

Le retour à l'Un chez Plotin

Parmi les philosophes non chrétiens des derniers siècles de l'Antiquité, Plotin (204-270) a exercé une grande influence et tranche nettement par sa démarche qui s'appuie sur une mystique éprouvée. Né à Alexandrie, où il fut l'élève comme Origène d'Ammonios Saccas, lequel commenta les œuvres de Platon, il séjourna en Orient et finit ses jours en Italie. Sans conteste, il est le plus considérable de ceux que l'on a appelé les néo-platoniciens. Ceux-ci, tout en reprenant la pensée de Platon, l'ont renouvelé et y ont parfois intégré des éléments d'autres écoles de philosophie.

Cette influence dépasse les milieux néo-platoniciens et a touché des auteurs chrétiens, on pense à Origène et par-delà à Grégoire de Nysse - nous évoquerons un exemple - mais aussi à Ambroise de Milan, à Augustin d'Hippone et plus tard le pseudo-Denys l'Aréopagite¹.

Dans ce qui suit, nous nous pencherons sur le retour à l'Un chez Plotin, démarche qu'il nomme *conversion*. Pour cela, nous examinerons tout d'abord le double mouvement de procession et de conversion qui explique l'éloignement de l'Un, puis le retour à celui-ci par des étapes que nous aborderons ensuite. Enfin, nous verrons quels moyens permettent ce cheminement².

Comment sommes-nous venus de l'Un ?

Plotin l'explique par ce qu'il appelle la *procession*. Tout part de l'Un, qui est à l'origine de toute chose, et que Plotin nomme parfois Dieu (dans le Traité 9 par exemple). Il y a surabondance d'énergie, rayonnement – sans qu'il y ait déperdition – qui crée une réalité dérivée. Cela entraîne la naissance et le développement d'une altérité. Ce processus engendre outre l'éloignement

¹ Celui-ci recevant aussi une influence de Proclus (412-485). Pierre Hadot donne plusieurs exemples de la reprise de textes de Plotin par Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone dans *Plotin ou la simplicité du regard*.

² J'ai principalement utilisé les ouvrages suivants : de Plotin, le *Traité 9* (Ennéade VI, 9), introduit, traduit, annoté et commenté par Pierre Hadot, Paris, Cerf/Le livre de poche, 1994 ; Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1998 (1^{er} édition : 1928) ; Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Etudes augustiniennes, 1989 (3^{er} édition) ; Agnès Pigler, *Le vocabulaire de Plotin*, Paris, Ellipses, 2003. Pour les citations de Plotin, suivant l'exemple de Pierre Hadot, j'ai préféré donner le numéro des traités et non selon le classement fait par Porphyre, disciple de Plotin, en six Ennéades. Je me suis servi pour cela de la table de correspondance fournie par Pierre Hadot au début de sa traduction du Traité 9.

croissant, une dispersion dans la multiplicité de plus en plus marquée au fur et à mesure du processus.

Ces réalités, dans le monde intelligible, Plotin les appelle *hypostases*. Pour Plotin, il y a trois hypostases : l'Un, d'où procède l'Intelligence qui, à son tour, est à l'origine de l'Âme. Agnès Piglier³ dit au sujet de ce terme : « On peut traduire le terme d'hypostase par niveau de réalité (...), degré ontologique, tout en gardant présent à l'esprit qu'aucune de ces traductions n'exprime exactement ce que Plotin entend par ce terme. »

Le mouvement contraire à la procession, donc le retour à l'Un, est appelé *conversion*. C'est ce processus qui nous intéresse plus particulièrement ici.

Quelles sont les étapes de la conversion jusqu'à l'Un ?

Le point de départ est la situation de tout un chacun à la fois dans le monde sensible et dans une partie du monde intelligible, celui de l'âme.

Le monde sensible, la *matière*, est un non-être absolu (traité 12). Par elle-même, elle ne peut rien impulser, engendrer, sinon des reflets illusoires⁴ Ses formes, qui se renouvellent constamment, proviennent de la partie inférieure de l'âme.

