

Le statut de l'individualité chez Plotin ou le miroir de Dionysos.*

Danièle Letocha

Dans son étude sur l'univers intelligible selon Plotin, A.H. Armstrong remarque avec humour, à propos des diverses interprétations de l'Un, que "In any case, it is pretty certain that Plato was not indulging in any Neo-Platonic speculations about the One."¹ Sans doute. Pourtant, les avatars du platonisme ne sont pas totalement étrangers à Platon: ils désimpliquent nécessairement quelque ligne de force de son discours. Serait-ce, après tout, une idée tellement saugrenue que de reconsidérer le trésor classique à travers l'ultime transformation de sa propre structure? Plotin ramène l'hellénisme menacé à certaines de ses intuitions fondamentales. Il réitère clairement les postulats qui ne peuvent être négociés sans que ne soit compromis un certain regard sur le monde. Il se pose en héritier responsable. En pratiquant l'éclectisme de la décadence, il reste rigoureux: son instinct philosophique est sûr, qui ne conjugue que des compatibles grecs et résiste obstinément devant l'hétérogène barbare.

Il convient d'abord de cesser de lire les *Ennéades* comme du sous-Platon, du para-Philon ou du pré-Augustin. La règle d'intelligibilité immanente suffit.² Dans un premier temps, le dépaysement est assuré. C'est à ce niveau que s'est livrée la querelle fameuse de l'orientalisme de Plotin, laquelle est le type même du faux débat.

Le parti pris de cette étude consiste à montrer comment les *Ennéades* traitent de cette instance révélatrice qu'est l'individualité en accentuant l'"étrangeté" de la doctrine hénologique de manière à écarter radicalement toute tentation d'objectivation des hypostases. Cette démarche déclenche, en un second temps, un mouvement de contagion: la familiarité de Platon lui-même s'en trouve grevée de soupçons intéressants. L'hellénité "s'orientalise" sournoisement et recule à l'horizon. Plotin prend alors sa place

*L'auteur veut signaler que cet exposé se place volontairement dans une perspective étroite, radicale et polémique, pour explorer une hypothèse — celle d'une stricte hénologie — jusque dans ses conséquences systématiques ultimes.

1. A. H. Armstrong, *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, 1940, p. 15.

2. Elle inclut le recours aux méthodes philologiques qui situent le texte dans les formes traditionnelles du commentaire, et dans le maniérisme de la rhétorique mineure de son temps.

légitime: il est grec, si l'on s'entend sur le terme. En aucun cas il ne peut jouer le rôle de charnière plus ou moins syncrétique entre la pensée hellénique et la pensée judéo-chrétienne. En effet, avant que le concept de création contingente ne se dégage explicitement du phylum judéo-chrétien — c'est-à-dire, avant que la théologie des grands conciles trinitaires de Nicée et de Constantinople³ ne permette la substitution de la ψυχή au κόσμος pour penser les rapports entre l'homme et le divin — il n'y a, en Occident, ni individualité stable, ni personnalité, ni subjectivité, ni réflexivité et par suite, il ne saurait y avoir ni volonté, ni liberté, ni éthique, au sens moderne de ces termes. Ainsi le naturalisme impersonnel grec est coextensif de cette noble paganité sans une seule faille, ni socratique, ni stoïcienne, ni alexandrine. D'Héraclite et même d'Hésiode à Proclus, c'est la même extériorité anonyme qui règle l'univers. Le premier sens de κόσμος, c'est le "bon ordre", la seule norme reconnue. La lecture de Plotin appelle une correction des parallaxes: il faut réviser le jugement des Pères sur les platoniciens "animae christianae naturaliter". La ψυχή cosmique grecque n'a jamais été cette *anima* créée, positionnée, voulue, élue et libre.

On s'intéressera exclusivement ici au texte plotinien pour lui rendre, sur la question très limitée de l'individualité la couleur propre d'une pratique grecque mais originale de la rationalité.

Il n'y a pas de contenu à l'instance individuelle dans les *Ennéades*. Pour nous, le changement d'axes dépasse l'absence du concept de personne, construit en dehors de l'hellénisme et contre lui. Plotin dissout, en fait, jusqu'à la consistance spécifique de l'individu comme "possession de soi" de la tradition classique telle qu'on se la représente habituellement (c'est peut-être que cette consistance est moins nette qu'on se le figure); chez Plotin, l'individualité n'est rien du point de vue ontologique: elle manifeste la distance à l'Un, le non-être, l'exil. Cette absence n'est pas exactement un néant. Elle a le statut d'une illusion optique et linguistique. Ce n'est pas l'individualisme qui est illusoire, c'est le fait même de l'individualité qui est récusé: erreur de lecture impliquant condamnation à l'errance pour celui qui cède à la séduction du miroir de Dionysos.

Quels sont les traits particuliers introduits par le fait que Plotin énonce une philosophie de l'Un et non une philosophie de l'Être? Le problème de ses rapports avec le multiple est le thème unique

3. Paul Henry, *Saint Augustine on Personality*, The Saint Augustine lecture 1959, The Macmillan Company, N.Y. 1960, p. 7. Je voudrais remercier le professeur Roland Houde qui m'a fait connaître ce texte.

