

LA CONDITION HUMAINE
DANS
LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN

Thèse présentée à la
Faculté de Philosophie de
l'Université d'Ottawa

par

GASTON CARRIERE, O.M.I.,

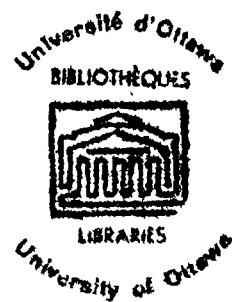
en vue de l'obtention
du Doctorat en Philosophie.



OTTAWA

Scolasticat Saint Joseph

1944.



UMI Number: DC53547

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC53547
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

I N T R O D U C T I O N

Διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω¹

Un travail sur Plotin! Et pourquoi pas? N'est-il pas, des philosophes anciens, l'un des plus sympathiques². Vocation tardive, il commence l'étude de la philosophie à l'âge de vingt-huit ans³, avec un enthousiasme de jeune qui le conduira d'Alexandrie en Mésopotamie dans l'espoir avoué de connaître la philosophie de la Perse et des Indes. Réfugié à Antioche par suite du désastre militaire de Gordien, il se fixe définitivement à Rome. C'est là qu'il donne son enseignement.

"Esprit vigoureux dont la pensée audacieuse et confiante ne craint pas de s'imposer avec cette sérénité que donne la foi en la vérité possédée, un esprit de tradition plato-

1) 3,4,2. Nous citons toujours d'après l'édition préparée par M. Émile Bréhier et publiée par la Société d'Édition "Les Belles Lettres".

2) Plotin est né à Lycopolis en Egypte en 203 (Vie par PORPHYRE, 2, 30, éd. BREHIER dans l'édition des Ennéades, vol. 1.) Plotin est mort en Campanie en 269.

3) PORPHYRE, Vie de Plotin, 3,6.

nicienne pour qui les réalités véritables sont celles qui ne se voient pas, un esprit qui confesse pourtant les limites de l'esprit, son impuissance à satisfaire tous les besoins du coeur comme à dire le dernier mot des choses, une âme éprise du plus grand idéal, qui ne borne ses ambitions qu'à la possession de Dieu et qui tend tous ses efforts avec courage et persévérance vers ce terme béatifiant¹", voilà comment nous apparaît Plotin de Lycopolis.

La seule personnalité du philosophe justifierait donc un travail particulier sur sa philosophie. Il y a cependant une raison plus profonde qui nous a poussé à étudier ce néoplatonicien.

Il nous a semblé que de nos jours Plotin pourrait exercer un apostolat intellectuel. Il nous a semblé qu'il pourrait mettre un peu d'idéal dans notre matérialisme. D'ailleurs, les états de service de Plotin nous confirment dans cette conviction. N'est-il pas celui des "Platonici" qui a le plus grandement aidé saint Augustin dans sa conversion à la philosophie? N'est-ce pas en donnant son adhésion à la pensée néoplatonicienne et en l'approfondissant en lui que saint Augustin achève de se dégager du scepticisme académique²?

1) René ARNOU, S.J., Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris, Alcan, [1921], p. 15, passim.

2) Henri MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, E. de Boccard, 1928, p. 165.

Est-ce que ce ne sont pas les théories plotiniennes qui resteront "l'un des pivots de sa propre doctrine¹", qui lui fourniront des explications en harmonie avec sa foi²? Oui, c'est Plotin qui aura l'immense avantage de le mettre sur la voie des solutions qu'il cherchait obscurément, et saint Augustin s'en servira comme d'un tremplin pour s'élancer plus loin et plus haut³.

Il pensait que ce que les "platonici" (ou Plotin) avaient été pour lui, ils pourraient l'être pour d'autres⁴. En cela, il ne s'est pas trompé. Il suffit de songer à l'influence

1) Régis JOLIVET, Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien, Paris, Denoël et Steele, [c1932], p. 105.

2) "Apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet". Contra Acad., III, c. xx, n, 53, PL 32,657. Voir PORTALIE, "Augustin", dans D.T.C., I, 2273. Voir en particulier le Prologue du IV^e Evangile qu'il retrouve chez Plotin "non en propres termes, il est vrai, mais dans un sens tout semblable..." Confessions, VII, ix, 13, éd. Pierre de LABRIOLLE. Sur cette influence on consultera aussi avec avantage COMBES, Saint Augustin et la culture classique, Paris, Plon, 1927, p. 27.

3) Régis JOLIVET, Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien, p. 125.

4) Ibid., p. 127. Quant à savoir si S. Augustin se convertit au néoplatonisme ou si ce n'est pas plutôt lui qui "inconsciemment d'abord, consciemment ensuite, va convertir Plotin au christianisme", voir Régis JOLIVET, op. cit., p. 124, 126, 127. Plotin éclairera quelques difficultés métaphysiques qui subsistent encore. Voir Charles BOYER, S.J., Essai sur la doctrine de Saint Augustin, Paris, Gabriel Beauchesne, 1932, p. 41; Régis JOLIVET, op. cit., p. 126 "Plotin l'aide à définir ses propres tendances et à exprimer ses propres besoins". Augustin lisait Plotin dans une traduction latine de Marius Victorin qui avait déjà baptisé Plotin, Ibid., p. 124. C'est donc tout l'opposé de la thèse de William Ralph INGE, The Philosophy of Plotinus, London, Longmans, Green and Co., 1918, vol. 2, p. 206 qui affirme "We have to remember

exercée par Plotin et les platoniciens sur la pensée des Pères de l'Eglise¹ et en particulier à celle exercée par s. Augustin sur tout le moyen-âge chrétien pour comprendre que la philosophie de Plotin est latente dans beaucoup de nos doctrines philosophiques ou théologiques.

Que Plotin puisse, encore aujourd'hui, servir à élever les esprits et les âmes, nous en avons l'assurance dans ce passage des Grandes Amitiés de Raïssa Maritain². Parlant des cours sur Plotin professés au Collège de France par M. Henri Bergson, Madame Maritain explique ce que Plotin fut dans sa propre vie.

"...Ces cours... introduisaient dans ces régions où il semble que nous aspirions naturellement, où nous respirons librement, où notre coeur brûle au dedans de nous, et où nous commençons à pressentir qu'il existe un lieu spirituel 'd'où descendent les dons parfaits'.

Je me mis à lire Plotin en dehors du cours, avec beaucoup de joie. Mais un seul souvenir, éblouissant, se détache pour moi de cette lecture. Un jour d'été, à la campagne, je lisais donc les Ennéades. J'étais assise sur mon lit, et le livre était posé sur mes genoux; arrivée à un de ces nombreux passages où Plotin parle de l'âme et de Dieu en mystique autant qu'en métaphysicien, -- passage que je n'ai même pas songé alors à marquer, et que je n'ai pas recherché depuis, -- un trait d'enthousiasme me traversa le coeur; en un instant

that Augustine was converted to Platonism before he was converted to Christianity... and that he became a Christian because he found something in Christianity which he did not find in Plotinus." C'est là une des nombreuses affirmations tendancieuses du vénérable Dean.

1) René ARNOU, "Le Platonisme des Pères", dans D.T.C., 12, 2258-2392.

2) New York, Editions de la Maison Française, [c1942], p. 139-140.

je me trouvais à terre agenouillé devant le livre, et couvrant de baisers passionnés la page que je venais de lire, le coeur brûlant d'amour."

Ne serait-ce pas un grand bienfait que Plotin puisse encore préparer à la Vérité des âmes qu'un commerce trop direct avec le soleil effraie?, lui, l'"ancêtre des philosophes intuitifs de tous les temps, [qui] se répète et se renouvelle en chacun d'eux¹". De là l'actualité, la pérennité et l'on pourrait même dire l'éternité de son témoignage. C'est comme l'individu qui change avec le temps et cependant reste lui-même.

Si on doutait encore de l'opportunité de l'étude de Plotin comme levier vers les choses supérieures, on lirait avantageusement, entre plusieurs passages, ce que notre philosophe dit dans les septième et huitième traités du sixième chapitre de la première Ennéade et on verrait bien que Plotin, malheureux esclave sorti de la caverne², les yeux tout remplis de lumière "est une âme détachée de ce monde qui passe, éprise d'un idéal de pureté, de vie intérieure, de simplification, soulevée d'ambitieux désirs et par un instinct divinateur qui le pousse vers Dieu comme au principe de son

1) Edouard KRAKOWSKI, L'intuition antique et son destin moderne. Platon, Plotin et les Contemporains, dans Mercur de France, (série moderne), 221, 1930, 15 juillet, p. 318.

2) PLATON, République, VII, 518 b. Nous citerons toujours Platon d'après la traduction française et le texte grec établis par la Société d'Édition "Les Belles Lettres".

être et à la source du bonheur¹."

Enfin, Plotin est un prédicateur d'optimisme. Avec lui, "l'homme peut s'avancer vers l'avenir dans un optimisme confiant, par un chemin illuminé de certitude et d'espérance, car il aboutit à l'Être²", au Bonheur et au Bien. Voilà, je crois, de quoi justifier suffisamment le choix de l'auteur³.

Le sujet: sens et opportunité.

Le sujet présenté ici, "la condition humaine", est un problème dont l'actualité ne décroît jamais⁴. Le γῶσι σεαυτόν principe de la philosophie des anciens⁵, occupe une position centrale dans le système de Plotin. "Il comprend à merveille que nous sommes nous-mêmes l'objet le plus accessible à nos propres méditations, et que la connaissance de notre nature peut nous éclairer à la fois et sur le principe de notre être et sur les êtres dont nous sommes le principe⁶." Dieu et l'homme, voilà en résumé les deux pôles de la philosophie de Plotin.

1) René ARNOU, Le désir de Dieu..., p. 13. Voir aussi Jules SIMON, Histoire de l'École d'Alexandrie, Paris, Joubert, 1845, vol. 1, p. 116.

2) René ARNOU, Le désir de Dieu..., p. 79.

3) Sur l'influence de Plotin à travers les âges voir Grace TURNBULL, The Essence of Plotinus, New York, Oxford University Press, 1934, p. 249-271.

4) Selon ARISTOTE, De Anima, I, 1, 402 a 1-5, "il est raisonnable de placer l'étude de l'âme au premier rang" soit en raison de son exactitude, soit parce qu'elle traite d'objets d'une valeur supérieure.

5) Emile BREHIER, Notice à 5,3, p. 38.

6) Jules SIMON, op. cit., vol. 1, 498.

Ce précepte

"Connais-toi toi-même, [nous dit-il] ne s'adresse qu'aux êtres qui sont multiples, et, à cause de cette multiplicité, ont la tâche de dénombrer leurs parties et d'apprendre à connaître combien il y en a et ce qu'elles sont; c'est qu'ils ne savent pas tout ou même ne savent rien d'eux; ils ignorent quelle est la partie dominante en eux, et ce qui fait qu'ils sont eux-mêmes¹."

Socrate nous avait déjà affirmé qu'il est tout à fait important qu'au sujet de la nature de l'âme, "on se fasse des idées vraies en observant ses états et ses actes²", et il insistait auprès de Thrasymaque³ pour que ce dernier n'arrêtât pas la discussion avant de savoir s'il avait la vérité.

Or, pour Plotin, c'est précisément ce manque de connaissance de soi qui est à la racine de tous nos maux. Si nous nous amusons à perdre notre temps à vivre une vie qui n'en est pas une, parce qu'elle est indigne de nous, si nous nous attachons à la bagatelle d'ici-bas, c'est à l'oubli de nos origines qu'il faut attribuer cette anomalie.

Non seulement la connaissance de soi est la plus belle forme de la connaissance, puisque c'est penser "au sens fort", au "sens primitif du terme⁴", non seulement c'est obéir au dieu qui nous ordonne de nous connaître, mais ce devrait être

1) 6,7,41.

2) Phèdre, 245 c.

3) République, I, 344 d-e.

4) 6,6,1.

un désir tout naturel.

"Enfin, si nous voulons chercher et trouver tout le reste, si nous désirons atteindre cette contemplation qui est l'objet de notre amour, il est naturel de chercher ce qu'est l'être qui fait cette recherche¹."

Si la connaissance de soi revêt une telle importance aux yeux de Plotin, il ne sera pas inutile de nous y attarder quelque peu. Nous nous demanderons -- et c'est l'objet précis de ce travail -- s'il n'y aurait pas moyen de concilier les affirmations qui peuvent paraître contradictoires lorsque Plotin parle de notre état présent. Il le décrit très souvent comme un état de déchéance, de misère, et les passages sont nombreux aussi où il insiste sur la beauté de notre nature. Nous nous demanderons s'il n'y aurait pas lieu de distinguer la question de droit et la question de fait.

La marche du travail.

La première partie du présent travail étudiera le problème lui-même, à savoir si nous sommes, oui ou non, dans un état misérable, puis, une seconde partie insistera sur l'urgence de notre perfectionnement et sur les moyens dont nous disposons pour accomplir la κάθαρσις ou la purification. Nous terminerons notre étude en montrant les fruits de cette amélioration: le bonheur parfait où nous serons seuls avec

1) 5,1,3; "enfin, il faut voir ce qu'est cette partie de nous-mêmes qui fait cet examen, pose toutes ces questions [au sujet de l'âme] et les résout". (1,1,1.)

Dieu, seuls avec Lui seul¹.

La méthode d'exposition.

Dans l'exposition de la doctrine, nous essaierons de nous en tenir exclusivement au texte de Plotin lui laissant le soin de s'expliquer lui-même. Seul, par conséquent, un cas de nécessité pourra nous décider à risquer une conjecture et encore aurons-nous toujours soin d'en avertir le lecteur. De plus nous étudierons Plotin en lui-même et notre intention n'est nullement de faire une étude de philosophie comparée. Nous éviterons donc les relations avec les philosophes contemporains ou les successeurs à moins que l'intelligence de la pensée de Plotin ne le demande explicitement.

La méthode de Plotin.

Il ne faudrait pas non plus oublier que la démonstration de Plotin se réduit souvent à une intégration, à la mise à sa place dans la hiérarchie universelle, des êtres coordonnés ou subordonnés les uns aux autres. Le paragraphe premier du premier chapitre sera, à cet effet, tout particulièrement important². Sachant que les cours de Plotin "ressemblaient à des causeries" et qu'il ne se "hâtait pas de vous faire voir l'enchaînement nécessaire de syllogismes qu'il prenait

1) 6,9,11; 6,7,34.

2) Voir la note 2 à la page 2.

comme point de départ dans son développement¹", sachant aussi que Plotin qui "n'a jamais aspiré à la précision en rien, a surtout négligé de la rechercher dans son langage²", nous n'aurons pas le droit d'exiger de "cet intuitif toutes les analyses du procédé discursif tel que le définit Aristote³".

Remerciements.

En terminant cette introduction, ce nous est un devoir de remercier tous ceux qui nous ont encouragé ou aidé à parachever ce travail.

Notre reconnaissance va naturellement au R.P. Léo Deschâtelets, notre supérieur, qui n'a rien négligé pour nous stimuler dans l'accomplissement de cette tâche et pour nous en faciliter la réalisation.

Nous tenons aussi à remercier tout particulièrement le R.P. Roméo Trudel, doyen de la Faculté de Philosophie, qui a bien voulu restreindre au minimum le nombre de nos classes à la Faculté et ainsi nous fournir les possibilités de travail requises.

Enfin au R.P. Sylvio Ducharme, vice-doyen, notre très profonde gratitude pour ses encouragements et surtout pour avoir bien voulu, malgré de pressants travaux, lire notre manuscrit dans son état embryonnaire et nous pousser à continuer le travail commencé.

1) PORPHYRE, Vie de Plotin, 18.

2) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol.1, p.526.

3) René ARNOU, Le désir de Dieu... p. 28.

LISTE DES OUVRAGES CITES¹

- ARNOU, René, S.J. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, Alcan, [1921]. xix-323 p.
- AUGUSTIN, S. Confessions. Edition de Pierre de LABRIOLLE. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1926. 2 vol.
- BIDEZ, J. Vie de Porphyre. ... Gand, E. Van Goethem; Leipzig, B.G. Teubner, 1913. vii-166, 73 p.
- BOYER, Charles, S.J. Essai sur la doctrine de Saint Augustin. Paris, Gabriel Beauchesne, 1932. vii-301 p.
- BREHIER, Emile. La philosophie de Plotin. Paris, Boivin & Cie, [c1928]. xix-188 p.
- BURQUE, Maurice, S.M.M. "Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation" dans Revue de l'Université d'Ottawa, 1940, p. [141^f]-176^f
- CAIRD, Edward. The Evolution of Theology in the Greek Philosophers. Glasgow, James MacLehose and Sons, 1904. 2 vol.
- CORTE, Marcel de. "L'expérience mystique chez Plotin et chez S. Jean de la Croix" dans Etudes Carmélitaines, octobre 1935, p. 164-215.
- FESTUGIERE, J., O.P. Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936. 493 p., 1 f.
- HENRY, Paul, S.J. Le problème de la liberté chez Plotin dans "Revue néoscholastique de philosophie," 1931, p. [50]-79; [180]-215; [318]-339.
- INGE, William Ralph. The Philosophy of Plotinus. London, Longmans, Green and Co., 1918. 2 vol.

1) Notre intention n'est pas de donner ici la liste complète des volumes utilisés pour le présent travail, mais uniquement de ceux que nous avons cités et qui par conséquent nous ont été plus utiles. On trouvera une bibliographie générale dans la plupart de ces études et en particulier dans l'article du R.P. Burque ainsi que dans l'ouvrage du R.P. Arnou.

- JOLIVET, Régis. Essai sur les rapports entre la pensée GRÉCQUE et la pensée chrétienne, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1931. viii-208 p.
-
- Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien. Paris, Denoël et Steele, [c1932]. 276 p.
- KRAKOWSKI, Edouard. "L'intuition antique et son destin moderne. Platon, Plotin et les contemporains" dans Mercure de France, (série moderne), 221, juillet 15, 1930 p. 317-358.
- MARCEL, Gabriel. Etre et Avoir. [Paris], Fernand Aubier, [c1935]. 357 p.
- MARITAIN, Raïssa. Les Grandes amitiés. New York, Editions de la Maison Française, [c1942]. 288 p.
- MARROU, Henri. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, E. Boccard, 1928. xv-620 p.
- PLATON. Oeuvres. Texte publié par la Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris.
- PLOTIN. Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1924-1938. 7 vol.
- PORPHYRE. Vie de Plotin. Texte établi et traduit par Emile Bréhier dans le premier volume de son édition des Ennéades de Plotin, p. [1]-31
- RICOURT, Pierre. "La conversion philosophique d'après les dialogues de Platon et la 7e Lettre", dans Revue de l'Université d'Ottawa, 1944, p. [5]-56.
- SIMON, Jules. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie. Paris, Joubert, 1845. 2 vol.
- THIBON, Gustave. Destin de l'homme. Réflexions sur la situation présente de l'homme... [Rio de Janeiro], Desclée, De Brouwer, [1942]. 80 p.
- TURNBULL, Grace. The Essence of Plotinus. New York, Oxford University Press, 1934. xii-303 p.
- VACHEROT, E. Histoire critique de l'école d'Alexandrie... Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1846-1851. 3 vol.