Pour Plotin, l'âme appartient au monde intelligible et est, en même temps, l'intermédiaire entre ce monde et le sensible. Elle a deux parties (traité 10). L'une qui se trouve toujours en contact avec le *Nous*, l'Intelligence, est *contemplative*. L'autre partie, elle, est *organisatrice* du monde sensible. Elle est animée du désir de devenir⁵, elle « veut toujours plus » (traité 2), ce qui la rend inquiète et toujours insatisfaite. Pour tenter de réaliser ce qui la travaille, elle se tourne vers le monde sensible en vue de créer en utilisant comme modèles les formes de l'Intelligence. Mais, dans ce même mouvement, elle se détourne de sa partie contemplative.

La première étape consiste donc à ce que les deux parties de l'âme renouent, que la partie tournée vers le monde sensible s'en détache et se retourne vers la partie contemplative en contact avec l'hypostase supérieure, l'Intelligence. La décision de ce retournement ne peut venir du monde sensible, mais de l'âme

³ P.24

⁴ Agnès Piglier nous dit (p.42) : « L'exténuation progressive de la force vitale de ce qui procède trouve son achèvement lorsque l'indétermination procédante ne possède plus en elle-même le ressort de la conversion, et se perd alors dans une pseudo auto-réalisation qui ne produit plus que des fantômes d'êtres, des illusions sensibles. » Elle cite à cet égard le traité 18.

⁵ Agnès Piglier, p.11

« inférieure » pour réaffirmer, fortifier le lien avec l'origine (l'Un) et en même temps maîtriser l'action de l'hypostase au lieu d'une fuite en avant dans le cas d'une âme uniquement orientée vers la matière.

Sans anticiper sur la partie suivante (les moyens), notons que la conversion est rendue possible par l'*intérieurisation*.

Celle-ci permet à l'âme réunifiée d'accéder à l'*Intelligence*. Issue directement de l'Un, elle « correspond aux idées platoniciennes » nous dit Emile Bréhier⁶. Elle est la forme des formes. Le modèle de tous les modèles dans sa pureté première et en tant que telle modèle du monde sensible et apparaît, selon Emile Bréhier (p.92) comme une « concentration du monde », mais aussi « plénitude d'être et la satiété » (p.94). Elle a, nous dit Plotin (Traité 9.5, 25), la « *forme de l'unité* ».

La première hypostase est l'Un. A l'origine de tout, il est aussi au-delà de tout. On ne peut par conséquent ni le définir, ni le déterminer, ni le penser bien qu'il soit immobile, omniprésent et sans aucune altérité.

Notons au passage que ce que dit Plotin de l'Un possède de grandes ressemblances avec ce qui sera développé ultérieurement dans l'apophatisme chrétien que l'on a aussi nommé théologie négative⁷.

Comment remonter jusqu'à l'Un ?

Par quels moyens remonter jusqu'à l'Un ? Grâce à quoi ? En effet, l'altérité entre l'homme dans le monde et l'Un est telle que l'on peut se demander s'il existe des possibilités médiatrices susceptibles de permettre ce cheminement.

- Intériorité – concentration

Le retour à l'Un passe par l'intériorisation. Il s'agit d'un éveil de l'âme, car « (...) *c'est en regardant vers l'Un, qu'elle fait chaque chose une, (...)* » (Traité 9.1, 5, 25). Dans un autre passage, très caractéristique, Plotin témoigne de cette expérience (Traité 6) : « *Souvent je m'éveille de mon corps à moi-même ; je deviens extérieur aux autres choses, intérieur à moi ; je vois une beauté d'une merveilleuse majesté ; (...) la vie que je vis alors, c'est la vie la meilleure ; je m'identifie au divin, en lui j'ai ma demeure ; (...)* »

⁶ P.81. Il poursuit en comparant avec d'autres écoles de philosophies : « (...) ; elle concentre en elle la substance de la théorie aristotélicienne de la forme ; et elle a quelque chose du Dieu suprême des stoïciens, l'Intelligence qui gouverne l'Univers. »

⁷ Sur cette question, pour la tradition orthodoxe, voir du père Jean Meyendorff *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seuil, 1959.