des *Ennéades*. La perspective hénologique⁴ le résout de manière strictement hiérarchique;⁵ chaque instance étant nécessairement inférieure à celle dont elle procède et supérieure à celle qui en procède sur la trajectoire continue des rayons s'écartant du centre et se séparant, par ce mouvement même, les uns des autres. C'est la continuité qui est significative ici: la circulation se fait sans rupture, en se dégradant vers les confins de la détermination: "jusqu'au dernier des êtres"⁶, c'est l'expression de l'individualité chez Plotin. Que la distance au centre — sommet soit interprétée comme dépossession, appauvrissement et dissémination inscrit Plotin dans la tradition classique. Mais ce qui instaure un régime nettement spécifique, c'est la continuité. Elle n'est pas reconstituée par la lecture du réel: ce n'est pas l'esprit qui trace les traits entre les points discrets de la pyramide. Le flux circule effectivement du haut en bas "Ὡς ζωὴ μία".⁷ Puis, il remonte symétriquement de bas en haut, abolissant toute position relative. Les êtres ne sont pas extérieurs les uns aux autres. Ils changent de nom en passant insensiblement d'une zone à l'autre, dans le déploiement nécessaire où les fragments s'amenuisent et s'affaiblissent progressivement jusqu'à ce que l'inertie les immobilise et que s'amorce leur retour obligé. La perception d'un intervalle, d'un διάστημα entre les êtres est liée à deux facteurs. Le premier est la perspective temporelle sur le tout où se découvre la spontanéité de la conscience, elle-même définie par un écart: l'intervalle entre les êtres est corrélatif de l'intervalle entre les instants de la temporalité illusoire. Le second, ce sont les moyens dont elle dispose pour se donner une première vision: raisonnement et langage sont des instruments à "affichage numérique" pourrait-on dire. Essentiellement inadaptée, cette perspective doit être ultérieurement abandonnée plutôt que dépassée: elle n'a pas valeur propédeutique.⁸ Il importe de saisir combien les mises en garde de Plotin sont claires: ontologiquement, il n'y a pas de multiple. Il n'y

4. Jean Trouillard suggère — au sujet de Proclus, il est vrai, mais jugeant par là de tout le néoplatonisme — de parler d' "hénopathie" plutôt que d' "hénologie" parce que l'un (avec une minuscule impersonnelle) ne saurait être "élémenté". Mais qu'est-ce que le κόσμος sinon la somme des éléments de l'un lui-même? Il n'y a pas l'un et l'univers. Il y a l'un, dans et par cette figure de l'univers, se donnant symboliquement à connaître par la raison. En tant que discours rationnel, les *Ennéades* comme les *Eléments* constituent donc une authentique hénologie. cf. Proclus, *Eléments de théologie*, trad. et int. Jean Trouillard, Aubier-Montaigne, Paris, 1965.

5. D'où l'impossibilité de penser l'égalité des trois personnes en Dieu à l'intérieur de ce système.

6. "... ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ." IV.8.6.

7. C'est la très belle ouverture du VI.5.12.

8. C'est l'expérience esthétique qui joue ce rôle.

a donc pas d'individualité. Il n'y a qu'un détour qu'emprunte l'Un pour demeurer immuable. Cette explosion-implosion éternelle et nécessaire nous abuse. La question des rapports de l'Un et du multiple doit donc s'entendre ici comme celle du circuit fermé de l'individuation et de sa dissolution. L'être est un fluide que la conscience cristallise abusivement en opérant par la διάστασις de l'insuffisance. Les êtres multiples ne sont pas ontologiquement contigus mais bien continus ce qui revient à affirmer qu'il n'y a que l'Un, qu'il n'y a jamais eu que l'Un, donc que cette conscience elle-même ne peut "réussir" qu'en cédant au reflux de la vague pour se nier dans l'illumination de la résorption ultime. Toute objectivation des hypostases est exclue, il n'y a pas d'altérité chez Plotin. Le statut de l'altérité dans le cycle de l'éternelle identité est celui d'une part d'ombre obscurcissant le regard humain infirme et oublieux de son origine. Car cette origine divine est l'essence même de tout être particulier. Ainsi la conscience n'est pas devenue autre ou individuelle; elle s'apparaît erronément comme conscience et, paradoxalement, sa tâche consiste à déceler cette illusion.

Si Plotin ne pose pas le problème de l'individualité mais bien celui, fort différent, de l'individuation et de sa liquidation, c'est qu'il donne à la perception pluralisante un statut semblable à celui de l'hallucination en psycho-pathologie. Sans corrélat objectif, elle est certes aberrante mais néanmoins "réelle" dans le sens restreint où elle constitue une expérience puissante et résistante qui obéit à une logique propre et peut même devenir, à ce titre, un objet de science. Une telle phénoménologie interdit le dépassement vers l'ontologie. Elle ne parlera jamais que de distorsions et de "dysfonctions" qu'il s'agit de guérir. Plotin propose de comprendre cette odyssée de l'Un non comme une pathologie mais comme une version poétique de l'ineffable: la métaphore par excellence dont la beauté est éternellement nécessaire à la perfection du tout. Les grandes hypostases du Νοῦς et de la Ψυχή, la multiplicité progressive qui semble submerger la perception première, c'est l'Un lui-même fragmenté par cette illusion du regard; une fois perçue, cette illusion demeure aussi longtemps que la conscience ne se décentre pas elle-même pour amoindrir la distance, se liquéfier, "fuir là-bas" où elle appartient de droit et de fait. La thèse hénologique comporte donc une originalité: ici, pas de proportionnalité, pas d'analogie, pas de logique discrète, pas d'émanation non plus. On est plus près de Parménide que de Platon. C'est le très beau texte d'About⁹ qui se montre le plus

9. Pierre-José About, *Plotin*, Seghers, Paris, 1973. Et pour cette raison,

sensible à cette étrangeté relative. A la suite de Moreau, il note¹⁰ que l'émanatisme¹¹ est une doctrine historiquement postérieure et surtout, il montre qu'il impliquerait un monde stable, objectivement multiple où les êtres sont séparés et se ressemblent par analogie. Cela n'est pas le cas du monde fragile et fluide que l'on trouve dans les *Ennéades*. (cf. I.1.2.)