LA CONDITION HUMAINE
DANS
LA PHILOSOPHIE DE PLOTIN

PREMIERE PARTIE

L'ETAT ACTUEL DE L'HOMME

Τίς ὁ ἄνθρωπος;¹

Cette première partie est consacrée à l'étude de la conception de Plotin sur la condition de l'homme en son état actuel. Nous verrons successivement les trois points suivants: 1^o l'état actuel de l'homme est-il "en soi" ou "de droit" un état de déchéance, un état mauvais qui en ferait un être méprisable? Certains textes sembleraient l'affirmer. Cependant Plotin va nous assurer avec sa conviction ordinaire, je dirais même, avec son dogmatisme coutumier² qu'en réalité notre état est très beau³. Toutefois, il ne manquera pas de nous avertir, qu'étant des êtres de troisième rang nous ne devons pas revendiquer pour nous la beauté des êtres de second rang, ni à fortiori celle des êtres de premier rang.⁴

1) Qu'est-ce que l'homme? (5,1.)

2) On retrouve en effet, chez Plotin, beaucoup de formules où il affirme son opinion sans nous donner la moindre liberté d'en douter. Ainsi p.e.: "il faut croire" (5,1,10); "Qu'on dise d'ailleurs là-dessus ce qu'on voudra" (5,5,6); "Voilà ce que nous posons comme accordé et démontré de mille manières" (1,3,1); "Et qu'ils n'aillent pas dire" 4,7,8; "Non! il ne faut pas croire" (2,3,15). Ces formules le dispenseront assez souvent d'apporter des preuves.

3) "Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être..." (3,2,9).

4) "On ne doit pas demander à l'être particulier d'arriver au sommet de la perfection". (3,2,14.)

Nous sommes absolument libres de faire de notre état ce que nous voulons qu'il soit. Libre à chacun de nous aussi de jouir d'une condition supportable, voir même très belle en tenant ses regards fixés vers le haut (ἄνω), en regardant là-bas (ἔκει¹), ou de végéter ici-bas (ἐνταῦθα), de s'amuser à des jeux d'enfants, de prendre ses jouets au sérieux², de s'enfoncer dans la matière et de s'en rassasier (ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταλῶναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελευθέρησθαι ἐκεῖ κεῖσθαι³), de laisser ses regards dans le borborygme obscur (εἰς βόρβορον σκοτεινόν ⁴).

2^o Malheureusement, les hommes sont "actuellement", "historiquement", "de fait" dans un état de déchéance. Ce n'est cependant pas un mal irrémédiable⁵.

3^o La racine du mal dont nous souffrons réside dans un désir d'indépendance, désir qui est une suite de notre rang inférieur dans l'échelle des réalités. C'est là cependant un abus de liberté⁶.

- 1) C'est là que résident la vie, la beauté et le bonheur.
 2) 3, 2, 15.
 3) 1, 8, 13.
 4) Ibid.
 5) 4, 8, 7.
 6) 3, 3, 4.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME EST-IL DE DROIT DANS UN ETAT DE DECHEANCE?

Οὕτω καλόν ἐστὶν ἄνθρωπος
ποιήμα, ὅσον δύναται καλὸν εἶναι¹

Il serait assez surprenant, même à première vue, que Plotin ait une conception pessimiste de la nature humaine, de notre état. Au contraire, il faut plutôt considérer Plotin comme un optimiste².

Il nous parlera volontiers du "bourbier du corps [où les beautés de là-bas ne voudraient pas descendre] pour s'y salir et disparaître" (εἰς βόρβορον σωμάτων ἐμβῆναι καὶ ῥυπᾶναι)³. D'autres textes sembleraient aussi entachés d'un pessimisme robuste tel, par exemple, celui-ci.

"L'âme humaine, placée dans le corps, subit le mal et la souffrance; elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux; le corps est, pour elle, une prison et un tombeau; le monde, une caverne et un antre⁴."

Il est cependant d'autres passages, où, par contre, il manifeste une sympathie plus prononcée et un enthousiasme

1) "Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être." 3,2,9.

2) Voir par exemple, 2,9,8; 2,9,9; et aussi 1,4,5, sv., où il décrit l'état que nous devons faire des maux. Nous y reviendrons plus loin.

3) 6,7,31.

4) 4,8,3.

plus encourageant. Nous en avons déjà donné un en exergue à ce chapitre: "Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être¹". Nous aurons l'occasion d'en souligner d'autres au cours du présent chapitre.

La conclusion de ce fragment nous laisse pourtant entrevoir quelle sera la solution du problème que nous étudions: ὅσον δύναται καλὸν εἶναι aussi belle qu'elle peut l'être. Voilà la clef de la question. Solution aussi qui s'harmonise très bien avec la doctrine générale de Plotin.

Nous étudierons dans un premier paragraphe la conception hiérarchique de l'être chez Plotin. Ces considérations nous aideront à saisir plus facilement sa doctrine de la condition humaine.

§ 1. La symphonie des êtres².

On ne saurait comprendre la doctrine générale de Plotin sans se rappeler tout d'abord sa conception hiérarchique des êtres. Conception d'ailleurs fortement rationaliste.

a) L'Un.

Placé au sommet de la réalité, au-delà de la pensée, de l'essence³ et de l'être même⁴, il faut placer l'Un.

1) 3,2,9.

2) Nous ne voulons donner ici qu'une idée très générale de la hiérarchie plotinienne et en particulier des hypostases. Pour une très belle synthèse on lira 6,7,17.

3) 6,7,39.

4) 5,1,10; 6,6,5.

L'Un¹ est le principe premier dont rien n'est plus simple², "qui plane au dessus de la nature intelligible et de l'être réel³".

Principe parfait⁴, principe grand, rien n'est plus grand, rien n'est plus puissant que lui et ne peut lui être égal⁵, il est la puissance de tout⁶ et le pouvoir producteur de tout⁷.

Principe autarcique, indépendant, suffisant⁸, sans besoins⁹, seul capable de se rassasier, de trouver en lui-même la plénitude¹⁰, solitaire en lui-même¹¹, il demeure immobile dans sa majesté¹² et en repos dans son absolue solitude¹³. Cette immobilité, ce repos et cette solitude ne sont pourtant pas un obstacle à son action. Etre¹⁴ parfait, il engendre nécessairement¹⁵, mais sans effort¹⁶, l'effort étant signe d'imperfection¹⁷. Il engendre sans aucun mouvement¹⁸: il est

1) Principe ineffable (5,3,13), au delà de la connaissance (5,3,12) il est beaucoup plus facile de dire ce qu'il n'est pas (5,3,14). Il est en effet sacrilège de rien lui attribuer (6,8,11): aucun nom ne lui convenant (6,9,5). Il vaut toujours mieux supprimer (6,8,21) car toute ajoute le diminue. Il ne saurait être objet de discours (5,4,1), étant supérieur à tout ce qu'on en pourra dire (5,5,13). A toutes nos affirmations, il faudra ajouter "comme si, οἷον" (6,8,13). Le meilleur nom qu'on peut lui attribuer, c'est "Lui" (6,8,2), nom indéterminé ou encore "au delà" (5,5,6). Pour le garder simple on utilise la crase τὰγαθόν (6,7,38) ou encore l'Un, signifiant par là, la seule négation du nombre (5,5,6).

- 2) 2,9,1.
- 3) 1,1,8.
- 4) 6,9,6.
- 5) 6,7,30; 6,8,17.
- 6) 3,8,10; 5,3,15.
- 7) 5,1,7; 5,2,1.
- 8) 6,8,7; 6,9,6.
- 9) 5,6,4; 6,9,6.
- 10) 3,5,7.

- 11) 6,7,40.
- 12) 6,7,39.
- 13) 5,3,10.
- 14) Façon imparfaite de parler.
- 15) 5,1,6; 4,8,6.
- 16) 5,3,12.
- 17) 3,2,2.
- 18) 5,1,6.

sans différence¹. De plus c'est quand il reste dans son propre caractère qu'un être naît de lui². Il faut aussi se souvenir que le terme antérieur reste toujours en place³ sans se mélanger aux êtres qui le suivent⁴. D'ailleurs si l'Un créait avec mouvement, le terme produit ne serait pas le deuxième, mais le troisième.

Modèle, il engendre l'Intelligence, son image en son unité multiple⁵. Par l'Intelligence, il produit la vie et les âmes, tous les êtres⁶. Voilà pourquoi on peut le dire source de la vie, de l'intelligence, principe de l'être, cause du bien, racine de l'âme⁷.

Principe premier des êtres, il est supérieur à tout puisque tout en provient⁸, mais il est aussi différent d'eux tous⁹: le principe étant supérieur à ses dons¹⁰ et étant aussi la loi des autres êtres¹¹.

Principe, il possède tout sans en être possédé et donc il n'est en aucune des choses qu'il produit: il en dépendrait¹². Cependant éloigné de rien et présent à tout¹³, il n'est aucun d'eux car ils lui sont postérieurs.

1) 5, 3, 10.
 2) 5, 4, 2.
 3) 4, 8, 6.
 4) 5, 4, 1.
 5) 6, 8, 18.
 6) 6, 7, 23.
 7) 6, 9, 9.
 8) 6, 7, 13.
 9) 5, 3, 11.

10) 6, 7, 17; 6, 8, 9.
 11) 6, 8, 10.
 12) 2, 9, 1.
 13) 5, 5, 9.

Principe de tout, il est aussi la fin de tout: tout se ramène à l'Un¹, tout fait retour à l'Un². Identique au Bien³, tout tend, tout aspire à lui, même à son insu⁴ par une nécessité de nature⁵ comme si les choses devinaient qu'elles ne peuvent être sans lui⁶. En effet, quoiqu'il ne soit en rien comme dans un lieu, il est présent aux choses et il est leur profondeur⁷, il conserve tout et ne se retire pas après ses dons⁸. Relié à lui, tout demeure⁹ et tout existe dans la mesure où les êtres participent de lui.

b) L'Intelligence.

Le produit immédiat de l'Un, c'est l'Intelligence, l'Etre¹⁰, Verbe de l'Un, semblable à lui¹¹ sans cependant lui être identique¹², mais inférieure car "il engendre un être moindre que lui¹³", la cause étant meilleure que l'effet car elle est plus parfaite¹⁴.

Moins simple que l'Un car ce qui "n'est pas primitif n'est jamais simple¹⁵" et ce qui vient de l'Un est autre¹⁶ et partant n'est pas un¹⁷: le multiple venant du non multiple. Venant après l'Un elle doit être moins parfaite et donc

-
- 1) 6, 8, 21.
 - 2) 5, 2, 1.
 - 3) 2, 9, 1.
 - 4) 3, 8, 10.
 - 5) 2, 2, 2.
 - 6) 5, 5, 12.
 - 7) 6, 8, 18.
 - 8) 6, 9, 9.
 - 9) 6, 9, 9.

- 10) 5, 2, 1; 6, 8, 9.
- 11) 5, 1, 7; 3, 2, 3.
- 12) 5, 3, 12.
- 13) 6, 1, 6.
- 14) 5, 5, 13.
- 15) 2, 9, 1.
- 16) 5, 3, 11.
- 17) 5, 3, 15.

plus d'un¹, c'est-à-dire unité multiple.

Monde des idées, monde véritable ou premier, inétendu, unité indivisible, immobile et sans altération qui ne se risque pas à s'occuper de tout puisque ce serait sortir de son état, l'Intelligence est dans une inaction productrice² et elle produit sans effort³. Une puissance merveilleuse circulant en elle, puissance de l'Un⁴, elle agit⁵ et produit l'âme en agissant en elle-même et sur elle-même⁶. C'est par l'intermédiaire de l'âme qu'elle "envoie son influence aux choses d'ici-bas⁷".

Moins simple que l'Un, elle est une certaine unité⁸ c'est-à-dire multiple, aspirant à l'Un: c'est l'un multiple⁹. "Variété simple, multiplicité une¹⁰", beauté variée sans variété¹¹, multiplicité coordonnée¹², unité multiple¹³ parce qu'elle possède une puissance infinie¹⁴ qui se fragmente¹⁵ et nécessairement multiple¹⁶, l'Intelligence, image et verbe de l'Un est le modèle des réalités réalisables hors des êtres divins. Immobile¹⁷ et pure, "contemplant toutes les choses dont l'Un a le pouvoir, elle les engendre et les retient en elle-même¹⁸".

1) 6,7,8.
 2) 3,2,1.
 3) 3,2,2.
 4) 6,8,17; 6,7,15
 5) 2,9,8.
 6) 5,3,7.
 7) 4,3,12.
 8) 5,3,12.
 9) 5,3,15.

10) 6,4,11.
 11) 6,7,33.
 12) 6,8,17.
 13) 5,4,1; 2,4,4; 6,7,14.
 14) 3,7,5.
 15) Notice à 6,7, p.52.
 16) 6,9,2.
 17) 2,4,5.
 18) 5,1,7.

L'Intelligence contemplant l'Un avec qui elle est toujours en communication puisqu'il "n'y a rien entre eux"¹ et que les natures divines provenant les unes des autres ne sont pas séparées comme par une coupure² et l'éloignement entre eux n'étant qu'un amoindrissement d'être³, engendre l'Ame.

Nature trop parfaite pour agir directement sur la matière, sur le monde qui est une "réplique parfaite du monde intelligible"⁴ elle engendre puisqu'un "être achevé doit engendrer et [qu']une si grande puissance ne peut rester stérile"⁵, et son produit est l'Ame Universelle.

c) L'Ame⁶.

Cette nouvelle réalité, la dernière des réalités divines⁷ est semblable au père qui l'a engendrée⁸ "étant une image du générateur"⁹ lui est cependant inférieure puisque l'engendré est toujours inférieur au principe antérieur¹⁰.

Nécessaire à l'explication du mouvement¹¹, requise au gouvernement du monde¹² qu'elle ordonne très aisément¹³, sans fatigue et par intuition¹⁴ sans même de contact¹⁵, l'âme est la puissance productrice des choses¹⁶.

1) 6,1,6.

2) 5,5,9.

3) 6,9,9.

4) 4,8,1.

5) 5,1,7; 6,7,8.

6) Nous n'entendons pas insister ici sur la distinction entre âme universelle et particulière, nous aurons l'occasion d'y revenir.

7) 5,1,7.

8) 5,1,2.

9) 5,1,7.

10) 3,5,3; 5,2,2.

11) 2,3,7; 4,7,9; 4,7,11; 5,12.

12) 4,3,6; 4,8,2.

13) 3,2,2.

14) 4,8,8.

15) 2,9,2.

16) 2,5,3.

L'Ame, tirant sa force de sa proximité de l'Intelligence¹ crée à son image². L'Etre premier qui est sans jalousie doit laisser aller ses effets et chacun en prendra ce qu'il pourra³. L'Ame contemple l'Un pour faire un selon que le comporte l'être en question⁴ et elle fabrique le corps, le façonne, lui donne la forme et l'ordre et ramène tout à l'unité.

d) Les Etres sensibles.

Providence du corps⁵, l'Ame produira toutes les réalités inférieures, participations plus ou moins prochaines, représentations plus ou moins parfaites des Idées, développement "d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible⁶" parce qu'il n'est pas possible de s'arrêter aux intelligibles⁷. Les choses allant en diminuant en se produisant⁸, nous arriverons nécessairement à un dernier terme de la création⁹: la matière, le non-être parfait.

Cette diversité des êtres est clairement enseignée par Plotin. Il faut tout d'abord songer, nous dit-il

-
- 1) 3, 5, 2.
 - 2) 3, 7, 9; 4, 7, 13.
 - 3) 4, 8, 6.
 - 4) 6, 9, 1.
 - 5) 4, 8, 2.
 - 6) 4, 8, 6.
 - 7) 6, 7, 8.
 - 8) 3, 3, 3.
 - 9) 1, 8, 7.

"qu'il doit y avoir de grandes diversités dans les vies et les pensées. Il y a des espèces de vies qui viennent après celles-là, au premier, au second et au troisième rang. Il y a aussi diverses espèces de pensées; les unes sont des Dieux; les autres sont au second rang auquel se trouve ici-bas l'être raisonnable; après eux viennent ceux qu'on appelle les êtres sans raison¹".

Il revient à plusieurs reprises sur cette idée de la hiérarchie des êtres² qu'il déclare même nécessaire:

"[Il y a] nécessairement un bien et un bien sans mélange de mal, puis des choses mélangées de bien et de mal; si elles ont une part plus grande de mal, elles aboutissent finalement au mal total; si elles en ont une moindre part, elles tendent au bien, à mesure que cette part s'amointrit³".

e) Cause de la hiérarchie des Etres.

De cette hiérarchie nécessaire, nous pouvons encore assigner la cause.

Tout être parfait, tout être ayant atteint la maturité doit, dans la philosophie de Plotin, produire un être semblable à soi⁴ bien qu'inférieur: il faut commencer par l'Un et terminer par le multiple⁵.

"Les êtres engendrés ne peuvent monter, mais descendent toujours d'un degré et s'accroissent en multiplicité; donc le principe d'une chose est toujours plus simple qu'elle⁶".

"La chose engendrée a un rang inférieur à celui de son générateur⁷".

- 1) 6,7,9.
- 2) 4,7,8; 6,5,4; 6,7,11.
- 3) 1,8,15.
- 4) 3,2,3.
- 5) 6,1,26.
- 6) 5,3,16.
- 7) 5,2,2.

Que les êtres doivent être subordonnés les uns aux autres, voilà ce que Plotin vient de nous dire. Il ajoute ailleurs: "Tous les êtres doivent venir les uns à la suite des autres¹."

Non seulement il affirme mais il indique aussi une raison plus claire. S'il existe des choses meilleures, dit-il, il doit aussi exister des choses pires²: l'oeuvre est tellement multiforme du fait qu'une raison parfaite doit nécessairement produire non seulement des choses différentes, mais aussi contraires³ et d'autant plus contraires que ces choses sont plus dispersées dans l'univers⁴. Ceci est si nécessaire que s'il n'y avait pas de pire, il n'y aurait pas de Providence⁵. A quoi pourvoierait-elle alors? Ce n'est certes pas à elle ni au meilleur qu'elle doit pourvoir. Et dans cette oeuvre si variée, le pire ne pourrait exister sans le meilleur, mais le meilleur non plus ne saurait exister sans le pire⁶: le moins bon concourant à la perfection de l'univers⁷, il ne faut pas que toutes les choses soient bonnes⁷.

Nous savons que l'Un produit par épanchement⁸, par trop plein, sans diminution; nous savons aussi que l'Intelligence

-
- 1) 2, 9, 3.
 - 2) 3, 3, 7.
 - 3) 3, 2, 7; 3, 2, 16.
 - 4) 3, 2, 17.
 - 5) 3, 3, 7.
 - 6) Ibid.
 - 7) 2, 3, 16.
 - 8) 5, 2, 1.

doit produire elle aussi un verbe et une image¹, son acte², verbe qui est l'âme dont la fonction sera de gouverner et de vivifier le monde, en regardant en haut vers l'Intelligence pour préciser sa vision³. L'Âme doit s'occuper de la conservation du monde/^{soit} dans sa totalité, soit dans toutes ses particularités: c'est le problème de l'Âme universelle et des âmes particulières.

La nécessité et la cause de la hiérarchie nous les voyons aussi dans le fait que le générateur est toujours plus simple que l'être engendré⁴ et donc plus parfait aussi⁵ car "les êtres imparfaits...reçoivent leur perfection de leurs générateurs comme de pères qui élèvent jusqu'à l'âge adulte leurs enfants nés imparfaits⁶". L'être engendré, moins simple que son principe est moins parfait pour cette raison encore que la multiplicité est cause de mal⁷, cause d'oubli⁸ et cause d'incertitude⁹.