Il dit aussi (Traité 9.9, 50) : « (...) *l'âme reçoit alors une autre vie, lorsqu'elle s'approche de lui, qu'elle parvient enfin à lui, qu'elle participe de lui, en sorte que, dans cet état, elle sait qu'est présent celui qui donne la vie véritable et qu'elle n'a plus besoin de rien, (...)* »

Cela explique l'emploi de l'image du miroir. Il n'est pas sans intérêt d'observer ici que Grégoire de Nysse reprendra également cette image, de manière quasiment identique dans ses homélies sur le Cantique des cantiques. Le parallèle est saisissant.

Plotin observe : « *Il semble bien qu'il y aura perception, (...) si l'activité de l'Esprit est en quelque sorte renvoyée en sens inverse, en se réfléchissant sur le centre de l'âme, comme une image se reflète dans un miroir, lorsque sa surface polie et brillante est immobile. (...) Il en est de même pour l'âme (...) Mais si ce miroir intérieur est brisé parce que l'harmonie du corps est troublée, raison et Esprit continuent leur action sans s'y refléter.* »

Grégoire de Nysse, quant à lui, dit ⁸ : « *Car la nature humaine, (...), ressemble vraiment à un miroir. Tournée vers l'or, elle paraît être de l'or (...); ou bien si elle réfléchit quelque objet vil, elle porte, à cause de la ressemblance, l'empreinte de cette laideur, (...) Lorsque donc l'âme, purifiée par le Verbe, a laissé le mal derrière elle, elle reçoit en elle-même le disque du soleil et brille de la lumière que l'on voit en elle.* »

- Parenté – ressemblance

Il est possible d'aller vers l'Un car les hommes ont un lien de *parenté* avec lui. En effet, étant issus de lui, ils ont conservé en eux quelque chose de commun qui est, d'une certaine manière, « activé » lors de la démarche : « *L'Un n'est absent de rien et pourtant il est absent de tout, en sorte que, présent, il n'est pas présent, sinon pour ceux qui peuvent le recevoir et qui s'y sont bien préparés, de façon à ce qu'ils puissent venir coïncider et, en quelque sorte, être en contact avec lui, le toucher, grâce à la ressemblance, c'est-à-dire à la puissance que l'on a en soi et qui est parente avec lui, parce qu'elle vient de lui (...)* » (Traité 9.4, 25).

Cette coïncidence est la *ressemblance*. Celle-ci est non seulement dû à la parenté qu'il faut retrouver par l'éveil mentionné plus haut, mais aussi parce qu'il importe d'être semblable à l'Un pour aller vers lui. En effet, (Traité 9.11, 30) « (...) *c'est par le principe qu'on voit le Principe et (...) c'est au Semblable que*

⁸ 4^e homélie, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Migne, 1992.

s'unit le semblable. » C'est pourquoi l'un des éléments décisifs de ce retour à l'origine est outre l'intériorisation, qui exige un retournement, la diminution, voire la disparition de toute altérité, pour être à l'image de l'Un. C'est la dissemblance qui éloigne de lui, alors que la ressemblance en rapproche (Traité 10) : « *Il est donc nécessaire, pour que nous puissions percevoir ces grandes choses qui sont présentes dans l'âme, que nous tournions notre faculté de perception vers l'intérieur et que nous tournions dans cette direction notre attention. De même qu'un homme, dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre, se détourne des autres sons et rend son oreille attentive au son qu'il préfère à tout autre, (...) il nous faut ici abandonner tous les bruits sensibles, à moins de nécessité, et garder pure la puissance de perception de l'âme, afin qu'elle puisse entendre la voix d'en haut.* »

- Transformation – conscience

Cette démarche amène une *transformation* radicale (Traité 1) : « *Il faut cesser de regarder ; il faut, 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.* »

