosophique». Je ne vois rien là, pas plus que dans les degrés métaphysiques procliens, qui soit «proprement» et «purement» philosophique, puisque le souffle de l'intention religieuse y demeure vivant.

Le troisième argument revenait à dire que, lorsqu'on aperçoit la véritable nature de la philosophie, on en conclut que le christianisme et la philosophie sont deux modes de vie indépendants, la vie chrétienne se substituant à la vie philosophique et réciproquement. Pourtant, l'histoire montre qu'ils n'ont cessé d'agir l'un sur l'autre dans les deux domaines pratique et théorique.

Enfin, pour écarter une fois de plus tout lien entre la philosophie et la religion, l'auteur d'*Exercices spirituels et philosophie antique* relève,

[11] Cité par G. Dumézil dans sa préface au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, Paris, 1953, p. 9.

on s'en souvient, qu'en dehors de la religion, on peut observer dans la philosophie antique un sentiment du sacré et une vie mystique. Je fais l'hypothèse cependant que le sentiment du sacré et celui du divin se sont manifestés d'abord dans la religion et que partout ailleurs ils en dérivent. Dans cette perspective, le sentiment du sacré est commun à la philosophie et à la religion. Il est vrai que, le plus souvent, les philosophes anciens chez lesquels on rencontre ces sentiments prétendent parler le langage de la seule raison; mais le rétrécissement radical du sens de ce terme depuis lors me semble mettre en péril la qualification de «strictement rationnel» accordée par Pierre Hadot à la philosophie antique, et le triple usage qu'il fait de l'expression «totalement étranger» pour caractériser la philosophie et la religion l'une par rapport à l'autre. La distinction que formule Jamblique dans le *De mysteriis*[12] entre d'une part la philosophie et la raison *(logos)* et d'autre part la théurgie n'interdit pas de penser que philosophie et théurgie ont quelque chose en commun, à savoir l'idée de la domination universelle d'un principe absolu et celle de la fin de la vie humaine, qui est de s'en approcher. La philosophie qui s'occupe de situer l'homme en théorie et en pratique par rapport à un principe qui dépasse l'ordre de l'expérience sensible et du raisonnement formel est l'héritière de la religion qui vit encore en elle, quoique sous un autre mode. On sait que Jaeger soutient que la recherche en matière de religion a stimulé l'appétit de connaissance et que la spéculation philosophique, s'efforçant de saisir la totalité de l'existence, exerçait une fonction véritablement religieuse[13].

Revenons à Plotin. Si la plus grande partie de la philosophie grecque et la religion ont une intention commune, cela est vrai par excellence de la pensée qui s'exprime dans les *Ennéades*, car elle est aussi bien un acte de religion qu'une performance rationnelle. Si l'on ne donne pas cette clé aux étudiants qui abordent Plotin, ils ouvrent de grands yeux en se demandant ce que peut bien signifier ce roman métaphysique, et beaucoup de nos contemporains pleins d'usage et raison ne sont pas logés à meilleure enseigne qu'eux. Pourquoi l'intelligence plotinienne n'est-elle pas simplement une faculté humaine? Pourquoi cet appel constant à la transcendance? Pourquoi cette ascension impatiente vers le plus grand que nous, et cela jusqu'à l'Un ou au Bien inconnaissable et indicible? Ce n'est pas que l'homme veuille être plus grand qu'il n'est, car en s'élevant il se dépouille de ce qui n'est pas le terme ultime qu'il vise.

[12] II, 11.

[13] *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947), Oxford, 1967, p. 91.

Cette métaphysique naît de l'application d'une méthode du genre: «Supposons le problème résolu!». C'est-à-dire: «Etant donné le but spirituel à atteindre, quelles sont les conditions impliquées par lui? En d'autres termes: quelle philosophie concevoir?» Dans la solution de ce problème entrent les données culturelles du moment et les nécessités de la raison. C'est ainsi que Plotin a édifié dans le langage de l'Un et du Multiple et dans celui du Bien une philosophie rationnelle conduisant au fondement de l'intelligible et de l'intelligence, où l'homme peut atteindre, s'il devient ce qu'il pense, l'affranchissement de sa finitude, c'est-à-dire la fin dernière de toute religion.

J'en viens ainsi à ma troisième et dernière conclusion. Dans une telle philosophie, il est impossible d'isoler le moment théorique, puisqu'il est animé par l'intention pratique et religieuse. On ne peut davantage isoler le moment pratique et religieux, puisqu'il s'exprime dans la démarche théorique. Théorie et pratique, philosophie et religion, sont les deux aspects d'une totalité indivise qui est faite de rationalité et d'expérience. L'analyse métaphysique, stimulée par l'aspiration religieuse, qui en est la raison d'être, définit les conditions intellectuelles dans lesquelles cette aspiration recevra sa complète satisfaction. L'élan spirituel provoque le raisonnement qui favorise à son tour l'élan spirituel.