Les différences entre les êtres sont donc des différences de rang et de puissance¹⁰. Les choses sont graduées, elles sont présentes à l'être, c'est-à-dire qu'elles participent à

-
- 1) 5,1,3.
 - 2) 5,1,6.
 - 3) 2,9,4.
 - 4) 3,8,9; 6,7,8.
 - 5) 3,5,3.
 - 6) 5,9,4.
 - 7) 4,4,32.
 - 8) 4,3,26 (obstacle à la mémoire).
 - 9) 4,4,10.
 - 10) 6,4,11.

la réalité selon qu'elles sont capables de lui être présentes¹ et dans la mesure où elles en sont capables². Le même don se différencie selon les êtres où il est reçu³ et moins il y a d'unité, moins il y a d'être, car tout ce qui n'est pas un perd l'être⁴.

Cette variété dans la participation à l'être, à la vie, fondement de dignité sera aussi le fondement de la variété dans le bonheur⁵. Variété dont l'auteur est immuable⁶, variété qui doit être sans limite⁷ et dont le maître unique de qui tout dépend est la cause première⁸ "qui permet à chaque être, selon sa nature, d'atteindre sa fin et d'accomplir sa fonction en se coordonnant avec lui: penser autrement, c'est détruire la nature du monde, c'est ignorer qu'il y un principe et une cause première qui s'étend à tous les êtres⁹". On aura eu soin de souligner "selon sa nature", fragment, qui joint à celui de la page 5 "aussi belle qu'elle peut l'être" commandera la solution du problème qui nous intéresse.

On le voit, il ne saurait être question de hasard dans cette échelle des réalités. Le seul vocabulaire de Plotin: "doivent", "les uns à la suite des autres", "nécessaire", "doit

1) 6,5,3.

2) 6,2,17; 6,4,11; 6,7,15.

3) 6,7,18.

4) 6,9,1.

5) 1,4,3, fin.

6) "plus les choses sont variées, plus l'auteur doit être immuable."

7) 3,2,16.

8) 2,3,6 "Comme s'il n'y avait pas de maître unique dont tout dépend."

9) 2,3,6.

nécessairement" est une preuve du rationalisme qu'il introduit dans l'univers et du peu de place qu'il laisse à la contingence.

f) Conséquence de la hiérarchie: Existence du mal.

Une conséquence immédiate de cette diversité dans l'être, de cette multiplicité sera sans doute l'existence du mal, car alors une partie du monde, un être pourra nuire à un autre, chacun ne recherchant que ce qui lui est avantageux: chaque partie n'étant qu'une partie et n'ayant pas sa fin en elle¹. "Tout collabore au tout²."

C'est là une conséquence nécessaire³ chaque être vit pour l'univers⁴, conséquence juste aussi: il n'y a rien d'injuste dans l'ordre de l'univers⁵ et chacun ne peut vivre comme s'il était seul.

Le mal est même un bien dans l'ensemble⁶ et les maux sont utiles à l'ensemble, même si nous ne pouvons pas toujours saisir leur utilité⁷: que les bons souffrent les maux, cela ne prouve rien contre la providence⁸ et les maux des méchants sont les fruits de l'ordre, de la loi universelle⁹.

-
- 1) 4, 4, 32.
 - 2) 4, 4, 45.
 - 3) 3, 3, 5.
 - 4) 4, 4, 39.
 - 5) 4, 3, 16.
 - 6) 4, 4, 32.
 - 7) 2, 3, 18.
 - 8) 3, 2, 7.
 - 9) 4, 3, 16.

"Sans les maux l'univers serait imparfait¹." C'est ainsi par exemple qu'une partie de l'univers, "en remplissant son rôle, ... est utile aux êtres capables de profiter de son action, mais elle détruit ou elle lèse ceux qui ne peuvent supporter l'impétuosité de cette action, comme on voit des plantes rôties par le passage du feu, ou de petits animaux emportés ou écrasés par la course des grands²..."

Le mal, nous le verrons, peut même servir d'occasion d'union à la beauté et partant être source de purification et d'ascension vers notre bonheur parfait, la vie intime avec l'Un³.

g) La beauté du monde.

Cette conséquence de l'existence du mal n'empêche pourtant pas que le monde soit beau⁴, que l'ordre de l'univers soit parfait⁵ et qu'il témoigne de sa perfection⁶: son gouvernement témoigne de la grandeur de la nature intelligible⁷ et le sensible participe à l'intelligible⁸. De plus il est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles⁹ d'où le monde tire son existence¹⁰.

1) 2, 3, 18.

2) 4, 4, 32.

3) 1, 8, 15.

4) 2, 9, 4.

5) 4, 4, 45.

6) 3, 2, 2 "C'est Dieu qui m'a fait;
venu de lui, je suis parfait".

7) 2, 9, 8.

8) 4, 4, 38.

9) 4, 8, 6.

10) 3, 2, 2.

Il faudra donc considérer le monde dans son ensemble:
il est beau même s'il y a des choses qui vont mal¹.

"On aurait tort de blâmer ce monde et de dire qu'il n'est pas beau, et qu'il n'est pas le plus parfait des êtres corporels²."

Rappelons-nous que nous avons dit qu'il faut exiger pour chacun la beauté, le degré d'être qui lui convient "selon sa nature" et "selon qu'il est capable d'y participer".

h) Notre attitude envers le monde.

Si donc, on méprise le monde -- et nous devons en dire autant de notre condition -- la raison en est d'abord que nous nous habituons aux plus belles choses: assueta vilescunt.

"Nous serions [en effet] étonnés des choses les plus ordinaires, si l'on nous racontait leurs opérations, avant que nous en ayons eu l'expérience³."

Nous le trouvons mauvais parce que nous attribuons trop à la spontanéité et au hasard au détriment de la Providence⁴ dont la loi universelle dirige absolument tout⁵.

Nous aurions tort de dire qu'il est une mauvaise création parce qu'il contient bien des choses qui vont mal. Ce serait faire preuve d'ignorance: vouloir lui donner trop de valeur -- et croire qu'il est identique au monde intelligible

1) 2, 9, 4.
2) 3, 2, 3.
3) 4, 4, 37.
4) 3, 2, 1.
5) 4, 3, 16.

alors qu'il n'en est que l'image. Et pourtant quelle image pourrait être plus belle que lui¹? Que pourrait-il après cela y avoir d'intérêt dans le modèle d'un monde pour lequel nous n'avons que haine²? Et pourtant il s'agit d'une image très ressemblante³.

Nous aurions tort de mépriser le monde, car mépriser le monde, ce n'est pas devenir un homme de bien⁴ et ce serait être bien fruste dans la science des choses divines⁵. C'est vraiment ne pas savoir jusqu'où va notre audace⁶. Ce qui est pis, "à mépriser l'être et la vie, on témoigne contre soi-même et contre ses propres sentiments⁷". La vie, n'est-ce pas le bonheur et tout être ne recherche-t-il pas le bonheur⁸, le bien⁹?

Que ce monde ne soit pas le Dieu suprême lui-même, c'est tout naturel; mais si on s'avise de le mépriser, on ne tardera pas à encourir les reproches de Plotin qui affirme que "meilleur on est, plus on est bienveillant envers tous les êtres, comme envers les hommes¹⁰". D'ailleurs, "à chacun, il faut demander d'être ce qu'il est et d'accomplir son office¹¹", et on n'a pas le droit d'insulter les êtres qui

1) 2,9,4.
2) 2,9,5.
3) 2,9,8.
4) 2,9,16.
5) 2,9,9.
6) 2,9,13.

7) 6,7,29.
8) 3,8,1. Voir aussi à la p.8.
9) 3,2,3.
10) 2,9,9.
11) 3,2,3.

sont inférieurs aux premiers; il faut accepter avec douceur la nature de tous les êtres¹, il faut voir ce que chacun peut recevoir de bien avant d'en critiquer l'auteur².

Si "cet univers est tel que l'on puisse, en restant en lui, posséder la sagesse et vivre ici-bas conformément aux intelligibles, comment n'y pas voir une preuve qu'il est suspendu aux intelligibles³?" Et nous ajoutons comment ne serait-il pas bon et beau cet univers, à la condition toutefois que nous sachions le regarder et que nous ne passions pas tout notre temps à regarder les ombres. Si nous pouvons être heureux ici, "on ne doit pas accuser le bien de nos malheurs, mais notre impuissance à combattre le bon combat⁴".

1) Conclusion.

On le pressent, la théorie de la distribution hiérarchique des êtres dans la philosophie de Plotin jouera un grand rôle dans la solution du problème qui nous occupe présentement. Pour juger d'un être, de l'univers ou de notre état, il ne faut pas se demander si cet être ou cet état est le plus parfait possible, mais si dans son ordre, dans son degré de réalité il a ce qui lui convient et ce qu'il doit avoir. On

1) 2,9,13.
 2) 3,2,7.
 3) 2,9,8, fin.
 4) 3,2,5.

Il ne saurait exiger pour un être moyen ou inférieur, la beauté et la perfection de l'Être premier ou même la perfection du principe qui est au delà de l'Être, l'UN.

Souvenons-nous plutôt que dans un drame, tous les personnages ne sont pas des héros¹. Réfléchissons sur la beauté du monde qui fait sans réflexion n'aurait pu être meilleur après réflexion². Beau, il l'est car chacun y apporte sa voix³. Ne jugeons donc pas insuffisants les dons que la nature a faits à chaque être⁴, mais au contraire profitons des traces divines que nous pouvons certainement et facilement y découvrir pour nous élever au dessus de nos malheurs et pour nous unir à notre principe. Voilà les leçons que nous pouvons retirer de la symphonie des êtres.

Nous nous sommes attaché ici à faire voir surtout le beau côté du monde ou plutôt sa véritable beauté sans insister sur ses misères. Nous pouvons conclure avec le Père Arnou⁵ que la vraie pensée de Plotin est que le monde est beau, mais qu'il y a plus beau que lui. Contre les gnostiques, il l'exalte, contre ceux qui s'en contentent, il essaie de les élever puisque après tout ce n'est qu'une ombre, une image du monde réel: c'est là le sens de l'ancre, de la caverne et du borbier.

1) 3,2,11.

2) 3,2,14.

3) 3,2,17.

4) 3,2,14.

5) Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p.21-32.

§ 2. L'homme dans la symphonie des êtres.

"Ἄνθρωπος τίμιόν τι παρ' ἀλλὰ ζῶα¹

La recherche que nous nous sommes permise au paragraphe premier sur la "Symphonie des Etres" nous semblait un préambule nécessaire pour bien saisir la solution plotinienne du problème qui nous intéresse présentement. L'insistance que Plotin a mise à montrer la nécessité d'une hiérarchie dans les réalités nous laisse entrevoir sa réponse à l'aspect proprement humain de notre question. La réponse, toutefois, ne sera complète et définitive qu'à la fin de notre travail quand nous aurons étudié en détail toutes les possibilités humaines.

Nous sommes pourtant autorisés à affirmer immédiatement, et c'est Plotin lui-même qui nous l'assure, que dans son ensemble, l'homme offre un divin spectacle².

a) Principe préliminaire:

Demander à chaque être la beauté qui lui convient.

La place de l'homme dans la symphonie des êtres ou encore sa beauté, nous la découvrirons à la condition de bien

1) 2,9,13, "L'homme a plus de prix que tous les autres animaux".

2) 3,2,3,

vouloir examiner l'ensemble sans nous arrêter à de minimes détails: il serait, en effet, absurde de faire grief des parties à l'ensemble¹. Ce faisant, "nous [serions] comme ces critiques ignorants qui accusent un peintre de n'avoir pas mis de belles couleurs partout: tandis qu'il a mis en chaque endroit les couleurs qui convenaient²".

D'ailleurs, si nous voulons étudier l'homme de façon intelligente et le bien comprendre, ce n'est pas dans la misère qu'il faut l'étudier, mais à l'état pur³, en soi, dans sa constitution intime et non pas dans les contingences qui peuvent momentanément assombrir⁴ notre destinée humaine. Ce principe est énoncé en termes explicites par Plotin: Δεῖ δε τὴν φύσιν ἐκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐκείπερ τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον αἰεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη γίνεται 5. Il faut donc l'examiner en lui, enlevant tout ce qui n'est pas l'homme lui-même, tout ce qui s'y est ajouté, σκόπει δὴ ἀφελών⁶.

Remarquons aussi que nous devons être modérés et raisonnables dans nos exigences. La perfection de l'homme n'est pas celle de Dieu. On ne saurait "demander à un être parti-

1) 3,2,3.

2) 3,2,11.

3) 4,7,10.

4) 4,7,10.

5) "Pourtant il faut examiner la nature d'une chose en la considérant à l'état pur, parce que toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de cette chose". 4,7,10.

6) 4,7,10.

gulier, comme tel, d'arriver au sommet de la perfection¹ : il cesserait alors d'être un être particulier. Nous ne sommes pas davantage autorisés à juger insuffisants les dons que la nature a fait à chaque être². -- il faut que chacun reste à sa place si nous voulons conserver à l'ensemble sa beauté. Condition indispensable aussi pour ne pas ravir l'être particulier de sa dignité propre: son bien est d'être ce qu'il est³. Pourquoi donc désirer introduire ce qui n'y est pas? Ne serait-ce pas ridicule? Il vaudrait tout aussi bien vouloir n'être pas ce qu'on est: Οὕτω γὰρ ἂν σπεύδοι εἰς τὸ μὴ εἶναι ὃ ἐστίν.

Pour juger de la beauté d'un être, "il ne faut pas demander si un être est inférieur à un autre, mais si tel qu'il est, il est complet par lui-même" -- car il ne faut pas que tous les êtres soient égaux⁵.

Le principe sous-jacent est tout à fait clair: "s'il y a plusieurs êtres, ils ne sont pas les mêmes, et il doit y avoir des êtres de premier rang, de second rang et ainsi de suite selon leur dignité⁶". Nous avons déjà vu ce principe énoncé de diverses façons au paragraphe premier lorsque

-
- 1) 3, 2, 14.
 - 2) Ibid.
 - 3) 6, 5, 1.
 - 4) 1, 1, 2.
 - 5) 3, 3, 3.
 - 6) Ibid.

Plotin nous disait que "à chacun il faut demander d'être ce qu'il est et d'accomplir son office¹" et que l'Un permet à chacun d'atteindre sa fin "selon sa nature²". La symphonie des êtres fait donc entendre sa voix!

Pour juger sainement, il nous faudra donc nous souvenir de ces principes et admirer les dons que Dieu a fait aux êtres qui viennent après lui, et les traces de lui-même qu'il y a laissées au lieu d'exiger la même beauté pour tous. "Et s'il leur a donné plus qu'ils ne peuvent posséder, soyons encore plus satisfaits (εἰ δὴ καὶ πλεόν ἔδωκεν ἢ ὅσον ἔχουσι κτήσασθαι, ἔτι μᾶλλον ἀποδεκτέον) - Ce qui nous vient de la providence est trop bon pour nous (τὸ δὲ τῆς προνοίας μειζώως ἔχει³". Le mal ne consiste donc pas à ne pas être la réalité supérieure⁴, et par conséquent même si l'homme manquait d'un peu de bien il ne serait pas pour cela mauvais -- il peut encore être parfait dans son genre⁵.

b) Facteurs de la beauté.

Nous sommes déjà en possession de certains éléments puisque nous savons qu'un être devra être considéré beau et parfait s'il est ce qu'il doit être selon sa nature et s'il

-
- 1) 3,2,3. Voir ci-dessus p. 19.
 2) 2,3,6. Voir ci-dessus p. 15.
 3) 3,3,3.
 4) 2,9,13.
 5) 1,8,5.

est en état d'accomplir son office. Il sera beau encore s'il est complet par lui-même et s'il est uni à sa cause.

"Mais les choses sont belles, si elles sont unies à leur cause; car même ici-bas, un être est beau, parce qu'il a toutes ses parties... Toutes les parties existent les unes pour les autres; l'essence totale parfaite, complète, et belle, est unie à la cause; elle est dans la cause¹..."

Et si, toujours selon Plotin, le principe d'un être est sa fin (εἶπερ τέλος ἀπασιν ἢ ἀρχή²), un être sera d'autant plus parfait et plus beau qu'il sera à lui-même sa fin ou qu'il pourra plus facilement s'y unir.

Toutes ces conditions nécessaires à la perfection et à la beauté, nous les trouverons vérifiées chez l'homme.

c) La nature de l'homme.

Qu'est-ce que l'homme? se demande Plotin dans le premier traité de la première Ennéade. Voilà évidemment une question à laquelle il faut maintenant répondre avant de nous aventurer à donner une solution à notre problème et avant de continuer nos recherches sur la beauté de la condition humaine.

Festugière nous enseigne³ que, chez Platon, la notion de l'homme conduit à l'intelligence, à l'universel, à l'idée, c'est-à-dire au premier être, le plus beau, le meilleur, Dieu.

1) 6, 7, 3.

2) 3, 8, 7.

3) Contemplation et vie contemplative chez Platon, Paris, J. Vrin, 1936, p.68.

Néoplatonicien, Plotin est digne de son maître. Pour lui, l'homme est sans aucun doute un animal raisonnable, composé d'un corps et d'une âme¹, l'âme est dans le corps comme dans son instrument naturel², mais cet être composé du corps n'est pas un vrai mélange³ puisque l'âme "ne produit pas les animaux en les composant d'elle-même et d'un corps; elle reste immobile, et ne donne d'elle que des reflets⁴". Il faut remarquer aussi que "le corps est l'associé temporaire de l'âme; il est le serviteur qui lui transmet les impressions du monde sensible; il est l'obstacle qui la détourne de la méditation pure et rend plus difficiles ses opérations intellectuelles... Entre elle et lui, il y a une différence de nature: ce sont deux êtres unis par un lien révocable⁵". L'âme est

. Ce genre d'union par simple juxtaposition rendra possible la purification par simple retranchement.

Mais, si l'homme est un composé d'âme et de corps⁶, si le mot "Nous" peut désigner l'âme avec la bête⁷, si le corps est à nous⁸, nous ne devons pas oublier non plus que le mot "Nous" peut tout aussi bien désigner l'âme sans la bête⁹,

1) 6,7,4.

2) 4,3,21.

3) 1,1,8; 2,1,2.

4) 1,1,8; 6,4,3.

5) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p. 504.

6) 5,9,3.

7) 1,1,10.

8) 4,4,18.

9) 1,1,10.

que le corps est à nous, oui, sans doute, mais sans être nous-mêmes¹, il est autre sans être étranger², que le véritable "Nous", que la véritable personnalité est constituée surtout par l'âme³, que l'homme est homme par sa fonction supérieure⁴, que l'homme véritable est pur de la bestialité⁵, la bête étant le corps doué de vie. On pourrait dire beaucoup simplement et brièvement que l'homme, c'est l'âme⁶, que nous sommes nous-mêmes notre âme⁷, que le moi est une activité pensante⁸.

L'âme elle-même n'est pas un composé, elle est une idée (εἶδος), une forme simple, ne recevant pas d'impressions, ayant conscience de son activité⁹. A ce prix, elle peut dans son isolement posséder la pensée pure (νοήσις), et la joie pure (ἡδονὴ καθαρᾶ), sans mélange de sensation.