Un autre aspect important est la *conscience* de la *présence* de l'Un ainsi que de la conversion qui s'opère. Pour Plotin, le fait que nous soyons inconscients de la partie contemplative de notre âme, tournée vers l'Intelligence, entraîne, de fait, une rupture et une non présence de l'Intelligence et à fortiori de l'Un, en nous (Traité 53) : « *Pour que l'activité d'en haut parvienne jusqu'à nous, il faut donc qu'elle parvienne jusqu'à notre centre (...) il faut que nous en ayons conscience. Car nous n'avons pas toujours l'usage de ce que possédons. Mais si nous orientons le centre de notre âme soit vers les choses d'en haut, soit vers les choses d'en bas, ce qui n'était encore que possibilité d'action ou d'aptitude devient activité réelle.* »

L'amour

L'aiguillon de cette transformation est l'amour. Là les explications de Plotin sont proches du récit du Cantique des cantiques. Pour lui, l'âme est féminine et aimante, « *toute âme est Aphrodite* » (Traité 9.9, 30). Elle est la bien-aimée qui (Traité 9.9, 35) « *(...), si elle se purifie des choses de ce monde, se mettant à nouveau en route vers le père, elle est remplie de joie.* »⁹ Le bien-aimé est l'Un. Plotin poursuit en expliquant que (Traité 9.9, 45) : « *(...) c'est là-haut qu'est le véritable bien-aimé, avec qui il est possible de s'unir en participant à lui et en le possédant réellement, non pas seulement en l'entourant de l'extérieur avec*

⁹ Ces considérations sont très proches de la parabole évangélique du fils prodigue.

notre chair. » Cela, dit-il aussi, car (Traité 32) « *Le Bien est plein de douceur, de bienveillance et de délicatesse. Il est toujours à la disposition de qui le désire.* »

Recevoir une autre vie

L'âme est alors transformée dans l'aimé. Cela est possible car (Traité 27) « *Chaque âme est et devient ce qu'elle contemple.* » Un peu plus d'un siècle plus tard, Grégoire de Nysse l'écrit à peine différemment (IVe homélie sur le Cantique des cantiques) : « *La nature humaine est capable d'accepter ce qu'elle veut et elle se modifie en fonction même de l'orientation de son choix.* »

Cette « modification » est radicale. Elle amène une toute autre vie dans l'union à l'Un (Traité 9.9, 50) : « (...) *l'âme reçoit alors une autre vie, lorsqu'elle s'approche de lui, qu'elle parvient enfin à lui, qu'elle participe de lui, (...)* » Elle est alors « *dans le sanctuaire* » (Traité 9.10, 20).

Précisons que pour Plotin, il s'agit d'une autre vie expérimentée et d'une présence, non d'une pensée. C'est pourquoi il précise (Traité 9.4, 1) : « (...) *la saisie de l'Un ne peut se faire ni par la science ni par l'intellection, c'est-à-dire selon la manière dont sont connus les autres objets de pensée, mais par une présence qui est supérieure à la science.* » C'est là une excellente indication de la démarche apophasique.

Ces quelques éléments ont permis de montrer la force de l'enseignement de Plotin qui s'appuie surtout sur une expérience, dont a témoigné son disciple Porphyre, en plus de ce qu'il a reçu de la lecture de Platon et de ses exégètes, ou encore des leçons d'Ammonios Saccas.

Ils ont aussi pu mettre en évidence des convergences très fortes dans le domaine de l'ascétisme¹⁰ avec des passages des écrits de certains Pères de l'Eglise. S'il y avait des divergences fortes, cela ne doit pas effacer les éléments communs qui ont inspiré plusieurs Pères.

Finalement, la vie de Plotin et son enseignement sont résumés dans la dernière phrase connue qu'il a prononcé, peu avant sa mort : « *Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers.* »

CL

¹⁰ Ce que l'on appelle aujourd'hui la théologie ascétique et dont relève, par exemple, la Philocalie.