La transcendance de l'Un est absolue, non dans le sens d'une rupture mais parce qu'il absorbe éternellement le monde qui procède de lui: il est le seul pôle. Il n'y a pas d'arrière-monde. Il n'y a pas deux mondes. Il n'y a qu'un seul monde: l'Un qui se déploie et se pluralise sous le prisme du regard myope. "Il n'y a pas deux mondes mais un seul car ce monde, ce sont les intelligibles qui le constituent, dans une dispersion de leur absoluité. Ce monde ajoute aux intelligibles une série de riens; ce qui s'ajoute ne vient pas de l'être mais du non-être".¹²

Et, sans objectivation, pas de déterminisme. L'axiome de continuité implique qu'on ne peut isoler un effet de sa cause. La topologie plotinienne se donne donc comme la figure des contraintes du discours philosophique: l'ordre du discours est irrévocablement coupé de celui de l'être. Par la règle de l'identité de l'antécédant, l'inférieur est essentiellement le supérieur affaibli, atténué. Ce milieu de signes appelle la logique de la trace et de l'écho. Il exclut l'altérité de l'effet par rapport à sa cause, condition de son extériorité et de son équivalence phénoménales.

Une fois l'altérité disqualifiée, rien ne peut sauver la discursivité du λογισμός. C'est la παρουσία comme connaissance-présence qui est la norme.¹³ Modèle de l'ipséité, elle est le rapport que l'Un entretient avec lui-même. Ainsi, l'âme individuelle est l'Ame universelle qui est l'Intellect qui est l'Un, lequel est seul, comme son nom l'indique. Le monde est son ombre, moins que son reflet.

Plus net encore est le renversement qu'opère le second caractère de la doctrine hénologique.

"Dans une doctrine de l'Etre, l'inférieur n'est qu'en vertu de l'être du supérieur. Dans une doctrine de l'Un, c'est au contraire un principe général que l'inférieur n'est qu'en vertu de ce que le supérieur n'est pas".¹⁴

c'est celui qui résout le mieux les prétendues contradictions et oscillations de la doctrine plotinienne sans pourtant les noyer dans l'irrationnalisme.

10. About, *op. cit.*, p. 55.

11. Le *Vocabulaire* de Lalande donne Plotin comme exemple de doctrine émanatiste.

12. About, *op. cit.*, p. 44.

13. VI.9.4.

14. Etienne Gilson, *L'Etre et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 42, cité par About, *op. cit.*, p. 55.

Comme l'Un est parfait, le courant qui s'écarte de lui vers la périphérie appauvrit. La *τόλμα*¹⁵ est la méprise par laquelle quelque chose du tout se penche hors de l'Un pour explorer le néant et se constituer "à part" dans une détermination de plus en plus grande. La trouble fascination du non-être alourdit progressivement les entités ainsi individualisées. Les niveaux de procession descendent vers le moins: ce que j'ai comme déterminations, c'est l'exacte mesure dans laquelle je ne suis pas. Par suite, l'*αὐτός* de l'homme véritable ne peut résider que dans le renoncement à la différence suivi d'une assomption vers l'appel impersonnel dont il porte l'écho assourdi: *ἄφελε πάντα* est d'abord un impératif d'intelligibilité. Le couple "indentité individuelle" est un non-sens dans une hypothèse hénologique.

La doctrine de l'âme précise le mode de distribution des intensités ontologiques. Chez Plotin, elle est authentiquement grecque mais elle présente un trait original qui se répercute sur l'ensemble: l'ensomatose ne coupe pas les liens entre l'âme individuelle et l'Âme universelle.

La notion d'individualité dans la tradition classique ne vise pas l'homme en particulier. Il en est de même ici. Le concept d'*ἄτομον* recouvre indifféremment un animal ou un végétal. Ce qui est désigné, c'est moins le contenu que la limite atteinte par la séquence des déterminations. L'individualité n'est pas conçue "ad alium" parce que l'analogie maîtresse qui gouverne le champ de la représentation est de type cosmologique, excluant par définition l'intériorité psychologique. Ce naturalisme de pure extériorité entraîne que les "atomes" ne peuvent entrer en rapport que dans la médiation d'un niveau de généralité où leur identité apparaisse. Il n'y a pas de rapports JE — TU significatifs dans cette tradition: le soi brut est un lieu d'irrationnalité qui génère la violence aveugle. Pour devenir authentiques, ces rapports doivent se subordonner à la régulation impersonnelle de la raison. Anonymat et hétéronomie régissent cette représentation. Le seul esprit profondément marginal à cet égard, est Aristote qui dissocie vérité et réalité en posant le particulier comme seul réel.

Plotin reprend la thèse platonicienne dominante selon laquelle être, unité et vérité sont nécessairement proportionnels. Cet axiome implique deux conséquences corrélatives: la "déréalisation" du point de vue de la conscience spontanée et la décentration du lieu de l'identité, laquelle ne saurait être individuelle.

15. Cette notion fait l'objet du petit ouvrage de Naguib Baladi, *La pensée de Plotin*, P.U.F., Paris, 1970. C'est le paradigme de l'objectivation induite avec toutes les contradictions insolubles qui en résultent.