Si donc, l'homme c'est l'âme, nous serons autorisés à attribuer à la condition humaine "de droit" ce que l'on peut attribuer à l'âme dans son état de pureté. On ne devra même pas s'étonner de voir le mal chez l'homme qui est de nature moyenne car, nous le verrons, il n'est pas la chose la plus précieuse. Le mal aura comme bon résultat, entre autres, de

1) 4, 4, 18.

2) 6, 4, 15.

3) 1, 1, 7.

4) 3, 4, 2.

5) 1, 1, 10.

6) 4, 7, 11; "nous sommes avant tout une âme" (6, 8, 12).

7) 1, 1, 13.

8) 1, 4, 9.

9) 1, 1, 2.

faire voir la beauté et la richesse de la contemplation, de la purification, par laquelle l'homme deviendra une chose plus précieuse en s'unissant à la réalité première. En ce qui concerne les maux qui nous viennent de notre union au corps, il s'agit d'une question de fait, d'une condition historique dont nous aurons à nous occuper subséquemment.

d) La beauté de l'homme.

L'homme certes n'est pas la chose la plus précieuse qui soit ni l'être le plus sage de tous comme on le juge parfois. Chacun possède le bien à sa manière¹ et dans la mesure où il en est capable².

L'homme est d'une nature moyenne³, d'un rang moyen⁴ dont la place est d'être entre les dieux et les bêtes. Il inclinera tantôt vers les uns et s'élèvera tantôt vers les autres.

Il faut par conséquent nous estimer avec mesure, sans grossièreté et sans nous élever plus haut que notre nature ne peut monter, il faut penser qu'il y a place pour d'autres que nous ³auprès de Dieu⁵. Il n'y a donc aucune raison de se plaindre, ni de critiquer si l'homme n'est pas meilleur qu'il

-
- 1) 6,7,18.
 - 2) 6,7,15.
 - 3) 3,2,8.
 - 4) 3,2,9.
 - 5) 2,9,9.

n'est: autant vaudrait demander pourquoi il n'est pas un dieu (ταύτων γὰρ τοῦτο τῷ διὰ τί ἄνθρωπος οὐχ ὅπερ θεοί·). Exiger davantage, cela supposerait qu'il pouvait être meilleur, et il est absurde d'exiger pour l'homme plus qu'il ne lui a été donné ἄτοπος ὁ τὸ πλεόν ἀπαιτῶν τοῦ δοθέντος¹. Si nous considérons à quelle distance nous sommes de notre principe, c'est une merveille (ἐστὶ θαῦμα) que nous soyons si beaux. On ne peut même pas par conséquent exiger que tous les hommes soient bons, puis se hâter de se plaindre, parce que ce serait demander l'impossible².

Et malgré notre possibilité de déchoir, la providence ne nous laisse pas nous perdre³, elle nous conserve hommes, c'est-à-dire dans "une vie réglée par la loi de la providence, c'est-à-dire encore une conduite obéissante aux prescriptions de cette loi. Elle prescrit que, en devenant homme de bien, ...[nous ayons] une vie bonne, que cette vie ... [nous soit] aussi réservée plus tard⁴"... et si la race humaine

"toujours ramenée vers les sommets par les mille expédients qu'emploie l'être divin pour faire prévaloir la vertu, ... ne perd pas sa qualité de race raisonnable; elle a, sinon le plus haut degré, au moins une part de sagesse, d'intelligence, d'art et de justice. ...

Ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être; et dans le tissu de l'univers, il a une meilleure part que tous les animaux qui vivent

-
- 1) 3,3,3.
 2) 2,9,13.
 3) 3,2,9.
 4) Ibid.

sur la terre¹."

Nous voyons donc quelle estime Plotin a de l'homme. Nous entrevoyons notre beauté et nous aurions tort de nous mépriser. D'ailleurs "il ne faut pas insulter les êtres parce qu'ils sont inférieurs aux premiers; il faut accepter avec douceur la nature de tous les êtres²", c'est le poète qui distribue les rôles et l'acteur que nous sommes n'a pas à prendre la place de l'auteur³: notre bien ne saurait être hors de notre être⁴ et notre véritable fin "consiste à saisir ...[notre] place dans le système des réalités et non à ... [nous y] tailler un premier rôle⁵".

Puisque l'homme a plus de prix que tous les autres animaux qui vivent sur la terre (εἰ δὲ ἄνθρωπος τίμιον τι παρ' ἄλλα ζῷα ⁶), élevons-nous jusqu'aux premiers êtres et abandonnons ce ton tragique avec lequel nous parlons des prétendus dangers de l'âme dans les sphères du monde⁷. Au lieu de critiquer, il vaut mieux en sortir, car après tout on n'est pas forcé d'en rester citoyen⁸.

1) 3,2,9.

2) 2,9,13.

3) 3,2,18.

4) 6,5,1.

5) Emile BREHIER, Notice à II, 9, p. 110.

6) 2,9,13.

7) Ibid.

8) 2,9,9.

Examinons maintenant, à la suite de Plotin, les conditions de la beauté réalisées dans l'homme.

La beauté de l'homme qui consiste à être uni à la cause, non seulement Plotin l'exige, non seulement il en démontre la possibilité par des argumentations, mais ce qui est de beaucoup plus convainquant, il en a donné lui-même l'exemple dans sa propre vie. L'oracle, en effet, nous assure qu'il contempla de "bien beaux spectacles"¹ que Porphyre explique de la façon suivante:

"C'est que la contemplation, chez les hommes, peut devenir plus qu'humaine; pourtant relativement à la connaissance qui appartient aux dieux, elle nous donne de "beaux spectacles" mais elle ne peut saisir la réalité jusqu'en son fond comme c'est le cas pour les dieux. Voilà donc d'après l'oracle, ce que fit Plotin et ce qu'il atteignit, quand il était encore enveloppé du corps²."

Plotin affirme aussi que le principe d'un être est sa fin (εἴπερ τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή³), et puisque toutes choses viennent d'une contemplation, toutes doivent désirer la contemplation⁴, le sort de l'homme sera d'autant plus beau qu'il pourra s'unir plus intimement à son principe par la contemplation. Il soutient même qu'il est possible à l'homme, dès ici-bas, d'atteindre à une union ineffable au premier principe de tout, à l'Un (περιχέμενος), tout en restant "enveloppé du corps" (ἔτι ὄμμα⁵).

1) PORPHYRE, Vie de Plotin, 22, p. 25.

2) Ibid., 23, p. 27.

3) 3, 8, 7, fin.

4) Ibid.

5) PORPHYRE, Vie de Plotin, 23, p. 27.

C'est là que Plotin tendait au dire de Porphyre: τέλος γὰρ αὐτῶ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ¹. Il atteignit quatre fois ce but pendant les six années que Porphyre fut avec lui², alors que lui, Porphyre, pour sa part, n'y réussit qu'une seule fois et cela dans sa soixante-huitième année³.

Nous aurons l'occasion d'insister davantage sur ce facteur de la grandeur humaine à la fin de notre travail lorsque nous dirons un mot des conséquences de l'ascèse dont les principales seront de nous faire monter à l'homme que nous fûmes un jour⁴ et de réaliser l'union seul avec Lui seul⁵, c'est-à-dire l'extase, fin véritable de l'âme consistant dans la saisie de l'Un véritable.

x
x x

La vie de l'homme est belle parce qu'elle peut s'unir et de fait se fonde en l'Un véritable, mais elle est encore aimable parce que alors tout lui sera présent à tel point qu'elle se suffira à elle-même. C'est qu'en effet, la vie unie au principe est complète, parfaite. Un être, en effet, est beau quand il n'incline pas hors de lui et ne dépasse pas ses propres limites⁶. Uni à son principe, l'homme, le sage, le phi-

1) PORPHYRE, Vie de Plotin, 23, p.27: "La fin et le but, c'était pour lui l'union intime avec le Dieu qui est au-dessus de toutes choses".

2) Ibid.

3) Ibid.

4) 6,4,16.

5) 6,9,11.

6) 6,8,9.

losophe a une vie complète, véritable, qui n'est pas une vie mélangée de mort sans cesse attirée vers l'inférieur¹. Il s'y complait², il se suffit à lui-même.

Le sage, dit Plotin, tend à rentrer en lui-même, il cesse sa vie d'éparpillement et trouve en lui toutes choses³. Il trouve en lui toutes choses, car dans cette vie de recueillement, de retour sur soi, il faut le placer dans l'intelligence⁴ où toutes choses existent non seulement à l'état d'images, d'ombres ou de reproductions, mais à l'état de plus parfait de la réalité, l'état de modèles. Le sage n'a donc alors besoin que de lui-même⁵ puisqu'il est allé jusqu'à s'identifier à la vie véritable⁶. Il est alors son bien à lui-même (ἡ αὐτὸς αὐτῷ ὡς ὅπερ ἔχει), grâce à la vie parfaite qu'il possède quoique la cause première du bien soit au delà de lui, dans l'Un. Que dire alors quand il sera uni à la source de l'Être? Dans cet état déjà, il ne cherche plus rien (τὸ μὴ ἄλλο ζητεῖν τὸν οὕτως ἔχοντα) car il n'est de bien qu'il ne possède (οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἀγαθὸν ὃ μὴ ἔχει). Que pourrions-nous, à la vérité, raisonnablement exiger de plus pour déclarer que notre situation est belle et enviable?

-
- 1) 1, 6, 5.
 - 2) 5, 9, 1.
 - 3) 3, 8, 6.
 - 4) 1, 4, 16.
 - 5) 1, 4, 4.
 - 6) Ibid.

.Le sage doit se maintenir dans cette vie où tout est présent, où rien ne diffère de la vie¹ et si, d'aventure, il est contraint de s'occuper d'autres choses, il le doit faire dans la mesure seulement où la vie du corps l'exige. Il aura soin de se rappeler toujours que les biens du corps ne sont pas ceux de l'homme véritable², non plus que les maux: il n'en sera ainsi aucunement affecté³.

Le sage sait encore que la nature du monde est telle qu'il faut supporter les accidents et s'y prêter. Il ne lie pas son sort à la bonne fortune ou à la malchance d'autrui⁴, il ne se laisse pas effrayer par les événements, car il est comme un athlète, et seule les enfants redoutent les événements⁵. Il regarde toujours en haut: le reste est pour lui comme un lieu d'habitation qui peut changer⁶.

Toute la différence entre la vie du sage, qui est heureux, dont le sort est beau, et celle du vulgaire, consiste en ce fait que la vie du premier est toute entière dirigée vers les sommets, alors que celle du second est une vie terrestre, vie de "la foule méprisable qui n'est qu'une masse de travailleurs manuels destinés à produire les objets né-

1) 5,3,16.

2) 1,4,4. Voir aussi ce que nous dirons de la déchéance de l'homme.

3) 1,4,5.

4) 1,4,7.

5) 1,4,8.

6) 1,4,16.

cessaires à la vie des gens vertueux¹". Il faut, et à tout prix, avoir avec soi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à l'unification², car l'âme est belle, mais elle est surtout belle quand elle porte là-bas ses regards³.

Il n'est pas étonnant que chacun tende à soi ou du moins qu'il le doive pour se rattacher à ses origines, à son principe où il aura toute sa dignité. Remontons jusqu'à l'homme que nous fûmes un jour, demeurons-y et vivons conformément à notre humanité intelligible, n'accordant au corps ce que nous lui accordons comme à un être qui nous est étranger⁴: il nous sera alors donné de voir et de goûter parfaitement notre dignité.

Le sage, ainsi rattaché à son principe, "déjà pénétré de raison, tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres; c'est vers lui-même qu'il regarde. Non seulement il tend à s'unifier [la beauté d'un être consistant dans son retour à l'unité] et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses⁵." Pourquoi donc ne serions-nous pas satisfaits? Que nous manque-t-il puisqu'un être capable de trouver "en lui-même la plénitude peut se rassasier véritablement⁶".

1) 2,9,9.

2) 1,6,9. Voir infra la nécessité de la purification pour atteindre à la contemplation et à cette vie heureuse.

3) 5,8,13.

4) 6,4,15.

5) 3,8,6.

6) 3,5,7.

La condition humaine ne pourrait donc être plus enviable si elle nous met ainsi sur le chemin de l'union au Dieu suprême et si nous avons la possibilité de devenir semblable au tout et si nous avons, en outre, la permission de l'imiter et de nous conformer à lui, afin qu'il y ait "même dans le séjour des hommes, quelque chose qui brille, comme les astres dans le ciel divin¹". Elle est encore enviable notre situation, si malgré certaines difficultés, enfantillages d'ailleurs, provenant du corps et dont nous parlerons plus bas, nous avons le pouvoir d'opérer par nous-mêmes notre salut² et si les maux mêmes sont une occasion de nous unir à la beauté³. Que les maux dont nous parlerons ne nous effraient pas, car dans tous ces malheurs, qu'il s'agisse de guerres ou de pillages, la partie qui souffre est différente de l'être qui reste en lui-même⁴. Le corps seul, ombre de nous-mêmes ressent la douleur⁵. Hommes sérieux, philosophes, sages, occupons-nous donc des choses sérieuses et non pas des simples changements de scènes: jeux enfantins qui légitime^{ut} à peine les larmes des enfants⁶.

Tous les critiqueurs, y compris les gnostiques, par exemple,

1) 3,2,14.

2) 7,7,30; 6,9,4. Voir plus bas, l'inutilité de la prière dans l'oeuvre de notre salut, de notre retour.

3) 1,8,15.

4) 1,4,13.

5) 3,2,15.

6) 3,2,15.

"puisqu'ils 'possèdent la connaissance', ils n'avaient qu'à partir de là pour aller plus loin; en poursuivant, ils auraient certainement atteint les réalités premières, puisqu' 'ils procèdent d'une nature divine'; c'est le propre de cette nature de sentir ce qui est honnête, puisqu'elle méprise les plaisirs du corps. Mais quand on n'a aucune part à la vertu, rien ne nous pousse vers les choses d'en haut¹."

x
x x

Notre nature divine: dernier élément de notre beauté et non la moindre! De rang divin², chose divine³, de même nature que l'âme universelle⁴, rappelons-nous souvent notre dignité et considérons sérieusement l'infamie qu'il y a à nous intéresser aux choses inférieures⁵. De plus, si l'âme est ou devient ce dont elle se souvient⁶, ce qu'elle contemple⁷, elle n'aura, pour se grandir, qu'à contempler l'intelligence qui est en notre âme sans être nôtre⁸, mais qui est un être auquel nous nous élevons⁹, auquel nous nous conformons par la partie la plus haute de la raison discursive¹⁰, par la partie la plus divine de notre âme purifiée¹¹, et qui devient nôtre quand nous en usons¹². Notre âme contempera alors la vérité,

1) 2,9,15.
2) 4,1,2.
3) 4,2,1.
4) 5,1,2; 3,7,13.
5) 5,1,1.
6) 4,4,3.

7) 4,3,8.
8) 5,3,3.
9) 1,1,13.
10) 5,3,3.
11) 5,3,9.
12) 5,3,3.

la beauté totale, la beauté variée sans variété¹ qui est au dessus d'elle: l'intelligence. A son tour, l'intelligence la conduira à l'Un, l'introduira dans la plénitude².

Après ce que nous avons dit, si nous n'avons pas le bonheur, personne autre que nous-mêmes, rien d'autre que notre lâcheté n'est à blâmer³, puisque celui-là est heureux qui vit en haut, là bas, dans la contemplation -- et cela au moyen de son âme⁴. Pour cela, une seule chose est requise: tourner nos perceptions vers l'intérieur de nous-mêmes comme un homme dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre⁵ et remonter jusqu'à l'Un véritable, ne rien lui ajouter, s'y arrêter, par crainte de s'écarter de lui⁶.

Restons attachés à nos origines, à Dieu, puisque toute notre histoire se résume ainsi "De Dieu à Dieu"⁷ ou dans les termes mêmes de Plotin $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\iota\nu \eta \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ⁸. Ce qui revient à dire que le but de l'homme est de vivre semblable à Dieu et non comme l'image du modèle⁹. Porphyre disait donc bien, lorsqu'il disait que le philosophe cherche "ce qu'il est, d'où il vient, où il va surtout"¹⁰. Celui qui mettra bien en

1) 6,7,33.

2) 3,8,11.

3) 3,2,5.

4) 1,4,14.

5) 5,1,12.

6) 5,5,4.

7) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p.86.

8) 3,8,7.

9) 1,2,7.

10) Cité par Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p.504.

oeuvre ce programme ne manquera pas de découvrir ses origines et de se glorifier de sa grandeur.

C'est à la seule condition d'être unis à notre principe, mais à cette condition seulement que nous pouvons dire et expérimenter véritablement la beauté, la douceur et la joie de notre état.

C'est à cette condition seulement que nous deviendrons impeccables¹, que nous n'aurons plus rien à désirer, que nous n'aurons rien à craindre², que nous serons à nous-même notre bien³, la liberté même, la loi⁴.

1) 1,1,2; 1,1,9.
2) 1,4,4.
3) Ibid.
4) 6,8,15.

§ 3. Les dangers de notre état

ou

Les possibilités de déchéance.

Si belle que soit notre condition, elle n'est pas sans dangers. Etre intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, notre âme nous met en contact avec les êtres qui sont au dessus de nous sans doute, mais aussi avec ceux qui viennent après nous¹. De même race que la nature divine², que l'âme universelle, notre soeur, avec qui elle ne fait qu'un³, l'âme a cependant un double pouvoir: celui de retourner vers le lieu d'où elle vient et ainsi d'être heureuse et d'échapper à la souffrance, mais elle a aussi hélas! le pouvoir de se retourner vers les êtres inférieurs, de ne plus regarder les cieux, de se dégrader, même en conservant toujours la possibilité de remonter vers l'Intelligence, au moyen de la reminiscence⁴. Il y a toujours une partie de notre âme qui reste en haut et la partie qui descend n'en est pas séparée comme par une coupure⁵.

L'âme devenant ce dont elle se souvient ou ce dont elle s'occupe, il lui suffira de s'occuper des choses viles pour s'abaisser à leur niveau comme aussi, elle n'aura qu'à

-
- 1) 4,4,3; 4,4,5; 4,6,3.
 2) 4,7,10.
 3) 3,5,4; 3,7,13; 4,3,7.
 4) 4,8,4.
 5) 6,2,22.

contempler les intelligibles pour se hisser à leur hauteur et par eux s'unir à l'Unité suprême et première, l'Un, notre Père.

Ame unie au corps, en compagnie duquel il n'est pas possible de vivre heureux¹, alliance dangereuse et peu solide², elle n'est pas complètement maîtresse d'elle-même. Elle devra s'occuper de son associé temporaire, de son instrument elle devra pourvoir à ses besoins -- obligation qui en certaines circonstances particulières pourra nuire ou même empêcher complètement la contemplation³. L'Union n'est pas un mal cependant, mais à la condition toutefois qu'elle ne nous fasse pas descendre⁴. Et le danger d'un entraînement vers le bas existe toujours, nous guette toujours. Nous devons toujours nous surveiller et dominer le mal par la partie immatérielle de notre être⁵.

Le malheur n'est donc pas dans notre nature, dans notre condition de droit, mais dans le fait que l'homme peut ne pas rester, et effectivement n'est pas resté tel qu'il était⁶. Nous en portons toute la responsabilité⁷: notre vie est semblable à un drame où chacun reçoit son rôle et si l'acteur

-
- 1) 1, 4, 16.
 - 2) 4, 4, 18.
 - 3) 4, 8, 2; 4, 3, 19; 4, 8, 8.
 - 4) 4, 8, 2.
 - 5) 1, 8, 5.
 - 6) 3, 3, 4.
 - 7) 3, 3, 3.

joue mal la partie qui lui est dévolue, c'est à l'acteur qu'il faut le reprocher et non pas au compositeur¹.