Pour défendre l'autonomie du moment théorique, Pierre Hadot m'opposera certainement quelques lignes du traité 38 (VI, 7) qu'il a traduit et commenté de façon si admirable[14]. Dans ce passage, Plotin distingue, comme il le fait à d'autres endroits, ce qui nous instruit sur le Bien et ce qui nous conduit à Lui, c'est-à-dire, selon le commentateur, les méthodes rationnelles et l'expérience du Bien, la connaissance et l'identification, ou encore les connaissances abstraites et la transformation réelle de l'être, ou encore la théologie rationnelle et l'exercice de vie. Pierre Hadot relève que parmi les instruments du savoir Plotin mentionne les négations et les analogies et il en conclut qu'il convient de ne pas confondre théologie négative et théologie mystique, comme on le fait communément[15].

Je répondrai que l'intention qui meut l'instruction n'est pas seulement rationnelle, méthodique, cognitive, etc. Elle s'inscrit dans la perspective d'une *pia philosophia*[16]. Certes, ici, le moment théorique s'isole, mais comment cesserait-il d'avoir avec la vie spiriruelle le lien intrinsèque que nous avons tenté de mettre en lumière? Cette théorie ne serait pas ce

[14] PLOTIN, *Traité 38*, VI, 7. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris, 1988 (Les Ecrits de Plotin).

[15] Cf. *ibid*, pp. 44-46 et 346-349.

[16] Cf. W. BEIERWALTES, «Plotins philosophische Mystik» dans: *Grundlagen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p. 49.

qu'elle est, si elle n'était pas au service de la vie spirituelle. Loin d'être autonome, la démarche rationnelle exprime une vie spirituelle à la recherche de soi[17].

J'ai terminé, mais je vous demande la permission d'ajouter un court appendice à mon exposé. A la recherche d'un accord avec Pierre Hadot, j'ai distingué la religion et l'intention religieuse, associant à la philosophie grecque, en particulier à Plotin, la première et non pas la seconde. Mais peut-on séparer de façon tranchée intention religieuse et religion, et ne retrouve-t-on pas chez Plotin la religion elle-même? Le philosophe, en effet, approuve les anciens sages d'avoir construit des temples et des statues[18]. Il mentionne souvent ces images religieuses et l'entrée de l'homme à l'intérieur du sanctuaire ou sa sortie. Il connaît l'existence des inspirés et des possédés[19], ne repousse pas l'autorité des oracles[20] et se prête à l'évocation de son démon[21]; devant le ciel et le Bien, il ressent la crainte religieuse qu'exprime le mot *semnon* et, à propos des deux hypostases supérieures, il utilise le langage du myste. Comment dès lors séparer Plotin des mouvements religieux de son temps?

On dira que le philosophe cite les aspects de la religion positive pour les transformer en symboles; encore ne l'aurait-il pas fait si la religion lui avait été étrangère et s'il n'avait éprouvé pour elle qu'indifférence. On dira aussi que Plotin n'a cessé de corriger l'idée que la religion populaire se faisait des dieux, des mythes, de la prière, des astres, fort conscient qu'il était du rôle que la philosophie avait à jouer en cela; mais qui corrige veut améliorer plutôt que détruire. On évoquera encore la fin du chapitre 10 de la *Vie*, dans lequel Porphyre rapporte que Plotin refusa d'assister à un sacrifice en disant: «Ce n'est pas à moi à aller aux dieux, c'est aux dieux à venir à moi.» Il est ridicule d'expliquer ces paroles quand Porphyre déclare ne pas les avoir comprises. On peut cependant les rapprocher de l'admirable mouvement d'intériorisation sur lequel s'achèvent les *Ennéades* dans l'édition de Porphyre – je pense au temple de pierre qui devient le sanctuaire intérieur – et se risquer à dire

[17] La distinction marquée par Plotin entre théologie et expérience évoque la distance qui sépare, chez le disciple, l'anticipation de l'expérience et l'expérience elle-même. Tant que le projet qu'il exprime ne s'est pas réalisé, le discours spirituel est toujours un discours, même si l'on en a compris la portée. Il faut dire aussi que l'expérience n'est pas toujours actuelle et qu'elle ne fait alors que laisser sa trace dans le langage: il convient d'éviter de confondre cette trace avec la réalité qui l'y a mise.

[18] IV, 3, 11.

[19] V, 3, 14.

[20] IV, 7, 15.

[21] *Vie*, 10.

que ces paroles énigmatiques signifient non pas le mépris des dieux, mais le danger qu'il y a à voler de rite en rite plutôt que d'actualiser en soi la présence du divin. Cette intériorisation n'est pas la négation de la religion: elle répond à l'exigence que la religion porte en elle. Le Bien qui est au-delà de tout est Celui-là même qui est présent dans le culte et au cœur des choses, désigné par cet étrange nom de «Néant», lumière éclatante en sa totale obscurité.