D'une manière générale, la doctrine plotinienne de la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ accentue le caractère dérivé de l'âme individuelle et modifie son articulation à l'Ame universelle. Il y a un lien d'implication entre le vide de l'âme individuelle et l'affirmation de l'Un comme seule origine fondatrice. C'est le même impératif hénologique qui rééquilibre ce produit constant en alourdissant l'Un de ce qui est nié du moi. L'originalité de Plotin est dans l'extrême dissymétrie de la distribution. Il atteint, sans le franchir toutefois, le seuil où se supprime l'existence, même phénoménale, du multiple puisqu'une fois dépouillés les vêtements superflus dont l'âme s'est accoutrée dans sa descente, ce qui reste est un fragment de l'Un, c'est-à-dire l'identique du pôle opposé. C'est en quoi il n'y a jamais eu que l'Un, tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. Se connaître, pour l'âme, signifie se dissoudre en tant que soi. Le seul mode valide de la perspective individuelle consiste à inaugurer individuellement sa propre négation car le chemin du retour doit partir d'où le soi se découvre. Cela explique que tous les individus n'opèrent pas une conversion simultanée ni parallèle. Cette reconnaissance est la conversion elle-même: se ramener à l'essentiel en se mettant sur la longueur d'onde de la contemplation, voilà l'action authentique: quand voir, c'est faire. Plotin n'en fait pas une décision du soi. Elle n'est pas même "prise de conscience": si l'on entend par conscience la mesure d'un champ clos qui coïncide avec lui-même, il n'y a aucun élément de ce genre chez Plotin. Une psychologie ne pouvait donc s'y donner un objet. Car la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ qu'il s'agit de laisser retourner à la source qui l'attire, sous la loi de nécessité, c'est plus et autre chose que le soi. C'est l'Ame universelle qui me traverse par ce fragment: ce ON, c'est l'être que le JE masque et amoindrit. Par quoi, en effet, les âmes individuelles se distinguent-elles de l'Ame? Strictement par leur fonction: elles s'attachent aux parties tandis que l'Ame s'attache au tout.¹⁶ Cela revient à dire qu'elles ne regardent pas dans la même, la seule bonne direction, tout en étant "consubstantielles" à l'Ame. Le renoncement de la conversion, c'est donc un changement de perspective: supprimer les résistances qui empêchent l'âme de se voir comme Ame, ce qu'elle est — non ce qu'elle devient mais ce qu'elle a toujours été — selon l'ordre ontologique. Cette Ame n'est ni exactement intérieure, ni non plus extérieure au sens où nous situons le champ de conscience d'un sujet. L'extérieur (l'Ame, le $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ vers lequel celle-ci remonte et où elle se fond, enfin, l'Un qui résorbe tout sans vestiges), c'est ici l'intérieur dans l'exacte mesure

16. Armstrong, *op. cit.*, p. 111.

de son être reconnu et achevé.¹⁷ Ce n'est pas une similitude qui fonde cette conversion, c'est une identité comme le veut l'axiome de continuité.

Si l'ensemble des *Ennéades* vise à élucider les rapports entre l'Un et le multiple, il faut replacer la question de l'individuation dans ce contexte. Plotin s'interroge sur la vie interne de l'Un avant le multiple et en dehors de lui. Il partage cette problématique avec la gnose.¹⁸ Comme elle, il pose une chute pré-adamique. L'individuation n'est pas imputable à la matière. Elle n'obéit pas à une volonté exécutant un projet réfléchi car Plotin reste rigoureusement fidèle au seul modèle d'explication rationnelle que l'esprit grec reconnaisse: la nécessité. Pour rendre compte du fait que l'Un ne reste pas seul dans sa perfection, il a recours au principe de la génération par maturation intrinsèque. La métaphore sous-jacente à cette théosophie est d'ordre biologique et s'inscrit dans la logique du naturalisme cosmologique grec. L'Un engendre éternellement par un mouvement irréfléchi, nécessaire, immobile: "Or, dès qu'un être arrive à son point de perfection, nous voyons qu'il engendre." écrit Plotin en V.4.1., reprenant la tradition. Ce flux qui procède de l'Un s'en éloigne et l'abandonne, c'est encore l'Un, sous forme de surcroît. Il se retourne et se contemple à distance, dans l'*ἀπόστασις* — Ce regard le constitue en *Noûs*, lieu des vérités, universelles où le système du savoir se pense dans la synchronie inconsciente comme totalité finie. Il est l'Un qui chemine car le *Noûs* n'est rien ontologiquement. Il ne commence ni ne finit nulle part. Il représente la seconde hypostase, la zone de la plus grande intensité du rayonnement. Le flux le traverse et ralentit son cours. L'Âme qui à son tour, s'est penchée audacieusement en-dehors du *Noûs* tombe dans le temps comme un corps atteignant la limite d'un champ gravitationnel: le temps est un manque, sur le plan ontologique. L'Âme assume les fonctions du démiurge platonicien en suscitant le monde qu'elle administre. Elle aussi s'arrête sur le même axe, se retourne et contemple le *Noûs* dont elle procède, qui est elle-même à un niveau plus concentré. Elle représente la troisième hypostase. Le flux la dissémine et la prolonge dans les âmes individuelles qui ne sont pas des entités séparées. On voit que l'errance-individuation précède l'ensomatose. L'Un s'exile nécessairement en se diffrac-

17. La formule de l' "auto-achèvement" que l'on trouve chez plusieurs commentateurs n'a de sens que si on l'entend au passif: apprendre à laisser être l'être à travers moi.