Nous sommes absolument libres de choisir notre destinée, c'est-à-dire de fuir là-haut ou de nous enfoncer dans la boue. Si certaines situations nous surprennent, il faut alors songer que nous entrons dans l'ordre de l'univers et que par conséquent notre choix ne saurait être un hors d'oeuvre²: tout doit rentrer dans le plan du maître de l'Univers³. Libres, nous le sommes, mais nous avons un son à donner, nous devons prêter notre voix⁴ dans la symphonie des êtres. Nous devons occuper le rang qui nous a été assigné par la Providence.

Jouant sur un théâtre plus grand que nos scènes de fabrication humaine, nous sommes aussi plus indépendants que les acteurs et il nous est loisible de choisir entre l'honneur et l'infamie⁵.

Le comble du malheur pour nous, c'est qu'ayant pu choisir entre trois catégories d'hommes⁶: ceux qui se contentent des biens sensibles; ceux qui n'ont de la vertu que le nom et les véritables contemplatifs, les sages, les véritables bienheureux, les "hommes divins"⁷, le petit nombre seulement

-
- 1) 3, 2, 17.
 - 2) 3, 3, 3.
 - 3) 3, 3, 2.
 - 4) 3, 2, 17.
 - 5) Ibid.
 - 6) 5, 9, 1.
 - 7) 5, 9, 1.

a opté pour la dernière catégorie et la vie de la majorité est toute tournée en bas et vers le dehors.

Pouvant vivre de deux vies, tantôt plus de l'une, tantôt plus de l'autre¹, nous nous laissons facilement entraîner à la bagatelle et notre âme souffre alors de ce qui l'entoure².

Raison, dernière des réalités intelligibles ou des choses comprises dans la réalité intelligible et la première des choses de l'univers sensible, notre âme est donc en rapport avec deux mondes: par l'un, elle est heureuse et renaît à la vie; l'autre la trompe par sa ressemblance avec le premier et elle y descend comme sous l'influence d'un charme magique³.

Nous voilà laissés entre les mains de notre propre conseil! Les "animaux raisonnables ont en eux-mêmes leur cocher"⁴. Nous devrions marcher droit et non par le hasard comme il arrive souvent⁵. A nous maintenant de choisir!

"Pour nous, nous accomplissons la fonction que la nature a réservée à notre âme, tant que nous ne nous égarons pas dans la multiplicité des êtres de l'univers; si nous nous égarons, justice est faite de nous par cet égarement lui-même et par la malheureuse destinée qui nous attend plus tard... [nous devenons fragment de l'univers⁶]⁷."

Le chapitre suivant va nous montrer comment les hommes,

-
- 1) 4, 8, 4.
 - 2) 4, 8, 8.
 - 3) 4, 6, 3.
 - 4) 2, 3, 9.
 - 5) Ibid.
 - 6) 2, 3, 9.
 - 7) 2, 3, 8, fin.

peu habitués à la contemplation des véritables beautés vont s'acquitter de leurs responsabilités et fixeront leur sort ici-bas et ainsi prépareront et fixeront à jamais leur avenir.

CHAPITRE II

LA DECHEANCE DE L'HOMME

Οὐ γὰρ μόνον ὁ πεποιήται ἐστίν¹

§ 1. Le fait de la déchéance.

Empédocle s'était récrié contre les aveugles qui ne veulent pas voir la réalité là où elle réside véritablement:

"Ils ne voient qu'une faible mesure d'une vie qui n'est pas une vie, et, condamnés à une prompte mort, ils sont enlevés et se dissipent comme une fumée. Chacun d'eux est instruit de cela seulement qu'il a rencontré par hasard au gré de ses errements, et il ne se vante pas moins dans sa frivolité de connaître le tout²."

"Fous ... car ils n'ont pas de pensées étendues³."

Huit siècles plus tard, Plotin constatera que la situation des humains ne s'est guère améliorée. Aussi s'en plaint-il amèrement:

1) "L'homme n'est pas resté tel qu'il était." 3,3,4.

2) Fragment 2. R.P. 163 et Traduction BURNET.

παῦρον δὲ ζωῆς ἰδίου μέρους ἀθρήσαντες
 ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἄρθέντες ἀπέπταν
 αὐτὸ μόνον μεισθέντες, ὅτι προσέκυρσεν ἕκαστος
 πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον πᾶσ εὐχεται εὐρεῖν

3) Fragment 11. Traduction BURNET.

νήπιοι· οὐ γὰρ σφιν βολιχόθρονές εἰσι

"L'âme humaine, placée dans le corps, subit le mal et la souffrance; elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux; le corps est, pour elle, une prison et un tombeau; le monde, une caverne et un antre¹."

Une telle plainte ne nous sur prendrait guère sous la plume de Platon qui ne se fait pas scrupule de nous enfermer dans la caverne pour nous y faire contempler des ombres et des figures grotesques que nos yeux gâtés² nous font prendre pour des réalités³.

Ces paroles sont cependant étrangement éloquentes chez un homme comme Plotin qui devrait avoir une autre conception de la beauté humaine. En effet n'a-t-il pas eu "la vision du but tout proche", lui, qui a vu "bien de beaux spectacles", lui dont "les dieux redressèrent [la] marche oblique pour [lui] faire voir le rayonnement de leur lumière", lui qui, "grâce à [l']illumination démoniaque qui remonte souvent par l'intelligence jusqu'au premier Dieu et jusqu'à l'au delà ... vit [au moins quatre fois] le Dieu qui n'a ni forme ni essence" et cela "quand il était encore enveloppé du corps⁴"; lui enfin qui a pu nous donner ce témoignage:

"Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible. Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai

1) 4, 8, 3.

2) République, VII, 5, 7 a.

3) Ibid. VII, 514 a - 515 c.

4) PORPHYRE, Vie de Plotin, 23, passim.

une destinée supérieure; mon activité est le plus haut degré de la vie; je suis uni à l'être divin, redescendu de l'intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère cette descente, et comment l'âme a pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps¹."

C'est là, à la vérité, un témoignage non équivoque de la grandeur de la condition humaine, de la dignité de l'homme qui voit une beauté aussi merveilleuse que possible et qui n'est autre que l'Un, la divinité par excellence. Elle est donc bien noble cette créature qui a ainsi une destinée supérieure, et dont l'activité est le plus haut degré de la vie car elle est unie à l'être divin. Aussi comprendra-t-on facilement tout ce que peut avoir de poignant le chant plaintif, je dirais presque, désespéré de Plotin: "L'âme humaine ... subit le mal et la souffrance, elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux ..."

La tentation serait grande de dire que la jérémiade est excessive. Ne vaut-il pas mieux cependant se raviser et croire plutôt que c'est lui, Plotin, qui a raison et non pas nous. Avilis par "le borbier du corps²", nous ne sommes plus en état de juger; contents que nous sommes de nos misères et tentés de n'admettre d'autres réalités que celles que nous voyons avec les yeux du corps.

1) 4,8,1.

2) 6,7,31. Voir aussi PLATON, République, VII, 533 d.

Nous sommes: tels

"des gens plongés dans le sommeil leur vie durant [qui] prendraient leurs rêves pour des réalités véritables, et, si on les éveillait, ils ne croiraient pas à ce qu'ils voient les yeux ouverts, et ils reprendraient leur sommeil."-

En un mot, nous sommes comme les prisonniers de la caverne, distraits invétérés², perpétuels endormis qui nous contentons de changer de lit en nous imaginant que nous vivons dans la réalité alors que nous rêvons. Se complaire dans la sensation au lieu de quitter le corps, ce n'est pas se lever mais simplement changer de lit³.

Véritables glaucos marins⁴ aux écailles épaisses, trop paresseux et trop lâches pour secouer nos cailloux et retrouver notre nature véritable: voilà ce que nous sommes devenus. Or recouvert de boue⁵, prisonniers de notre enchantement, choses dépendantes de l'univers et des choses extérieures, à la vérité peu de chose, nous ne sommes rien du tout⁶.

Devenus "quelqu'un" et quel individu! par l'addition du "non-être", membres de la foule bruyante qui entoure l'homme de bon conseil -- sans l'écouter⁸, voilà ce que nous sommes. Il n'y a pas lieu de nous surprendre de notre manque de doci-

-
- 1) 5, 5, 11.
 - 2) 5, 1, 12.
 - 3) 5, 6, 6.
 - 4) 1, 1, 12.
 - 5) 4, 7, 10, fin.
 - 6) 2, 3, 15.
 - 7) 6, 5, 12.
 - 8) Ibid.

lité. Empédocle nous a averti il y a bien longtemps que c'est "toujours le fait des esprits bas de ne pas croire ceux qui valent mieux qu'eux¹."

Se peut-il trouver tableau plus sombre? Ne montre-t-il pas bien clairement aussi que nous ne sommes pas restés "dans l'état de [notre] création²"? La peinture ne serait évidemment ni plus claire, ni plus attirante si nous allions jusqu'à dire avec Plotin qu'on peut s'avilir au point de devenir l'âme d'un boeuf³. Ici encore Plotin rencontre Empédocle qui se demande: "De quels honneurs, de quelle hauteur de félicité suis-je tombé pour errer ici sur terre parmi les mortels⁴!"

Il n'est pas de limite dans la déchéance, car plus on descend, plus on est inférieur, plus il est facile de nous faire dévier du droit chemin⁵ et du moment que nous nous sommes oubliés, que nous avons oublié notre race et notre dignité⁶, du moment que nous sommes oublieux de ce qui devrait faire l'objet de nos désirs⁷, on peut s'attendre à tout.

Semblables aux gens qui vont aux fêtes des dieux non pour se purifier et prier, mais pour manger⁸ et qui se conten-

1) Fragment 5. Traduction BURNET.

2) 3,3,4. ^{ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν}

3) Ibid.

4) Fragment 119. Traduction BURNET.

5) 3,3,4.

6) 5,1,1.

7) 5,5,12.

8) 5,5,11.

tent de regarder l'escorte du dieu sans même songer à le prier¹, gorgés de viandes impures, nous nous rendons par là indignes d'approcher du sanctuaire².

Voilà, en bref, le canevas que Plotin nous a laissé de la condition humaine dans son état déchéance.

Dans un second paragraphe, nous rechercherons les causes d'un tel état de chose.

1) 5,5,3.
2) 5,5,11.

2. Les causes de la déchéance.

Οὐκ ἔστιν οὖν ἐν τῷ κοινῷ
εὐδαιμόνως ζῆν¹

Forcés, à la suite de Plotin, de reconnaître notre malheur, il nous reste maintenant à en rechercher les causes. Malheureux! A la vérité, nous le sommes. Et comment serions-nous assez aveugles pour ne pas le reconnaître après un plaidoyer si chargé? C'est donc une réalité inéluctable: nous sommes actuellement, sinon de droit, du moins de fait, dans un état peu avantageé et on pourrait même dire peu ou point désirable.

Nous sommes intérieurement déchirés, tiraillés en deux sens divers. Etres de désir, faits pour jouir du bonheur suprême dans la vision béatifiante de l'Un, nous y tendons de tout nous-mêmes, alors que notre nature corporelle nous en éloigne par son attrait pour la bagatelle et aussi à cause de son besoin d'un objet de connaissance bien déterminé². Soulevés (ἄνω) par la partie supérieure de nous-mêmes, nous sommes en même temps ramenés, tirés vers le bas (κάτω ³) et enchaînés aux choses d'en bas.

1) "Il n'est pas possible de vivre heureux dans la société du corps". 1,4,16.

2) 6,9,3.

3) 3,4,3.

Voilà notre lot. Voilà notre partage. Situation bien différente de celle que nous nous sommes efforcés de décrire au chapitre premier du présent travail.

Le fondement de notre malheur, nous dit Plotin, c'est que nous sommes devenus deux nous-même et l'autre (ἑτερότης) et parfois seulement le deuxième¹: On est devenu quelqu'un par l'addition du non-être dont il faudra se débarrasser pour devenir l'être universel que nous avons quitté², pour remonter à l'homme que nous fûmes un jour³.

Cette acquisition est une faiblesse car elle est la réception d'un élément étranger⁴, de la première différence πρώτη ἑτερότης ⁵, surplus qui nous amoindrit car il ne vient pas de l'être, mais du non-être puisque l'on ajoute rien à l'être⁶.

Cet autre, cet ἑτερότης , ce non-être qui s'est ajouté à nous, c'est la matière, c'est le corps.

a) Cause prochaine: la matière et le corps.

1. La matière.

Il n'est sans doute pas inutile de décrire très brièvement la matière qui nous fera comprendre mieux le rôle du corps dans notre histoire temporelle.

-
- 1) 6,4,14.
 - 2) 6,5,12.
 - 3) 6,4,15.
 - 4) 1,8,14.
 - 5) 5,1,1.
 - 6) 6,5,12.

La matière n'est qu'une image: c'est le non-être.
Elle est à l'être comme le manque de mesure est à la mesure,
l'illimité à la limite. En un mot, elle la pauvreté complète¹,
l'infini², le premier mal³.

Par elle, on se trouve dans la région de la dissemblance,
dans un borbier obscur⁴.

Sa nature propre est un rapport avec les autres choses.
On la dit "autre" que les autres choses. Elle est seulement
"autre", alors que les autres choses ne sont pas uniquement
autres, mais qu'elles ont leur forme propre. On va même
jusqu'à la dire "autres" au pluriel afin de ne pas trop la
déterminer par le singulier⁵.

"Autre", elle le demeure toujours, car elle n'est pas
changée par la forme. Elle la "fuit" même⁶, car fécondée,
une nature ne perd pas sa nature, mais la possède davantage⁷.
Elle possède donc les formes sans jamais les posséder:
chaque forme chasse la précédente, rien ne reste identique
à soi⁸: c'est un écoulement perpétuel.

Autre, elle est même inapte à s'approprier les images
des êtres, c'est pourquoi elle est totalement différente⁹.

-
- 1) 1, 8, 3.
 - 2) 2, 4, 15.
 - 3) 1, 8, 8.
 - 4) 1, 8, 13.
 - 5) 2, 4, 13.
 - 6) 3, 6, 13.
 - 7) 2, 4, 15.
 - 8) 2, 4, 3.
 - 9) 3, 6, 13.

Ce qui entre en elle, c'est une image, une chose sans vérité, mensongère: la forme est dans la matière comme "un rêve de bien¹".

Elle est le mal, même fécondée par le Bien, parce qu'elle ne le possède pas: elle n'a rien. Solliciteuse indigente, elle se contente de ce qu'elle peut prendre. Elle ne contient même pas un mensonge qui soit à elle². Elle est une ombre, elle n'offre aucune résistance et elle attend, prête à subir ce que voudra la cause active³: rien de surprenant alors qu'elle soit dans un perpétuel écoulement, qu'elle évite la permanence de l'être⁴, qu'elle soit cause⁵ et génératrice⁶ de devenir.

Pauvreté en tout, elle est difforme, absolument laide à cause de son indétermination⁷ et de son manque de soumission à la mesure⁸ et à la limite⁹.

Pauvre, "Autre", ne possédant pas les formes qui entrent en elle, elle est rejetée hors de l'être, tout à fait séparée de lui: elle est le non-être et l'est toujours¹⁰. Elle est toujours en puissance des formes qui viendront après et elle est déjà "autre" que soi parce qu'un autre peut venir¹¹ et

1) 6,7,28.
 2) 3,6,15.
 3) 3,6,18.
 4) 1,8,2.
 5) 1,8,4.
 6) 1,8,14.

7) 3,5,1. Comparer avec Pythagore
 8) 1,8,4; 1,2,2.
 9) 1,2,2.
 10) 2,5,5.
 11) 2,5,1.

rien n'est à venir qui ne soit déjà¹.

Fantôme fragile, elle ne peut recevoir une seule forme, c'est un mensonge véritable, essentiellement mensonge², réel non-être³. N'étant pas en acte, elle est donc hors de l'être véritable⁴ et même plusieurs fois non-être et comme être sensible et comme forme⁵. Elle est un simple miroir réfléchant des ombres des choses sensibles.

Telles sont les richesses! de la matière et les dons qu'elle est par conséquent autorisée à nous faire.

2. Le corps.

Matériel, le corps nous fera participer aux qualités de la matière.

L'union de l'âme au corps est naturelle sans doute⁶, l'âme ne pouvant habiter que dans un corps⁷, car tout ce qui est hors de Dieu est limité⁸. Habitant par conséquent un corps limité et incomplet dans son genre, l'âme est emprisonnée⁹, enchaînée¹⁰. Par cette union, l'élément pire, le corps en tant que matière informe, devient meilleur en ce que l'âme lui apporte l'essence et la vie: sans elle il ne se conserverait pas¹¹ et il est bien loin d'être ce qu'il serait s'il

1) 3,4,5.
2) 1,8,6.
3) 2,5,5.
4) Ibid.
5) 2,5,4.
6) 4,8,7.

7) ? Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p.517
8) Jules SIMON, Ibid., p.520.
9) 4,8,4.
10) 2,9,7.
11) 6,7,25.

était seul¹. D'autre part, et il ne faut pas l'oublier, l'élément meilleur empire: l'âme qui est la partie principale de l'homme participe ainsi de la mort et de la déraison².

Considérons maintenant en détail les diverses influences du corps sur l'âme, ou encore de quelles façons le corps est pour nous cause de déchéance.

1° Le corps, amoindrissement de l'âme.

Vivant d'une vie qui a ses biens propres, qui ne sont pas ceux de l'homme véritable³, le corps nous éloigne de notre destinée. Matériel et donc mauvais⁴, participant au non-être⁵ c'est-à-dire à ce qui est autre que l'être⁶, simple image de la réalité intelligible, il ne saurait nous grandir. Il ne saurait même être quelque chose en compagnie de quoi il est possible de vivre heureux⁷.

Matériel, le corps est mauvais sans être le mal total qui n'a aucune part de bien⁸ car il est une ombre éclairée par l'âme⁹ et nous venons de le dire, par son union à l'âme il reçoit l'essence et la vie¹⁰.

-
- 1) 2,1,8.
 - 2) 1,1,4.
 - 3) 1,4,4.
 - 4) 1,8,4.
 - 5) 1,8,3.
 - 6) Ibid.
 - 7) 1,4,16.
 - 8) 1,8,5.
 - 9) 3,2,15.
 - 10) Voir p.56.

Matériel, sa nature est de s'écouler perpétuellement¹, il est un devenir², sa vie est le mouvement³. Ombre, fantôme il est coupable de tous les maux de l'âme puisque s'il n'existait pas, l'âme n'aurait rien à illuminer⁴. Séducteur, le mal a soin de se montrer pris dans les liens de la beauté⁵ et attire ainsi l'âme vers lui. L'âme, qui n'est pas mauvaise en elle-même, une fois mêlée au corps matériel est troublée par la matière. Sa partie rationnelle en est obscurcie par la matière qui projette son ombre et l'inclin vers elle. L'âme dirige alors son regard sur ce qui devient⁶. Ce regard est nécessaire car le mal est lui aussi nécessaire comme dernier terme de la série provenant de l'Un⁷ et il faut évidemment pour lui donner l'existence, une lumière qui l'éclairé.

Descendue dans le corps, dans la matière, l'âme s'affaiblit parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances (à proprement parler c'est l'image seule de l'âme qui est absorbée⁸) car la matière les empêche de passer à l'acte⁹.

L'amointrissement de notre être, de notre âme par son union au corps vient aussi de sa façon de gouverner le corps.

-
- 1) 2,1,2.
 - 2) 4,7,8.
 - 3) 3,2,1.
 - 4) 1,1,12.
 - 5) 1,8,15.
 - 6) 1,8,4.
 - 7) 1,8,7.
 - 8) 1,8,14.
 - 9) Voir 3,6,12; 4,8,6.

L'âme universelle peut diriger, pour ainsi dire, "de loin" l'univers, ce qui n'entraîne aucune servitude. Elle ne s'occupe que du gouvernement général, universel. Notre âme, au contraire, parce qu'elle est particulière, exige un contact personnel¹. L'âme universelle gouverne très facilement le monde, en y étant "comme" présente (τῆ οἶον παρουσία²), elle reste en haut, en sécurité³, alors que la nôtre éprouve des difficultés dans le gouvernement du corps⁴. Elle commande le corps, le domine sans doute, mais aussi souvent le combat⁵. Ces difficultés peuvent être telles que nous ne soyons pas maîtres de notre corps⁶ et à ce compte il serait beaucoup plus exact de dire que nous sommes une âme dans un corps, alors que la réalité devrait être un corps dans une âme⁷. L'âme universelle au contraire enchaîne son corps et elle le domine⁸.

Si l'âme humaine se laisse dominer par le corps, la matière se rend maîtresse de la forme qui est en elle, elle l'altère et la corrompt⁹.

Il n'y a donc qu'une seule chose à faire: puisque l'âme "reste malgré tout immobile et toujours intérieure à elle-même¹⁰" par sa partie supérieure, elle ne doit pas se donner

1) 4, 8, 2.
2) 3, 2, 2.
3) 3, 4, 4.
4) 4, 8, 8.
5) 4, 7, 8.

6) 2, 9, 7.
7) 4, 3, 23.
8) 2, 9, 7.
9) 1, 8, 8.
10) 1, 1, 9.

tout entier au monde mais lui donner seulement ce qui lui appartient¹ afin que le corps ne domine pas². Elle devra donc ne s'occuper de son corps qu'aussi longtemps qu'il lui est possible; tout comme le musicien s'occupe de sa lyre. Il ne faut pas oublier non plus que le corps est comme une lyre désaccordée³. Au début cependant, le musicien doit s'aider souvent de sa lyre; mais avec le perfectionnement de son art, il s'habitue à s'en passer⁴. L'âme ne devra donc pas passer tout son temps à se servir du corps⁵, car unie au corps, l'âme est mauvaise, elle est en sympathie avec lui, elle juge d'accord avec lui⁶.

Par son union au corps, l'âme est amoindrie parce qu'elle "devient ainsi en quelque façon une âme particulière, et elle sort de tout; son activité n'est plus dirigée vers le tout, bien qu'elle soit elle-même le tout; c'est comme si l'on savait complètement une science et si l'on ne considérait jamais qu'un théorème de cette science⁷".

Unie au corps l'âme en est amoindrie; elle en est affaiblie, car le corps est faiblesse. Les corps les plus matériels tombent de faiblesse. On dirait que la corporéité

-
- 1) 4, 4, 34.
 - 2) 2, 3, 9.
 - 3) 2, 3, 13.
 - 4) 1, 4, 16.
 - 5) 1, 1, 3.
 - 6) 1, 2, 3.
 - 7) 6, 4, 16.

augmente dans la mesure où l'être quitte un corps. Le moindre choc le blesse et le désagrège, et plus ils sont matériels, moins ils ont le pouvoir de se réparer eux-mêmes¹, car ils ont alors moins d'être, donc moins d'unité, et l'unité est ce qu'il y a de plus puissant².

On le voit, le corps amoindrissant l'âme³, lui rendant plus difficile l'accomplissement de ses fonctions⁴, cause des modifications et des troubles que nous ressentons⁵, n'est certainement pas pour l'âme un bien⁶, car être avec le corps c'est être avec la matière⁷.

La faute de tous les maux que nous procure le corps n'en est pas au créateur, mais à l'âme qui a choisi⁸. Unie au corps, elle doit agir en conséquence⁹ et ne s'occuper du corps que dans la mesure requise en essayant de ne pas oublier que toujours nous demeurons en haut par notre partie intelligible (la meilleure de nous-mêmes). Nous reviendrons sur cette lutte au chapitre de la purification.

Unie au corps, notre âme a une vie mélangée de mort¹⁰ sans cesse attirée vers l'inférieur¹¹; elle peut descendre au point d'oublier ses propres intérêts¹², à tel point que

1) 3,6,6.
2) 3,8,10.
3) 3,3,4.
4) 1,7,3.
5) 1,1,9.
6) 4,3,7.

7) 1,7,7. PLATON
8) 3,2,7. Voir/République IX, 517 e.
9) 3,2,7.
10) 1,6,5.
11) 1,6,5.
12) 4,3,17.

Plotin affirmera sans hésitation aucune que le mort vaut mieux que la vie avec le corps¹, car l'âme née amoindrie par le corps est un être inférieur².

L'union de l'âme au corps, si elle n'est pas maîtrisée, peut être rendue insupportable, "car il y a deux raisons qui nous rendent insupportable l'union de l'âme et du corps: c'est d'abord qu'elle est un obstacle à la pensée, et ensuite qu'elle remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes³".

2° Le corps, obstacle à la pensée.

"Tous les hommes, dès le début, emploient les sens avant l'intelligence et commencent nécessairement par recevoir l'impression des choses sensibles. Les uns en restent là et, leur vie durant, ils croient que les choses sensibles sont les premières et les dernières... Ceux d'entre eux qui ont une lueur de raison, posent que c'est là la sagesse⁴..."

Dans la philosophie de Plotin, la véritable vie, ce n'est pas la vie des sens, mais la vie de la pensée, de la contemplation de la réalité, des idées, de l'être véritable que nous découvrons en nous où la vision et l'objet de la vision se confondent⁵, où l'on pense au sens primitif du terme, au sens fort⁶ car se voir soi-même, c'est savoir. Pour connaître vraiment, Plotin nous l'affirme, il faut

1) 1,4,7.
 2) 3,3,4.
 3) 4,8,2.
 4) 5,9,1.
 5) 5,3,7.
 6) 6,6,1.

contempler les êtres eux-mêmes et non seulement les empreintes des choses¹.

Or, notre union avec le corps, avec le sensible, loin de nous unir aux intelligibles, nous lie pour une bonne part au monde sensible, monde de vraisemblance², simple ébauche de la réalité³, ce qui explique facilement pourquoi l'âme impure est égarée par l'ignorance⁴.

Obligés que nous sommes de nous occuper du corps qui est à nous, de le protéger, nous sommes ipso facto obligés de nous servir de la sensation et des images sensibles, "ombres de la raison" par suite de notre ignorance; la sensation servant à la connaissance chez un être ignorant⁵, il y a grand danger que nous restions là alors que nous devrions nous élever à la contemplation. Le danger vient de ce que les sensibles sont vides de réalité substantielle⁶, matériels qu'ils sont. L'univers sensible n'est qu'une image de la substance véritable... "une ombre, sur cette ombre, des images, pures apparences⁷".

Prendre ces biens passagers pour notre fin, c'est mesurer "la réalité à la sensation et tomber dans le malheur de prendre le moindre être pour la perfection de l'être, et ... ne plus croire à l'existence ni même à la possibilité de

1) 5, 3, 5.
 2) 6, 5, 2.
 3) 6, 3, 7.
 4) 3, 1, 9.
 5) 4, 4, 24.
 6) 3, 6, 12; Voir 3, 6, 13.
 7) 6, 3, 8.

de l'être parfait¹".

Si penser, c'est percevoir sans le corps², la sensation, elle qui se fait "en vue du corps³", est la "perception des sensibles par l'âme ou par l'animal, lorsque l'âme saisit les qualités qui appartiennent au corps et imprime en elle les formes de ce corps⁴". "Sentir, c'est percevoir non pas les choses intelligibles, mais seulement les choses sensibles⁵." "L'âme doit [donc] se mettre en contact avec les choses sensibles et employer les intermédiaires qui leur ressemblent pour communiquer avec elles... C'est pourquoi la connaissance des choses sensibles se fait par des organes corporels. Par ces organes... elle s'unit en quelque manière aux choses sensibles⁶." Il faut par conséquent que l'âme soit disposée à s'incliner vers les choses sensibles⁷.

De là à oublier notre fin, il n'y a pas loin car les sens nous font facilement oublier que c'est "l'intérieur qui nous attire⁸" et que la sensation n'appartient qu'à une âme "enfermée dans un corps⁹" et qu'il ne faudrait chercher dans les choses sensibles, dans ce monde, que l'occasion de la science¹⁰.

1) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p.247.

2) 4,7,8.
3) 4,4,24.
4) 4,4,23.
5) 4,5,1.

6) 4,5,1.
7) 4,4,25.
8) 5,8,2.
9) 4,4,23.

10) Jules SIMON, Ibid./

La vie véritable de l'homme est donc la vie de la pensée. Or l'union avec le corps nous lie avec le monde sensible parce que, devant nous occuper de notre associé temporaire, du corps qui est à nous, nous sommes nécessairement attiré vers le sensible, et il y a grand danger que nous ne prenions pour évident tout ce que nous voyons en rêve. C'est précisément le contraire qu'il nous faut faire¹. On le voit le corps par le fait même est un obstacle à la pensée.

3⁰ Le corps, cause d'oubli.

Si l'âme est ce dont elle se souvient², si une fois unie au corps elle doit nécessairement utiliser la sensation et se souvenir des choses sensibles, il suit aussi qu'elle oubliera les réalités supérieures, qui seules peuvent constituer son bonheur et sa fin, dans la mesure où elle s'occupe du corps. Plotin ne prétend-il pas que nous sommes ce que nous sommes en acte³ ou que nous sommes la faculté agissante en nous?

A nous laisser aller au corps et à nous laisser dominer par le corps, nous conservons à peine une trace de l'âme, car la vie commune du corps et de l'âme est plutôt celle du corps; tout ce qui dépend de cette vie est corporel⁴.

1) 3,6,6.

2) 4,4,3. "Elle conçoit les être quand elle vient à s'en souvenir" 4,6,3.

3) 2,5,3.

4) 2,3,9.

4^o Le corps, cause de craintes.

On peut attendre bien des choses redoutables de la part de notre corps. Nous en avons déjà vu quelques unes: l'amoin-
drissement de l'âme, l'obstacle à la pensée, l'oubli, sans
parler de l'inclination vers les choses d'en bas et le dé-
tournement de sa contemplation bonne et heureuse¹. Il y en
a encore d'autres tout aussi déprimantes pour l'homme qui
ne sait pas s'élever au dessus des contingences et qui reste
uni au corps. Ces malheurs: la crainte, le désir, les dou-
leurs ne valent pourtant pas la peine d'être pris au sérieux
par le sage, le philosophe, l'homme de bien.

1. Le corps, cause de la crainte de la mort.

Le corps, matériel, parce qu'il ne peut pas unir son
principe à sa fin², est mortel et périssable³. Seul en effet
l'être qui n'est pas lié à la matière peut durer toujours⁴:
la matière se refusant à rester immobile⁵ et n'étant jamais
identique à elle-même⁶. Le corps est un composé et "la raison
nous dit qu'il ne peut subsister; la sensation le voit se décom-
poser, se dissoudre et subir des pertes de toute sorte, chacun de

1) 4, 8, 2.
2) 3, 8, 7. Voir 6, 9, 9.
3) 4, 7, 1.
4) 3, 9, 8.
5) 2, 1, 5.
6) 2, 4, 3. Voir plus haut p. 54.

ses composants retournant à son origine; un corps détruit l'autre, le change en un autre et le fait périr¹..." C'est alors qu'on voit les hommes s'affoler par crainte de la mort personnelle et même perdre contenance devant la mort d'un ami, d'une épouse ou d'un fils. Crainte aussi vaine que futile, car mourir, voilà qui est tout normal pour le mortel, "voilà de grandes choses!... la mort d'êtres mortels²" et fut-ce la mort la plus terrible, la mort dans les combats ou les guerres, mais c'est tout simplement "devancer quelque peu le terme de la vieillesse; c'est partir plus vite pour revenir plus vite³". On craint pourtant que le composé de l'âme et du corps ne soit dissous⁴ et c'est le corps qui est la cause de cette crainte. Ses biens n'étant pas ceux de l'homme véritable, craignant sa dissolution ne peut manquer de se tourmenter en face de cette perspective peu désirable⁵.

Le sage pourtant, toujours en contemplation de la réalité véritable ne doit nullement se laisser abattre par une telle considération, car il sait que même s'il ne faut "pas briser l'union avant le temps⁶", la mort vaut mieux que la vie avec le corps⁷.

-
- 1) 4,7,1.
 - 2) 1,4,7.
 - 3) 3,2,15.
 - 4) 1,8,15.
 - 5) Ibid.
 - 6) 1,9.
 - 7) 1,4,7.

2. Le corps, cause de la crainte des douleurs et des malheurs.

C'est pour la même raison, parce que les biens du corps ne sont pas ceux de l'homme véritable, que l'homme charnel, celui qui a pratiquement oublié ses origines, qui ne se tourne jamais vers la considération de "l'homme qu'il fut un jour" s'afflige devant les malheurs de toute sorte qui peuvent lui arriver: les guerres, la captivité, la maladie, les souffrances, alors que l'homme de bien méprisera toutes ces infortunes en pensant que ce n'est pas lui qui les supporte, mais bien l'autre.

La maladie, par exemple¹, est un défaut qui se trouve dans les corps matériels. Il en est ainsi de la douleur. Si nous savons nous dégager du corps, Plotin nous assure que nous serons par le fait même délivrés de la douleur. Voici en effet ce qu'il affirme. Il n'y a que la douleur chronique et insupportable qui puisse émouvoir le philosophe et alors il lui sera toujours loisible de s'en aller². Si les malheureux restent malgré leurs douleurs: ils restent alors qu'ils devraient partir et ils sont cause de leur malheur³.

1) 1,8,5.

2) On voit ici une inconséquence dans la philosophie de Plotin, lui qui nous défend de briser l'union de l'âme et du corps avant le temps (p.e. 1,9).

3) 1,4,7..

La seule crainte légitime et qui a encore le corps pour cause est celle qui consiste dans "les incommodités contraires [aux biens] ... [et] font obstacle au bonheur qui est notre fin; mais celui qui possède la chose la meilleure veut la posséder seule et sans rien d'autre; or les incommodités, si elles ne suppriment pas le bonheur par leur présence, existent pourtant à côté de lui¹". Cette co-existence ne manque pas de faire souffrir celui qui en est victime.

5° Le corps, source de désirs.

Sans doute, tout être désire le Bien², l'Un, parce que Lui seul est principe de tout, mais l'homme, c'est-à-dire l'âme unie à un corps, est un être de désir d'une façon toute particulière.

Jusqu'à un certain point on peut dire que l'Intelligence ne désire pas et on doit le dire absolument de l'Un, car ils sont complets. L'âme séparée du corps, séparation qui peut exister même dans l'union au corps, car "en notre séjour même elle peut s'en séparer³", unie à la vie de l'Intelligence participe à ses privilèges et on peut dire qu'elle ne désire pas non plus, car comme l'Un et l'Intelligence surtout, elle est complète.

1) 1,4,7.
2) 6,7,20.
3) 1,1,10.

Unis et vivants selon le corps, nous devenons des êtres de désirs. La matière, en effet, est en tant qu'être à venir¹. Son seul être, c'est cet être futur qui s'annonce en elle; son être se ramène donc à ce qui sera. Elle reste toujours le non-être, un fantôme. Elle exige toujours des biens différents² et l'âme qui lui est unie est sans cesse entourée d'objets étrangers³; elle est sans cesse portée vers des objets différents⁴.

Nous sommes ainsi engagés dans une marche vers l'avenir, vers le progrès, vers l'achèvement de notre être: le désir accompagnant un état de trouble dans le composé et la prévision d'un remède qui met fin à cet état⁵. L'être est en quelque sorte/de ^{hors} soi et cherche à se conquérir⁶.

Le Père Arnou explique ainsi l'être de désir:

"Un être qui désire [dit-il] est un être qui n'est pas complet, car il lui manque ce qu'il peut gagner; c'est un être qui a un avenir, ... dont le présent est essentiellement indigent, un être qui n'est lui-même pleinement qu'en puissance, car son être consiste à devenir; cela est si vrai que "si l'on enlevait aux êtres engendrés, comme ils ne vivent que d'acquisitions, sur le champ ils cesseraient d'être".

1) 2, 5, 5.

2) 6, 7, 26.

3) 4, 8, 8.

4) 2, 2, 2.

5) 1, 8, 15.

6) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. [74]-75.

7) Ibid, p. 59-60. Nous omettons les textes grecs cités par le R.P. ainsi que ses références.

6° Le corps, cause de douleurs.

Nous avons eu l'occasion de dire quelques mots de la douleur en parlant de la crainte des douleurs et des maux, mais il nous reste à montrer ici comment l'âme peut être affectée par la souffrance.

C'est, nous dit Plotin¹, parce que l'âme est en contiguïté avec le corps qu'elle ressent la douleur. Nous sommes affectés par les plaisirs et les douleurs² parce que le corps vivant ne nous est pas étranger, "puisque'il est à nous, et c'est parce qu'il est à nous que nous en avons souci; car si ce corps n'est pas nous-mêmes, nous n'en sommes pourtant pas affranchis; il nous est lié, et se suspend à nous; nous, c'est la partie principale de notre être; mais d'ailleurs le corps est aussi nôtre³". Sa dissolution devient cause de douleurs⁴. Et il continue⁵ en expliquant que plus nous sommes faibles, plus nous nous plongeons dans le corps et plus nous admettons qu'il est notre partie principale. Union de deux natures différentes, le corps et l'âme, il y a possibilité pour le corps, sur qui se fonde une alliance dangereuse et peu solide, toujours contrariée et instable, que tantôt il

1) 4,4,19.
 2) 4,4,18.
 3) Ibid.
 4) 1,8,15.
 5) 4,4,18.

s'abaisse et alors témoigne de la douleur, que tantôt il s'élève et annonce alors son désir de s'unir avec la nature supérieure. Cette instabilité est due à ce que le corps est une nature continuellement en suspens.

b) Cause éloignée: la liberté et le désir d'indépendance.

Déçus, nous le sommes. L'expérience, à la suite des affirmations de Plotin, ne nous l'enseigne que trop. Nous en savons même la cause prochaine: l'union au corps, l'union de la réalité, de l'âme avec l'autre, le non-être, la matière.

Il y a pourtant une cause plus profonde qui est elle-même raison de l'union de nous-mêmes avec le non-être.

D'abord si nous ne sommes pas restés dans l'état de notre création, c'est dit Plotin que nous ne pouvons pas agir comme un hors d'oeuvre dans la création¹ -- le hasard ne règne pas dans les corps² --, que nous devons aussi respecter et réaliser les besoins et les finalités de l'univers; mais c'est aussi parce que nous sommes libres³ dans notre descente, malgré la nécessité qui pourrait s'y attacher car

1) 3,3,3.