18. La critique qu'il en fait se ramène à deux points: son imagerie concrète et la place qu'elle fait à la contingence.

tant: le monde est cette diffraction.¹⁹ Aussi faible que soit cette lumière dans l'homme, elle l'atteint: l'âme est fragment, *μερὸς* de Dieu.²⁰ La formulation ontologique serait la suivante: le *Νοῦς* et l'Un ne sont pas autre chose que l'âme — Ame telle qu'elle était à l'origine, avant la séparation. Le langage se heurte à la négation de ses propres déterminations. L'âme — Ame est le verbe du *Νοῦς* comme le *Νοῦς* est le verbe de l'Un. L'âme est donc ce qu'elle était quand elle n'était pas ce qu'elle paraît. Il y a altérité relative sur fond d'identité absolue. C'est pourquoi le mode discursif ne peut avoir de statut propédeutique. Le type de totalisation additive qui le définit n'est pas celui de l'Un fusionné et liquéfié. Ici, la continuité est parfaite. Elle indique le chemin du retour. C'est un véritable fil d'Ariane. Le microcosme doit se dilater, récapituler la genèse du macrocosme à rebours, abolir le temps et s'abîmer dans l'Un auquel il se fond "comme la poupée de sel se dissout dans la mer", en renonçant à toute figure trompeuse et pauvre. Il apparaît que la clef de la vacuité de l'âme individuelle, ouverte, non positionnée, encombrée d'ombres et de passions, c'est la doctrine du *μερὸς*. L'âme individuelle ainsi définie n'est ni origine, ni matériau, ni liberté. Elle est le prolongement égaré de l'Ame — relais du fondement qui l'appelle à sa vraie nature oubliée. Ce n'est pas un processus de réminiscence orthodoxe où l'âme individuelle découvrirait par elle-même ce qu'elle est. Chez Plotin, elle n'est rien d'autre que ce vers quoi elle se tourne: la zone supérieure d'elle-même, avec laquelle elle ne coïncide pas encore. L'essence de l'âme est le désir de l'Ame; L'Ame n'est rien d'autre que le désir de l'Intellect, lui-même désirant l'Un. L'âme trouve son identité en "sortant d'elle-même" ce qui est une façon de parler puisqu'elle n'était pas encore elle-même: le soi singulier et unique, c'est précisément ce dont il faut se dépouiller pour atteindre le soi authentique. Aucune des zones d'être n'est auto-constituante. Toutes sont dérivées et seul l'Un est fondateur. La voie qu'ouvre la conversion est une sorte de régression télescopique, le retour d'Ulysse, la réintégration du sein maternel, car seuls ils constituent par enveloppement. Etre, c'est devenir; devenir, c'est revenir. Le cordon ombilical n'a jamais été coupé. La doctrine du *μερὸς* oblige à suspendre les idées de position, de dynamisme autonome, de faculté (au sens moderne). Dans la pensée plotinienne, le corps est dans l'âme. Cette âme oscille entre, d'une part, la fallacieuse

19. IV.8.4.

20. Plotin partage ce point de vue avec l'orphisme, l'hermétisme et la gnose autant qu'avec la doctrine des Upanishad. cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, pp. 196 sqq.

fascination d'un air raréfié, vers le bas, c'est-à-dire l'immersion dans la contingence, l'action-divertissement, la réification et, d'autre part, la fuite vers le haut qui n'est pas autre chose qu'un glissement sur son propre axe, dans le sens d'une plus grande densité d'être. Mais ce n'est pas pour l'âme devenir autre, c'est commencer, enfin, à être elle-même: cela ne peut se faire qu'en sortant du soi brut puisqu'il est irrémédiablement vide. Tout l'effort plotinien se résume à ceci: nier la séparation, ce qui le range du côté de l'intention mythique fondamentale.²¹ L'âme individuelle est essentiellement plasticité. Elle ne présente aucun principe interne d'identité: elle est creux, pli, nostalgie. Plotin laisse donc la forteresse vide. Il expose l'itinéraire du déploiement de l'Un vers l'individuation pour rendre nécessaire la conversion qui la nie aussitôt dans une totalisation symétrique à la procession. Dans ce système saturé, il faut qu'il ne reste rien que l'Un pur où tout se résorbe y compris le souvenir du monde. C'est pourquoi Plotin postule qu'il y a des idées des êtres particuliers.²² C'est en ce sens qu'il n'y a pas de représentation de l'individualité chez Plotin. S'il y a identité, 1) elle n'est pas individuelle; 2) elle a son fondement dans la reconnaissance de l'ailleurs; 3) elle est provisoire car elle tend à se dissoudre dans la παρουσία. Dans l'âme microcosme, on retrouve la même tripartition pythagoricienne²³ que dans le macrocosme. Des trois niveaux de l'âme, c'est la zone intermédiaire (I.1.11.) qui joue le rôle décisif: c'est elle, en effet, qui déplace le centre de gravité. Ou bien elle s'aveugle dans la pénombre de la distance à l'Un,²⁴ ou bien elle se conserve en se contemplant elle-même commé néant, ou bien elle voit: elle accommode son regard vers le haut et reconnaît dans l'Ame universelle qu'elle chevauche, sa matrice c'est-à-dire son essence. Car la matrice, l'originnaire principal, c'est, dans la structure mythique, la seule fin possible. De l'Un, Plotin dit en V.8.7: "Principe et fin, il est tout à la fois et rien ne lui manque". Selon la logique de la génération, l'âme n'en est pas un effet distinct et séparé, assimilable par participation; elle est l'origine prolongée dans ce surcroît étalé, exilé. Le modèle plotinien, comme celui de Ptolémée, est de type géométrique et non physique. Connaissance et conversion se recouvrent exactement. Il

21. L'hellenité n'est-elle pas la reprise de cette intention avec les moyens du λόγος?

22. cf. V.7.1

23. Sur les partitions diverses et leurs implications épistémologiques, cf. Luc Benoist, *L'ésotérisme*, P.U.F., Q.S.J. 1031, Paris 1965, pp. 11 sqq.

24. L'ἀπόστασις dont l'âme porte le poids n'est pas une faute, c'est une ἀμαρτία au sens classique, c'est-à-dire une erreur de jugement ou de visée.

n'est pas littéralement exact de dire que l'âme individuelle doit s'identifier à l'Âme car étant pure illusion et non-être, elle en est en fait une dérivation qui s'ignore: on ne saurait identifier le rien. C'est dans l'Âme universelle que s'inaugure le principe d'identité, ce qui permet à la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ de s'identifier au $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ intemporel.

On doit donc dire que, dans la doctrine de la génération-fragmentation, la consistance ontologique décroissante et sa reconstitution par englobements successifs ne peuvent se penser que sur la dissolution de l'individualité. Seule l'Âme est paradigmatique²⁵: non située, immuable, elle se tient près de l'intelligible. Or, chez Platon déjà, la connaissance de soi est connaissance de l'originaire, de la pensée, de l'intelligible, et ultimement, de Dieu qui en est la source. On lit dans l'*Alcibiade*, en 132c:

"S.: Sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à quoi se rapporte l'acte de connaître et celui de penser?

A.: Nous n'en sommes pas à même.