2) 4,3,8.

3) 3,3,4. Nous n'avons pas l'intention de traiter ici la question de la liberté chez Plotin, cela nous entraînerait hors des limites de notre travail. On consultera cependant avec profit l'excellent article du R.P. Paul HENRY, "Le problème de la liberté chez Plotin" dans Revue Néo-scolastique de Philosophie, 1931, p.[50]-79; [180]-215; [318]-339.

"c'est toujours involontairement qu'on va au pire¹" mais on y va de son propre gré. De plus, l'âme y descend par inclination personnelle, sans doute, mais aussi pour y mettre de l'ordre dans le monde et dans le corps².

1. La liberté, cause de déchéance.

La cause de notre déchéance, c'est la liberté, la possibilité qu'à l'âme de se porter vers le bas, vers le non-être, vers la matière, vers le corps. C'est ce qu'elle fait lorsqu'elle s'aime pour elle-même, qu'elle ne se tient pas ferme à son unité. Elle est alors divisée entre le souvenir d'en haut et celui d'en bas³.

Libre de monter ou de descendre, elle se porte vers elle-même, à la contemplation de soi et produit une image d'elle-même, sans réalité. Elle se trouve alors sans terrain solide et perd toute détermination fixe, car son image (matérielle) est ce qu'il y a de plus indéterminé et de plus obscur. Elle jette un regard sur cette image et y descend⁴, elle s'y précipite aussi inconsidérément que lorsque l'on désire contracter mariage⁵.

La liberté par conséquent, jointe à la légèreté, est donc responsable de notre descente.

1) 4, 8, 5.
 2) Ibid.
 3) 4, 4, 3.
 4) 3, 9, 3.
 5) 4, 3, 13.

2. Le désir d'indépendance, cause de déchéance.

L'audace, ce désir d'être indépendant a ajouté la première différence, l' *ἑτερότης*, séparant l'âme de son principe⁴ : nous sommes devenus deux et comme nous l'avons dit, nous sommes souvent surtout le deuxième².

Il ne faudrait cependant pas oublier que la partie inférieure seulement de notre âme est ainsi descendue. Par le véritable "Nous", par la partie supérieure, nous demeurons toujours uni au principe³. La descente de la partie inférieure n'en est pas moins suffisante pour nous faire oublier pratiquement que l'homme véritable est constitué par la partie supérieure de notre âme et non pas par le mélange.

Désireux d'être à nous-mêmes, de nous posséder totalement, nous prenons la route à l'opposé de celle que nous devrions suivre. Au lieu d'aller à Dieu notre Père⁴ qui est là-bas, nous nous en éloignons et semblables à des enfants arrachés à leur père, séparés de leur père par la violence⁵ et vivant longtemps éloignés de lui, nous l'ignorons totalement.

1) Voir René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p.204.

2) 6,4,14.
 3) 5,2,1.
 4) 1,6,8.
 5) 6,9,9.

Dans cet état d'ignorance totale dû à notre estime des choses d'en bas et au mépris de nous-mêmes qui sommes de la race des dieux¹, des êtres divins², nous ne pourrons jamais remonter puisque nous nous croyons la plus misérable créature qui soit³ et que nous nous mettons au dessous de toutes les choses, les bagatelles que nous honorons. Nous nous croyons inférieurs parce que nous voyons bien des âmes déchues⁴. Le mal, le grand mal c'est comme l'explique très bien Caird que "We look outward instead of looking inward, and we look inward instead of looking upward⁵."

Voici comment. Nature intermédiaire, être s'adjoignant le désir, l'âme tend à produire, elle veut gouverner une partie de l'univers et cela en s'isolant⁶. Elle pense ainsi qu'elle sera indépendante.

Par cet acte d'isolement, nous nous soustrayons à la Providence⁷, nous ne pouvons plus nous suffire, car il y a alors éparpillement et indétermination⁸: hommes du commun nous nous éloignons de l'Un⁹, de notre force, nous nous dé-

1) 4,7,10. L'âme est de rang divin (4,1,2), chose divine (4,2,1).

2) 4,8,5.

3) 5,1,1.

4) 4,7,10.

5) Edward GAIRD, The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, Glasgow, James MacLehose and Sons, 1904, vol. 2, p.222.

6) 4,7,13.

8) 6,8,15.

7) 3,3,5.

9) 6,9,8.

tourbons de l'être qui est partout¹..

Cette indépendance qui nous unit au corps, notre âme devient une âme particulière (plus près du corps que l'Intelligence et que l'Un). Nous voilà en relation avec le corps, relation qui est un mal et dont il est bon de s'affranchir κακὸν δὲ εἶναι τὴν τοιαύτην κοινωνίαν καὶ ἀγαθὸν τὴν ἀπαλλαγὴν². Sortant du tout; son activité n'est plus dirigée vers le tout, bien qu'elle soit elle-même le tout. Elle bondit en quelque sorte hors de l'être universel, elle qui appartient au monde intelligible tout entier et qui cache dans l'universalité ce qu'elle a de particulier³.

Isolée, unie au corps, l'âme aime les fantômes instables, les objets mortels et caducs. En un mot, nous nous dissipons dans la chair⁴. On ne sait plus que Dieu est à l'intérieur et nous fuyons loin de lui et aussi loin de nous-mêmes. Nous ne pouvons donc pas atteindre celui que nous avons fui, ni en chercher un autre après nous être perdus nous-mêmes; un fils tombé dans la démence et hors de lui même peut-il reconnaître son père⁵?

Jules Simon, dans son Histoire de l'Ecole d'Alexandrie⁶, explique les conséquences de cette distraction de l'âme, dis-

1) 6, 5, 12.
 2) 6, 4, 16.
 3) Ibid.
 4) 6, 9, 9.
 5) 6, 9, 7.
 6) Vol. 1, p. 503.

traction qui, on l'a vu, ne saurait être beaucoup plus grave.

"Quiconque se possède lui-même et triomphe de ses passions pour suivre le chemin qui mène à Dieu, tient en ses mains sa destinée, et ne dépend que de la providence, dont les secrets sont immuables; celui qui s'abandonne lui-même et succombe aux impressions du dehors, vit dans la nécessité, ἕν ἐν εἰρησπόμενῃ; et il n'est pas étonnant ni injuste que, devenant ainsi partie du monde sensible, il subisse comme lui une influence fatale. 'Quod in corpore est fatum, in animo est providentia' (Leibnitz)."

Le mal est grave, mais non pas irréparable. La providence qui est bonne ne nous laisse pas nous perdre¹ et malgré nos maux il ne faut pas nous décourager. Nous sommes toujours libres de nous en échapper. Notre âme n'est pas totalement plongée dans la matière et dans le corps² et elle peut même n'y pas rester longtemps³, car malgré notre insertion dans la matière, il nous reste ce que nous sommes véritablement, ce moi à qui il est donné par la nature de dominer les passions. C'est notre liberté elle-même, ou plutôt son abus, qui nous fait perdre notre bien et notre liberté elle-même puisque nous ne sommes libres qu'aussi longtemps que nous montons vers et dans la région des intelligibles, alors que

1) 3,2,9. "Zeus a rendu nos liens périssables" 4,3,12.

2) 4,8,8.

3) 4,8,5.

que nous devenons des esclaves, des prisonniers, des captifs en nous enfonçant dans la matière¹.

A quelque chose malheur est bon! Notre descente dans le corps n'a pas que de mauvais effets, et ce texte de Plotin nous le montrera tout en nous préparant au chapitre suivant.

"[L'âme] placée à l'extrémité des êtres intelligibles et aux confins de la nature sensible, elle lui donne quelque chose d'elle-même. Elle reçoit en échange, quelque chose de cette nature, si elle ne l'organise pas en restant elle-même en sûreté, et si, par trop d'ardeur, elle se plonge en elle sans rester tout entière en elle-même; d'ailleurs il lui est possible de remonter à la surface, et, ayant acquis l'expérience de ce qu'elle a vu et de ce qu'elle a subi ici, de comprendre ce qu'est l'existence dans l'intelligible et d'apprendre à connaître plus clairement le bien par la comparaison avec son contraire, Car l'épreuve du mal constitue une connaissance plus exacte du bien chez les êtres dont la puissance est trop faible pour connaître le mal de science certaine avant de l'avoir éprouvé²."

1) 3,1,9; 3,1,10.
2) 4,8,7.

DEUXIEME PARTIE

LE PERFECTIONNEMENT DE NOTRE ETAT

"Cet homme était méconnaissable à force d'être redevenu lui-même."

Gustave Thibon.

Etre divin, aussi beau que possible, mais devenu glaucos marin par sa faute, par l'addition du non-être¹, l'homme par la partie supérieure de lui-même qui n'a jamais quitté la région des intelligibles conserve malgré tout un espoir de bonheur. Une lueur d'espérance se fait jour au milieu de la nuit où le plonge son attachement excessif au corps, en compagnie duquel il est dangereux de vivre². La trace de l'Un qui demeure en nous et qui nous soulève presque à notre insu engendre en nos âmes le désir de retourner à notre Père. Les îles fortunées sont au-dedans de nous!

Fermons-donc les yeux sur les enfantillages qui nous

1) 6,5,12.

2) Voir ce que nous avons dit du corps, cause de déchéance de l'homme.

entourent, sourds aux appels du sensible. Ouvrons notre âme et notre cœur tout grands à l'appel de l'Un, du Bien, semblables à "un homme, dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre, s'écarte des autres sons et prête l'oreille à celui qu'il estime le meilleur lorsque ce son arrive jusqu'à lui¹". De même "il nous faut laisser tous les bruits sensibles, à moins de nécessité², et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut³".

Elevons-nous au dessus de nos préoccupations futiles, fuyons les maux, "enfuyons-nous d'ici³" par conséquent et fuyons seuls vers Lui seul⁴ pour le voir seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté⁵.

Tout nous prêche cette fuite, tout nous y engage. Prenons le seul chemin qui nous rende capable de réaliser l'entreprise: la κάθαρσις, la purification.

Il est urgent de travailler à notre perfectionnement, à notre purification: c'est notre intérêt qui le réclame. Intérêt d'ici-bas tout d'abord, car seul l'homme pur, celui qui a purifié sa statue⁶, peut contempler la réalité, et seul aussi l'homme pur peut prétendre atteindre à la véritable personnalité⁷.

1) 5,1,12.

2) 1,4,16. "Il accorde à ces choses [celles répandues autour de lui] autant que le commandent les nécessités de la vie."

3) 1,2,1. Voir aussi 1,8,6.

4) 6,9,11; 6,7,34. Voir aussi INGE, op.cit., vol.2, p.172.

5) 1,6,7.

6) 1,6,9.

7) 1,1,10.

Notre situation dans la vie future, fixée à jamais au moment de la séparation de l'âme et du corps¹, demande elle aussi que nous soyons trouvés purifiés à ce moment. On le voit, l'enjeu du travail, du labeur en vaut certainement la peine. Cessons donc par conséquent de vivre selon la partie inférieure de notre âme.

Qu'est-ce que la purification? Comment nous purifier? Questions capitales! Car il est inutile de nous prêcher la nécessité de la purification si on ne nous dit pas en même temps comment il faut s'y prendre² pour opérer le retour vers notre Père³.

La réponse à cette question, nous la trouverons dans les enseignements de Plotin. Prenons d'abord pour accordé, que notre salut, c'est nous qui devons le faire⁴ et ne nous attardons pas à la prière qui ne saurait être d'aucune utilité⁵, mais prenons résolument les voies qui seules peuvent

1) 3,4,2.

2) 2,9,15.

3) 1,6,8.

4) 6,7,30. "Ce qui est réellement désirable pour nous, c'est de remonter par nous-mêmes jusqu'à ce qu'il y a de meilleur en nous". "Obtenir la vision de Dieu, est l'oeuvre propre de qui a voulu l'obtenir" (6,9,4). Le sage a en lui son bien, il est son bien à lui-même (1,4,4). Si l'on échoue dans sa tentative ... que l'inculpe soi-même de n'avoir pas tout fait pour se détacher de tout pour être seul avec lui (6,9,4).

5) Le salut dans les combats dit-il est dû au courage et non aux prières (3,2,8); "La loi divine ne nous permet pas, si nous sommes méchants, de demander à d'autres de s'oublier eux-mêmes pour nous sauver, en leur adressant des prières" (3,2,9) et il prétend que "les dieux n'ont pas à négliger leur propre vie pour régler nos affaires particulières". (Ibid). PORPHYRE, le disciple favori de Plotin nous avertit

nous conduire au terme désiré. Notons aussi que l'"anabase" ne se fait pas par un pèlerinage matériel, mais bien par un pèlerinage métaphysique.

"Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage¹."

La façon de changer notre manière de voir pour une autre, pour la seule vraie, c'est tout d'abord, il va sans dire de pratiquer les vertus politiques², puisqu'elles nous rapprochent de Dieu en nous donnant la mesure et la limite³. C'est là tout simplement un pré-requis; puis il nous faudra ensuite vivre des vertus intellectuelles. Il faudra en outre, s'exercer à la musique, s'habituer à la considération et à l'amour du beau, mais surtout s'engager résolument dans la voie royale de la dialectique⁴.

Il faut donc utiliser "tout ce qui purifie notre âme [et] la rapproche de sa simplicité native, et par conséquent du premier principe qu'elle est destinée à posséder⁵".

que "balbutier des litanies, égorger des victimes, ce n'est pas la vraie piété". Voir J. BIDEZ, Vie de Porphyre..., Gand, E. Van Goethem; Leipzig, B.G. Teubner, 1913, p.114.

1) 1,6,8.

2) 6,3,13.

3) 1,2,2.

4) 1,3,1.

5) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p.262.

Ce dont l'homme a besoin, c'est, comme le dit Marcel de Corte, de "se sentir dépouillé de tous ses masques et jeté nu en face du miroir de sa natalité¹".

Il faut, avant qu'il ne soit trop tard, ouvrir les yeux et se voir. Si en effet, on se voit tout entier comme une lumière véritable, on est devenu une vision, on est monté même en restant ici. On n'a qu'à fixer son regard et voir².

Voilà la façon, l'unique façon de nous retrouver nous-mêmes, de remonter à l'homme que nous fûmes un jour: ἀναδράμη εἰς ἐκεῖνον ὅς ποτε ἦν³. Écoutons le seul vrai conseil qu'on puisse nous donner: enfuyons-nous donc dans notre chère patrie (φεύγωμεν δὴ φίλην εἰς πατρίδα⁴).

Nous vérifierons à la lettre cette pensée si profonde de Gustave Thibon dans Destin de l'Homme: "Cet homme était méconnaissable à force d'être redevenu lui-même⁵."

1) Préface à Destin de l'Homme de Gustave THIBON, p.8.
 2) 1,6,9.
 3) 6,4,16.
 4) 1,6,8.

CHAPITRE III

QU'EST-CE QUE LA PURIFICATION?

Il n'y a pas lieu d'insister davantage ni de revenir sur les considérations que nous avons faites dans les pages qui précèdent sur la chute de l'âme, sur notre déchéance, sur nos imperfections. Mieux vaut nous mettre à l'oeuvre et essayer de conquérir ou plutôt de reconquérir nos richesses et nos dignités perdues que de gémir sur un état d'où il ne dépend que de nous que nous sortions ou que nous y demeurions à jamais.

Le moyen préconisé par Plotin pour atteindre ce but si élevé et si digne de tous nos efforts et de tous nos désirs, c'est la purification.

Inge, dans son ouvrage The Philosophy of Plotinus¹ la définit ainsi. "Purification (κάθαρσις) is in one sense a stage through which the Soul must pass in order to reach a higher, in another it is a task that can never be completed while we live here. In the former sense, it passes insensibly into the higher state of Enlightenment." Il nous semble que cette définition n'est pas tout à fait exacte

1) Vol. 2, p.175.

lorsqu'il dit: "it is a task that can never be completed while we live here." Sans doute qu'il nous sera impossible d'arriver à la pureté, à la simplicité propre à l'Un, mais il devrait nous être loisible d'arriver à la pureté, à la perfection, à la simplification qui est celle de l'être moyen que nous sommes¹.

Nous ne voulons aucunement préjuger de la solution, et il nous suffit, ici, de faire cette réserve à priori. La suite de notre recherche montrera si nous sommes fondés dans notre doute, car pour l'instant il ne s'agit encore que d'un doute.

Il nous dit encore que "Purification (κάθαρσις) is the first stage of the ascent, when the "political virtues" have been mastered. ... This "purification" is mainly a matter of constant self-discipline, and especially discipline of thoughts²." Pour nous, au cours du présent travail, nous entendons le mot κάθαρσις dans un sens plus compréhensif, à tel point qu'il couvrira tous les stages de l'élévation, à partir de la séparation des sens et du corps jusqu'à la vie d'union intime avec l'Unité béatifiante.

Qu'il nous suffise dans ce chapitre de donner une notion sommaire de la purification. Nous en donnerons d'abord

1.2

1) Voir ce que nous avons dit ci-dessus de la Symphonie des êtres et de la place de l'Homme dans la symphonie des êtres, en particulier de sa dignité propre, pages 12 et 22.

2) Vol. 2, p. 175.

très brièvement l'étymologie, puis nous l'étudierons chez Platon pour enfin en indiquer les éléments chez Plotin. Ces notions plus ou moins superficielles, élémentaires, iront s'éclaircissant au fur et à mesure que nos considérations sur la nécessité de la κάθαρσις et sur les moyens de l'opérer seront développées.

§ 1. L'étymologie de κάθαρσις.

Le mot κάθαρσις, est dérivé de καθαίρω et signifie purger, nettoyer, laver. Au figuré, il est synonyme de purifier, d'expiation. Nous verrons que chez Plotin il conservera son sens primitif de "nettoyer" et de "laver".

§ 2. La κάθαρσις chez Platon.

Le sens donné par Platon, maître de Plotin, au terme à l'étude ne devrait pas manquer de nous faciliter la tâche de découvrir ce que Plotin lui-même entend par ce perfectionnement de notre être. Cette recherche, nous l'instituerons sous la conduite du Père Festugière¹.

La purification, chez Platon, est conçue comme un retour à la contemplation de l'être, comme le retour à son état normal, comme la restauration en sa nature, εἶδος parmi les εἶδη². C'est donc un retour à soi. Nous retrouverons

1) Contemplation et vie contemplative chez Platon.

2) A.-J., FESTUGIERE, op. cit., p. 98.

cette fonction de la $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ chez Plotin.

Dans le Phédon, il nous enseigne que la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ (contem-
plation) a pour objet l'Intelligible, le $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$. Il faudra
donc un oeil approprié, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Ce $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$, le corps est
tout à fait incapable de le contempler -- car c'est la réa-
lité même qui est en toute chose ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$), ce que précisément
elle est ($\delta\prime\tau\omicron\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$). Il ne faut donc user que de la seu-
le pensée ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$), sans mêler à cet exercice quoique ce
soit qui appartienne aux sens; celui qui, par la pensée
ainsi toute pure et sans mélange, chercherait la réalité
toute pure et sans mélange de chacun des êtres, -- débarrassé
de ses yeux, de ses oreilles, en un mot du corps entier, le-
quel ne peut que troubler l'âme et lui défendre la possession
du vrai et de la sagesse ($\phi\rho\beta\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), celui-là ne ferait-il
pas sa proie de l'être? Ainsi s'exprime Socrate à Simmias¹.

§ 3. La $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ chez Plotin.