S.: C'est donc au Divin que ressemble cette fonction de l'âme et, quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi qu'on pourra le mieux se connaître."²⁶

Ainsi l'impératif socratique (repris par Plotin en VI.9.7,) considéré d'un oeil néo-platonicien, ne commande nullement l'attitude réflexive au sens inauguré par la subjectivité chrétienne, encore moins l'examen de son "coeur" au sens biblique (ce qui a été la première forme de l'individualité reconnue, aux sources de l'Occident). L'histoire de la philosophie a souvent christianisé et même judaïsé Socrate. Il faut, par suite, être en désaccord avec Robin lorsqu'il écrit, pour introduire à la prétendue intériorité mystique plotinienne que "la méthode réflexive socratique humanise l'ancien naturalisme."²⁷

Ici encore, la structure hellénique est nette: d'Héraclite à Proclus,²⁸ la sagesse consiste à faire coïncider son propre centre avec le centre universel, c'est-à-dire à s'ancrer solidement dans le $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ pour déjouer les sirènes de l'individualité. Socrate devant ses juges ne témoigne pas du socratisme: il rappelle à l'ordre au nom de la vérité universelle qui le garantit.

25. About, *op. cit.*, p. 89. C'est lui qui attire l'attention sur l'*Alcibiade* 132c.

26. Trad. Robin, éd. La Pléiade, t.I, p. 246-247.

27. Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, Paris 1963, p. 442.

28. Cf. *El. théol.*, 31. qui reprend *Enn.* VI.9.8.

Si Plotin ne fait pas des âmes individuelles une hypostase, c'est d'abord parce que seuls le Νοῦς et la Ψυχή comportent la densité ontologique suffisante; c'est ensuite parce que les âmes individuelles ne sont, sans le savoir, rien d'autre que l'Âme universelle dispersée. C'est donc dans le concept d' ὑπόστασις²⁹ qu'il faut localiser l'individualité résistante, minimale, l'écart significatif mais cependant impersonnel.

C'est pourquoi le retour à l'Un dans la plénitude est corrélatif de la liquidation du soi défini par sa vacuité. Le point de vue de l'individualité, c'est celui des tentacules d'une même pieuvre se prenant abusivement chacun pour la tête. Plotin ne propose pas à l'homme un choix noético-éthique entre l'apparence et la réalité; seul le point de vue totalisant est le lieu d'un choix au sens grec: la reconnaissance de la nécessité et de l'évidence. L'individualité du soi est si falote qu'elle est pré-éthique. Dans la conversion, "vous ne dites plus de vous-mêmes: voilà quel je suis; vous laissez toute limite pour devenir universels."³⁰

La doctrine plotinienne de la Ψυχή est remarquablement cohérente. Les énoncés majeurs de cette "psychologie" (dans l'acception étymologique) visent à refouler le pôle subjectif du côté du non-être. Seul le Νοῦς est sujet mais sa coïncidence avec lui-même dans l'identité du connaissant et du connu s'obtient par un cogito inconscient. Le géométrisme, ennemi de toute contingence, exclut le constructivisme. Je n'ai rien à constituer: la pensée est déjà là dans sa totalité saturée. Ma tâche consiste à déconstruire les cloisons qui l'empêchent de me pénétrer. Le réel a déjà achevé et épuisé tous les possibles. Plotin, comme tous les esprits grecs, ne se comprend que si l'on suppose avec Lucrèce que "Eadem omnia semper nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante".³¹ Connaître signifie toujours reconnaître. La conception antique de la vérité n'est pas celle d'un énoncé référant à un sujet; c'est celle de la lecture de la vie divine elle-même sur laquelle la pensée se règle anonymement. On a souvent remarqué que dans les *Ennéades*, il n'y a qu'un seul passage autobiographique: en IV.8.1., Plotin raconte une expérience d'ensomatose.³² Sur le plan formel, la rupture entre les *Ennéades* et les *Confessions* manifeste une mutation de la problématique. En inventant le genre littéraire

29. C'est d'ailleurs avec "πρόσωπον", le terme que les chrétiens d'expression grecque choisissent pour exprimer la notion de personne (dans le cas des trois personnes en Dieu). Le contresens n'est que partiel. Cf. Henry, *op. cit.*, p. 7.

30. VI.5.12. (trad. Bréhier).

31. *De Rer. Nat.*, III, 945.

32. Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, Paris 1963, p. 14.

de l'autobiographie, Augustin, signifie la définition d'un nouvel espace intérieur, objet de notre psychologie, et inaugure un discours neuf: celui de l'anthropologie. Qu'est-ce que l'homme chez Plotin, au contraire, sinon un accident quelconque et rémédiable? L'Âme le traverse et se rend sans rupture jusqu'au règne végétal.³³ La zone humaine ne présente pas de caractère privilégié, pas d'arête vive, pas de prise solide. C'est un "créneau écologique" banal. Ici, la pensée discursive appliquée à soi ne donne pas l'homme, encore moins le sujet, mais une pure pensée retournée au sein du *Noûs* impersonnel et intemporel, comme Plotin l'indique en V.3.16.³⁴ Retourner au sein du *Noûs*, puis de l'Un, c'est pour l'homme rentrer non en soi mais chez soi. Le discours des *Ennéades* a, de part en part, un statut théologique. La centration hénologique s'y fait totalitaire; c'est trop peu dire que de constater qu'elle exclut tout constructivisme épistémologique: elle est abolitionniste.

"Abolir le multiple, abolir l'individuation et l'existence personnelle, abolir le temps, abolir la corporalité et la matérialité, c'est le même mouvement et la même aspiration mystiques".³⁵

Plotin ne s'en trouve pas orientalisé pour autant.

Une brève remarque s'impose ici: elle est commandée par le parti pris global énoncé en introduction, lequel est peut-être maintenant plus perceptible sinon plus convaincant. Pour les fins qui nous intéressent, on peut ramener presque tous les travaux portant sur Plotin à deux catégories. Il y a ceux qui s'attachent à l'ensemble de la doctrine: à des degrés divers, ils sont conduits à se confronter à la nécessité de réviser la topologie familière du sens. D'où l'appel à l'orientalisme ce qui signifie souvent, pour un humaniste européen, quelque mystérieuse créolisation. Dans l'autre catégorie, se rangent ceux qui prennent pour objet une dimension étroite. D'une manière générale, ils étudient les articulations entre éléments discrets qu'ils mettent en correspondance terme à terme avec leurs antécédents ou/et leurs conséquents historiques respectifs. La méthode est certes légitime à priori. Le plus souvent, cependant, ces travaux n'opèrent pas le nécessaire retour aux lignes fondamentales de la distribution des concepts dans une totalité théorique donnée. Par un jeu de superpositions morphologiques, ils oblitèrent la non-coïncidence des aires sémantiques. On pourrait illustrer ce problème par l'ouvrage de A. H. Armstrong déjà cité et dont il faut signaler les grandes qualités

33. V.2.1.

34. Cf. About, *op. cit.*, p 28. (cp.I.1.10.)

35. Tresmontant, *op. cit.*, p. 218.

de clarté et d'érudition.³⁶ Comme son titre l'indique, il analyse la structure des intelligibles chez Plotin et ce sont sans doute les limites de cet objet qui entraînent une objectivation abusive des hypostases. Armstrong va jusqu'à affirmer — et en termes émanatistes — que le monde matériel constitue une hypostase supplémentaire.³⁷ Sur la doctrine de la *Ψυχή* qui nous préoccupe ici, il estime que Plotin opère, en regard de la tradition classique, une anthropomorphisation du *κόσμος*.³⁸ Plotin aurait donc intériorisé et "psychologisé" (au sens moderne) le modèle cosmologique. Quelques lignes plus loin, Armstrong reproche à Plotin une élaboration trop complexe de l'étagement du même *κόσμος*.³⁹

L'hypothèse que nous faisons ici consiste à récuser une telle assimilation de la pensée plotinienne à notre taxonomie conceptuelle car elle pêche évidemment par projection culturelle. Ce n'est pas à ce niveau que se composent les termes du problème plotinien. Plus radicalement, il faut d'abord considérer qu'en-deçà de toute intuition du champ anthropologique, le dedans et le dehors ne peuvent être conçus dans la distinction/opposition qui les définit à nos yeux. Plotin, comme toute la problématique hellénique, parle sur fond de l'absence impensée du sujet. Les registres subjectif et objectif ne sont pas en rupture: rien n'est plus étranger à un grec que l'idée de choisir, de réduire l'un des deux à l'autre. Par suite, dire que Plotin intériorise la cosmologie n'a pas de sens car l'intérieur, c'est l'extérieur et réciproquement, une fois reconnues les conditions d'impossibilité à priori de toute intériorité psychologique.

En nos termes modernes, ce qu'on peut affirmer de moins anachronique, c'est qu'on a affaire à une système de double extériorité: celle du sensible, vers le bas, qu'il faut vaincre pour fuir là-bas, dans le hors-de-soi vers le haut, *ἔκ-στασις*⁴⁰ où se définit *ἑαυτός*. Le registre de l'Âme cosmique chevauche le champ épistémique de cette impossible et barbare psychologie que nous pratiquons spontanément.

"Par un contraste singulier, la vie intérieure consiste surtout à sortir de soi, l'âme en est le moyen parce qu'elle peut se dilater jusqu'aux derniers confins de la réalité".⁴¹

36. Cela est particulièrement frappant si on se rappelle qu'il a paru en 40.

37. *Op. cit.*, p. 86.

38. *Ibidem*, p. 113.

39. *Ibidem*, p. 114.

40. Dont le premier sens est déplacement.

41. Bréhier, cité par Hadot, *op. cit.*, p. 174.

La présente étude veut montrer que ce contraste n'a rien de singulier. L'examen du statut de l'individualité a conduit, comme on vient de le voir, à "lever" une axiomatique structurale nette et rigide laquelle interroge, par ricochet, l'impensé de l'ensemble de la tradition classique (sans qu'on s'intéresse, ici, à traiter cet effet pour lui-même). Cette structure régit, à partir de la doctrine de la $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, les définitions corrélatives de l'homme, de la conscience, de la connaissance et par le fait même, organise le champ de l'éthique dans son articulation particulière, à peine perceptible, à l'onto-noétique. Il importe de se rappeler que l'axiome hénologique suspend non seulement les oppositions familières identité/altérité, apparence/réalité, intériorité/extériorité, mais encore qu'elle renverse le rapport transcendance/immanence. La transcendance absolue de l'Un est le leit-motiv des *Ennéades*: par son infinité, il échappe au langage. Et c'est en général la première impression que produit le néo-platonisme: le recul de l'Un vers l'horizon inaccessible de l'ineffable. Mais en même temps, l'Un est immanent à l'âme, comme à tous les étants. La continuité, on l'a vu, pense par dérivations successives. Aussi lointain que soit l'Un, donc, il m'est présent a) ontologiquement car il est omniprésent par son infinité, b) phénoménalement, par ce fragment de lui-même qui est mon être inaperçu. Ce type de rapport transcendance/immanence n'introduit pas de séparation.

"Nor does Plotinus fall into the error of supposing that transcendence means separation. The One and $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ are most intimately omnipresent to all the lower levels of being just because they transcend them so utterly."⁴²

Le principe de génération implique qu'à tous les niveaux de cette cascade, chaque élément du multiple soit, par rapport à l'Un, $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ ⁴³ c'est-à-dire de même origine, parent, "congénère", plutôt que formellement $\delta\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ Chez Platon,⁴⁴ $\text{I}'\delta\mu\omicron\iota\omicron\omega\varsigma\iota\varsigma$ est conçue sur fond d'altérité: transformation d'un terme (l'âme) de manière à la rendre semblable à l'autre terme (le divin). Selon Plotin, il faut remonter le fil d'Ariane pour se retrouver au point de départ qu'on n'a jamais quitté autrement qu'en un songe mensonger.⁴⁵ Cette conception de l'immanence énonce la loi d'une hétéronomie radicale des étants selon laquelle $\text{I}'\epsilon\tau\epsilon\rho\nu$, par une

42. Armstrong, *op. cit.*, p. 117.

43. Cf. V.1.

44. Par exemple, *Théatète*, 176 ab. (cf. I.2.2.)

45. Il serait intéressant d'approfondir la différence épistémologique entre ces deux conceptions car elle semble receler une des clefs essentielles de la spécificité plotinienne.

paradoxe subversion, n'est pas ontologiquement autre.⁴⁶ Il faut donc comprendre l'omniprésence de l'Un par connaturalité plutôt que comme "présence à . . ." ⁴⁷) Dans cette voie, on est une fois de plus ramené à constater que, chez Plotin, l'homme c'est un autre nom de l'Âme égarée. "Il y a un statut d'achèvement par le Νοῦς où l'homme est conçu comme un moins."⁴⁸ Ce moins qualitatif est exactement proportionnel au plus quantitatif que la chute ajoute à l'unité originaire dans la multiplexion croissante de l'individuation. Et c'est ce plus qui représente l'illusion immédiate appelant vers l'inauthentique dispersion dans la πρᾶξις. En VI.5.12., on lit:

"Et pourtant vous l'étiez (universel) dès l'abord; mais comme vous étiez quelque chose en outre, ce surplus vous amoindris-sait; car ce surplus ne venait pas de l'être, puisque l'on n'ajoute rien à l'être, mais du non-être. Par ce non-être vous êtes devenu quelqu'un et vous n'êtes l'être universel que si vous abandonnez ce non-être. Vous vous agrandissez donc vous-même en abandonnant le reste, et, grâce à cet abandon, l'être universel est présent."⁴⁹

La θεωρία est d'abord visée de totalisation des divers registres théorétiques pour atteindre la qualité du regard qui les superpose parfaitement. Cette coïncidence n'est pas une intégration logique; elle est une fusion dans l'unité absolue: c'est l'Un lui-même qui se donne dans l'expérience d'ἔκστασις. Mais il est clair que ce n'est pas "à moi" qu'il se donne: la condition de cette expérience est le renoncement préalable à l'individualité. Contempler l'Un, c'est faire un avec lui, en lui. C'est être lui.

"Contempler, c'est oublier que l'on est soi. Socrate qui contemple. La contemplation intelligible est une annulation du moi, si elle exige toutefois un "ego" de type transcendantal, une conscience purement intellectuelle de soi (Cf. IV.4.2.). En

46. Curieusement, Jean Trouillard reconnaît les implications logiques de cette loi de continuité chez Proclus plus nettement que chez Plotin. Cela est pourtant contradictoire avec leur mode respectif de dérivation de l'âme individuelle. Car Proclus (à la différence de Damascius) conteste, en platonicien orthodoxe, la thèse plotinienne qui maintient l'âme individuelle partiellement attachée à l'Âme universelle pendant son voyage ici-bas. Cf. *El. Théol.* 211: "Toute âme particulière qui descend dans la génération y descend tout entière et il n'est aucune partie d'elle-même qui demeure en haut lorsqu'une autre descend." trad. Trouillard, *op. cit.*, p. 188. (Pour la discussion de l'opposition Plotin — Proclus, cf. p. 24.)

47. VI.5.4.

48. About, *op. cit.*, p. 38.

49. Trad. Bréhier.

somme, la connaissance de soi n'est pas une connaissance psychologique; c'est dans l'Intellect que l'on se connaît soi-même en pensant toute chose: l'être exclut la mémoire."⁵⁰

Dès le premier niveau de la contemplation, donc, le mouvement immobile de l'ἐπιστροφή consiste à renier la singularité: la figure de Narcisse buvant son reflet illustre la τόλμα téméraire qui enfreint cette loi naturelle. Il n'y a pas chez Plotin de distinction essentielle entre loi de la nature et loi morale: la seule "éthique" ici, c'est la connaissance des forces centrifuges auxquelles il faut savoir s'abandonner φύσεως ἀνάγκη.⁵¹ Parce qu'en vérité il n'y a qu'un seul monde, il ne peut y avoir qu'une seule loi, naturelle, morale et divine à la fois.

Il n'est pas exact de prétendre que, de Platon à Plotin, le problème du savoir a cédé la place centrale à celui du salut. Tout au contraire, les quelques analyses qu'on vient de faire convergent sur les conclusions suivantes:

- Savoir et salut ne constituent pas, chez Plotin, deux problématiques distinctes.⁵² C'est le savoir-sagesse qui occupe toute la place. La notion postérieure de salut "à décider" n'a pas de sens dans la géométrie de la nécessité plotinienne. "Notre salut n'est pas à faire: il est éternellement fait parce qu'il fait partie de l'ordre des choses."⁵³
- C'est la recherche du registre unifiant, du ton, de l'intentionnalité adéquate qui domine.
- Le modèle ultime de cette visée juste est l'attitude esthétique totalisante qui comporte sa propre rétribution de manière immanente et non différée.

L'extase est la réussite de la fusion des plans onto-néotiques, éthique et esthétique qui n'apparaissent distincts qu'à l'amorce de la conversion. Il ne reste de l'instance individuelle qu'une écorce vide qu'il a fallu faire éclater. L'esprit grec n'a jamais pensé autrement.

Collège de Rosemont
Montréal, P.Q.

50. About, *op. cit.*, p. 103.

51. Cf. V.5.12.

52. Pas plus que dans l'hellénisme classique.

53. Emile Bréhier, *Int. au traité IV.8.*, t.IV, p.215.