Plotin va nous représenter la purification sous trois
chefs d'idées différents: Simplification et isolement, éloi-
gnement du corps et retour à soi et finalement il la décri-
ra comme un dépeuillement complet. Telle est la marche que
nous suivrons dans ce paragraphe. Nous terminerons en mon-
trant quelle peut être le rôle du mal ou de la matière dans

1) PLATON, Phèdre, 65 e-66 a; A.J., FESTUGIERE, op. cit.,
p. 105.

l'oeuvre de notre salut.

a) Les éléments de la κάθαρσις .

1. La κάθαρσις , simplification et isolement.

Plotin nous représente la purification comme une séparation, une simplification, comme le rejet de quelque chose qui n'est pas nous. La beauté de l'âme purifiée, pour lui, c'est l'isolement¹, c'est le rejet du mélange, c'est le retour à l'unité primitive.

Multiples, nous le sommes devenus par l'acquisition de l'élément étranger. Plotin recommande d'abandonner toutes les formes additionnelles que l'âme avait dans le devenir², de fuir et de se séparer de tout ce qui s'est ajouté³. L'état de pureté nous dit-il encore n'est que la suppression de tout élément étranger⁴.

On doit tendre à se ramasser⁵, à oublier la multiplicité en le réduisant à l'unité. L'âme quitte alors l'indéterminé⁶ de la matière et se retire du monde extérieur pour se tourner totalement vers elle-même, vers l'intérieur⁷, car plus un être est pur, plus il a de penchant vers lui-même: son

1) 1,6,5.
 2) 4,7,14.
 3) 2,3,9.
 4) 1,2,4.
 5) 3,9,2.
 6) 4,3,32.
 7) 6,9,7.

propre bien étant elle-même¹.

"La purification, nous dit-il encore, consiste à isoler l'âme, à ne pas la laisser s'unir à d'autres choses; qu'elle ne les regarde pas ... qu'elle ne regarde pas ces fantômes²."

Se purifier, c'est se simplifier, c'est voir à ce que rien ne soit mélangé à l'âme. Il est bien évident qu'il est ici question d'un mélange intérieur, d'un mélange affectif³, puisque même en compagnie du corps, l'âme peut être purifiée quoiqu'en pense le pasteur Inge. D'ailleurs Plotin recommande de ne pas briser l'union du corps et de l'âme alors qu'il recommande de nous purifier et de nous séparer du corps. Il ne peut donc s'agir que de séparation intentionnelle, encore une fois affective.

"Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre soit mélangé intérieurement avec toi-même⁴?" Καὶ σαυτῷ καθαρῶς συνεγέ-
νου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς αὐτῷ γενέσθαι οὐδὲ σὺν αὐτῷ ἄλλο τι
ἐντος μεμιγμένον ἔχων, Voilà qui semble justifier notre manière
de voir.

1) 6,7,27.

2) 3,6,5.

3) Voir 1,4,4, où il montre que chez l'homme heureux la vie est complète et que les autres choses ne font que l'entourer "sans qu'on puisse dire que ce sont des parties de lui-même, puisqu'il cesse de les vouloir et qu'elles ne sauraient adhérer à lui que par l'effet de sa volonté."

4) 1,6,9.

2. La χάρασις, éloignement du corps
et retour à soi-même.

"Il ne faut pas que nous soyons cet être composite, ce corps animé¹". Que veut dire Plotin par ce texte sinon que nous devons nous en aller, si "s'en aller" veut dire que le corps n'a plus aucun rapport avec l'âme²: il faut donc quitter le corps.

Nous savons que la purification consiste à isoler l'âme et à ne pas la laisser s'unir à autre chose³. Nous savons aussi que l'"autre", l'ἕτερότης par excellence, l'"autre" le plus dangereux, c'est le corps, c'est la matière. Rien donc de surprenant dans cette recommandation de fuir le corps, de "s'en aller". Que l'on éloigne l'âme du corps, et du même coup on l'aura écartée de tout ce qui peut être pour elle cause de dégradation, car "la séparer du corps, c'est aussi supprimer les objets dont on la sépare, lorsque à l'abri des exhalaisons épaisses venues, par sa gourmandise, de la trop grande abondance de nourriture, son corps, sans être entièrement décharné, est assez frêle pour pouvoir être facilement gouverné⁴". Il ajoute ailleurs qu'il faut affaiblir le corps, l'amoindrir et faire

1) 2, 3, 9.
 2) 6, 4, 16.
 3) 3, 6, 5.
 4) Ibid.

l'expérience de la souffrance¹. Ce sera une façon de s'en détacher. Porphyre pour sa part nous assure qu'il "faut connaître la douleur et les larmes pour avoir de vrais élans vers Dieu; il faut savoir que le monde n'est qu'une mer de folles agitations pour sentir que le seul bien réside dans la pureté de l'âme et dans l'union avec l'infini²".

On le notera tout simplement en passant, Plotin et son disciple recommandent la mortification corporelle et ailleurs Plotin recommande de ne pas apporter trop de soin au corps pour qu'il ne nuise pas à l'action et à la purification de l'âme. Ceci ne semble pas très bien concorder avec ce que le Docteur Inge affirme lorsqu'il : "This 'purification' is mainly a matter of constant self-discipline, and especially discipline of the thoughts. (Jusqu'ici, nous sommes d'accord en insistant sur le mainly). Plotinus gives no rule for the ascetic life, and no precepts which point to severe austerities³." Sans doute Plotin n'a pas de catalogue de mortifications, mais il semble bien évident qu'il est dans son esprit de pratiquer certaines mortifications pour réduire le corps, comme il vient de le demander. Son exemple et les exemples de ses meilleurs disciples doivent nous renseigner autant que ses écrits. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'y

1) 1,4,14.

2) J. BIDEZ, Vie de Porphyre, p. 114.

3) The Philosophy of Plotinus, vol. 2, p.165-166.

revenir lorsque nous traiterons des moyens de nous purifier ou des étapes de la purification.

Plotin nous avertit encore que si nous voulons être heureux, nous devons abandonner la beauté des corps et ne pas même essayer de la saisir comme si elle était réelle, car le résultat serait tout à l'encontre de celui que nous escomptons. Au lieu d'être véritablement dans le bonheur et d'en jouir, nous devrions alors être comparés à Narcisse et nous ne ferions que nous élaner vers notre propre image reproduite dans les eaux avec le résultat que nous nous y perdrons corps et âme¹.

Il est donc urgent de nous dépouiller de notre corps qui est la matière² car être avec le corps, nous le savons, c'est être avec la matière³. Il est même urgent de laisser tout le matériel. Et pourquoi? C'est que la matière est le mal, l'absence de forme, l'indétermination, le défaut de mesure, l'obscurité et l'obstacle à la contemplation et à l'Intelligence. "C'est là ce qui explique que l'âme ne puisse parvenir au bien que par le détachement de la matière et la conversion vers l'Intelligence⁴", car affranchie du corps, elle recouvre les souvenirs qu'elle avait⁵.

La matière, c'est encore la laideur, la nature diffé-

1) 1,6,8.

2) 1,8,4.

3) 1,8,7.

4) 5,4,1. Voir Régis JOLIVET, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris, J. Vrin, 1931, p. 105-106.

5) 4,3,27.

rente de la réalité vraie qu'est la beauté¹, ἡ δὲ ἕτέρα τὸ αἰσχρόν quand elle n'est pas dominée par la forme², elle impose alors à la forme (ou plutôt à son image) la mesure essentielle, sa foncière indétermination³. Cette laideur est survenue en l'âme comme un mal acquis (αὐτὸ τοῦτο τὸ αἷσχος αὐτῆ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν,) qui la souille (ὃ ἐλάβησατο μὲν αὐτῆ), la rend impure, (πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον) et y mélange de grands maux (καὶ πολλῶ τῶ κακῶ συμπεφθρμένην⁴). De la sorte, la vie de l'âme et ses sensations ont perdu leur pureté. Elle mène alors une vie obscurcie par le mélange du mal, une vie mélangée de mort (πολλῶ τῶ θανάτῳ κεκραμένην). Elle ne voit plus ce qu'une âme doit voir et il ne lui est plus permis de rester en elle-même, parce qu'elle est sans cesse attirée vers la région extérieure, inférieure et obscure.

Impure (ἀκάθαρτος δὴ), elle est emportée par l'attrait des objets sensibles, elle contient beaucoup d'éléments corporels mêlés en elle, ayant en elle beaucoup de matière et accueillant une forme différente d'elle (καὶ εἷς αὐτὴν εἰσοδεξαμένη εἶδος ἕτερον). elle se modifie par ce mélange avec l'inférieur. Elle est comme un homme tombé dans la boue -- la laideur est survenue par l'addition d'un élément étranger.

1) 1,6,6.

2) 1,8,5.

3) 1,8,8. Voir Régis JOLIVET, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, n.107.

4) 1,6,5.

Pour redevenir ce qu'il était, l'homme, l'âme devra se nettoyer. Comment se nettoyer? Elle déposera cette laideur qui lui vient d'une nature différente d'elle. Elle la déposera quand elle sera isolée des désirs qui lui viennent du corps avec qui elle a une union trop étroite. Il est clair qu'il ne peut s'agir d'une union proprement dite et qu'il ne faut parler en rigueur de termes, que d'une coexistence du mal où de la matière ou encore de la laideur de l'âme¹. Elle devra s'affranchir des autres passions même si elle doit nécessairement sentir un peu les affections du corps, de l'instrument pour pouvoir s'en servir.

Déposer la laideur, c'est se purifier de ce qu'elle contient quand elle est matérialisée, et rester toute seule puisque cette laideur vient du mélange, de la fusion, de l'inclination vers la matière et vers le corps².

L'âme purifiée deviendra une forme³. Elle devient toute incorporelle, intellectuelle: elle appartient tout entière au divin, où est la source de la beauté... Le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable au bien, à Dieu. Séparée, elle est pure, elle a des ailes (les ailes qu'elle avait perdues dans sa chute, dans sa descente⁴). Déchue, impure, ni purifiée, sa faiblesse consistait non pas dans la suppression de quelque chose qu'elle possédait, mais dans l'ad-

1) Régis JOLIVET, op. cit., p. 110.

2) 1,6,5.

3) 1,6,6.

4) 4,3,7; 4,8,4.

dition d'un élément qui lui est étranger¹.

Purifiée, elle sera séparée du corps, de la matière. Lorsque l'on parle ainsi d'un lieu séparé où serait l'âme, on veut tout simplement dire qu'elle n'est pas dans la matière, qu'elle ne lui est pas unie, qu'elle n'y est pas comme dans un sujet² puisque unie à la matière elle devient mauvaise³ et que l'on tend au bien dans la mesure où la part de mal s'amointrit⁴. Rester dans la matière, c'est empêcher l'âme de passer à l'acte⁵, c'est causer la mort de l'âme⁶. Il est donc tout à fait urgent de quitter la cause de tous ces maux: le corps.

3. La κάθαρσις , dépouillement complet.

Si nous sommes devenus mauvais et malheureux par l'ajoute de quelque chose, du non-être, de l'autre, il n'y aura rien de mieux à faire pour nous purifier que de laisser tout ce qui s'est attaché à nous et tout ce à quoi nous nous sommes attachés.

Il faut, pour arriver à sa destinée, à sa fin, se dépouiller de tout. Dans le texte suivant, Plotin parle de la connaissance que l'âme peut avoir de l'Intelligence, degré

1) 1,8,14.
 2) Ibid.
 3) Ibid.
 4) 1,8,15.
 5) 1,8,14.
 6) 1,8,13.

dans l'ascension vers la contemplation parfaite. Cette connaissance, affirme-t-il, "n'est possible sans doute que si vous écartez de l'homme que vous êtes, d'abord le corps, ensuite l'âme qui le façonne, puis les sensations, les désirs, la colère et les autres futilités qui nous font incliner complètement vers les choses périssables. Ce qui reste, c'est ce que nous avons appelé l'image de l'intelligence¹." Le dépouillement ne saurait facilement être plus complet.

Nous avons insisté dans les pages précédentes sur la nécessité d'éloigner le corps et il n'est pas de notre intention d'y revenir ici. Nous voulons pourtant noter que lorsque Plotin insiste pour nous faire oublier "l'âme qui le [le corps] façonne, il entend la partie inférieure de notre âme, celle qui est unie au corps, celle qui s'est inclinée et qui doit retourner à la partie supérieure. Il n'entend cependant pas prêcher l'abandon total de cette partie de l'âme, nécessaire à la vie et à la conservation du corps², pas plus d'ailleurs qu'il ne nous demande de détruire notre corps: l'homme de bien peut lui donner ses biens propres sans rien entamer de sa vie bienheureuse³. Il se contente d'exiger que nous ne vivions pas d'une vie purement corporelle et toute oublieuse de la vie de l'esprit.

Au livre premier des Ennéades, il nous demande aussi le dépouillement complet pour parvenir à la contemplation, au bonheur. Ceux-là seuls l'obtiennent "[le Bien] qui montent

1) 5,3,9.
 2) 4,3,12.
 3) 1.4.4.

vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui est étranger à Dieu [dont la trace est en nous¹], on voie seul à seul [isolément de l'âme] dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend²..."

Ici encore, comme au texte précédent, la purification est présentée comme une montée vers la région supérieure et un éloignement des "vêtements que nous avons revêtus dans notre descente" tout aussi bien que des "futilités qui nous font incliner complètement vers les choses périssables³". Dans "cette montée", il faut tout abandonner, tout, absolument tout "ce qui est étranger à Dieu": c'est le renoncement complet: "Il faut tout laisser et c'est grâce à ce mépris qu'on peut le voir⁴."

Nous trouvons aussi d'autres formules tout aussi rigoureuses. Nous en alignons maintenant quelques unes. Pour arriver à la vie véritable de l'âme: "Retranche tout" ("Αφελε πάντα⁵.) Pour voir l'Un seule à seul, l'âme doit se dépouiller

-
- 1) 3, 8, 9.
 - 2) 1, 6, 7.
 - 3) 5, 3, 9.
 - 4) 1, 6, 7.
 - 5) 5, 3, 17.

de toute forme¹; il faut déposer tout le reste et s'en tenir à lui seul²; la vie des hommes bienheureux est d'être seuls avec lui seul³.

La purification ne saurait donc être autre chose qu'un retranchement complet. Plotin nous le dit encore lorsqu'il nous dit que se recueillir et se séparer, c'est s'isoler du corps et de tout ce qui s'est attaché à l'âme⁴.

. Voilà la condition de notre perfectionnement, de notre union à Dieu. Il faut se trouver dévêtus, seuls, ou comme le dit si bien Marcel de Corte dans sa préface à Destin de l'Homme de Gustave Thibon, il faut se sentir "dépouillé de tous ses masques et jeté nu en face du "miroir de sa nativité⁵".

Comme le sculpteur qui pour produire son chef d'oeuvre doit retrancher de son marbre ou de son or tout ce qui s'y est attaché, tout le superflu, ainsi faut-il rejeter tout ce qui n'est pas nous et nettoyer ce qui est sombre pour le rendre brillant. Il ne faut cesser de sculpter sa propre statue jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu apparaisse⁶ et que détachés de tout, nous puissions être seuls avec Lui⁷.

1) 6,7,34; 6,9,7.
 2) 6,9,9.
 3) 6,9,11.
 4) 1,1,12.
 5) page 8.
 6) 1,8,9.
 7) Ibid.

b) Essai de synthèse: qu'est-ce que

La κάθαρσις.

La purification chez Plotin n'est donc pas l'ajoute d'une vertu, l'acquisition de qualités ou de dispositions que l'âme avait perdues, mais il s'agit toujours de retranchements.

Elle est conçue comme le retour à ce qu'on était, comme le sauvetage du meilleur de son âme et de la partie primitive de son être. Sauver cette partie primitive¹ de soi, c'est ne plus considérer comme siennes les impressions du corps².

Se purifier, c'est encore être étranger à cette vie, c'est quitter le corps puisque les formes engagées dans la matière sont corrompues³ et que tous les biens extérieurs ne servent même pas "à apprendre la flûte"⁴.

Se purifier, c'est quitter ce lieu de malheur, non pas en changeant de lieu, mais en se séparant du corps⁵, de la matière pour devenir semblable à Dieu⁶ et redevenir l'être universel qu'on avait quitté⁷. C'est un retour à soi.

La chute de l'âme "a été une chute dans la variété et la multiplicité de ce monde sensible... La simplification est purification et séparation, séparation du corps et de

1) 2,3,15.

2) Ibid.

3) 1,8,8.

4) 1,4,15.

5) 1.8.7.

6) 1,2,1.

7) 6,4,15.

tout ce qui s'y est ajouté, car tout cela est obstacle à l'unité¹."

Par son incompréhension de l'union substantielle du corps et de l'âme et de principes complémentaires à l'intérieur d'un être, Plotin explique la composition par une simple juxtaposition, ce qui rend possible la purification et la simplification par simple retranchement au lieu de procéder par voie de redressement ou de perfectionnement. La purification pour lui est *χάριστος*, et est possible parce qu'il y a dans l'âme une partie séparable, condition suffisante, condition nécessaire. Recevoir la théorie de l'union substantielle, ce serait rendre impossible la pureté qui consiste à ne pas entrer en composition avec la matière². A vrai dire il n'y a pas, chez Plotin, d'êtres composés; il n'y a que des colonies d'êtres superposés. Il suffira de les désagréger pour les simplifier, pour les purifier.

c) Le rôle du matériel, du mal dans la *κάθαρσις*.

Le mal est la cause de notre déchéance: c'est une chose que nous n'avons plus le droit d'ignorer après les prédications incessantes de Plotin que nous nous sommes efforcés

1) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 237-238.

2) Ibid., p.70, 210.

de reproduire au chapitre deuxième.

Pourtant, par une délicatesse de la providence, le mal, de par sa nature même, aura le bon effet d'aider la purification.

"...Le mal [dit-il] n'existe pas isolément, grâce au pouvoir et à la nature du bien; il se montre nécessairement pris dans les liens de la beauté, comme un captif couvert de chaînes d'or; ces liens le cachent, afin que sa réalité ne soit pas toujours devant le regard des hommes et afin que ceux-ci, même lorsqu'ils le voient, puissent grâce aux images qui le recouvrent, se souvenir de la beauté et s'unir à elle¹."

Nous verrons aussi plus bas comment la matière, le sensible, peut nous aider à remonter au monde intelligible.

1) 1,8,15.

CHAPITRE IV

L'URGENCE DE LA PURIFICATION

θαρρεῖν, ὡς θεαίτητε, χρῆ τὸν
καὶ σμικρὸν τι δυνάμενον εἰς
τὸ πρόσθεν αἰεὶ προΐέναι¹.

Qu'il soit urgent de nous purifier et que nous devions être mécontents de nous, la chose est très claire si nous voulons bien en croire Plotin qui affirme, sans la moindre hésitation, que seul l'Un ne peut être mécontent de lui-même, "les autres êtres n'ont point dans leur essence une raison de se complaire en eux-mêmes; on peut être mécontent de soi-même²." Ceci ne contredit en rien ce que nous avons affirmé de la beauté et de la dignité de la nature humaine lorsque nous avons dit que l'homme était une créature aussi belle qu'elle pouvait être. Il s'agit tout simplement ici d'une perspective nouvelle.

Déchus, nous devons nous améliorer, et même purifiés, nous devons toujours tendre à une union de plus en plus intime avec l'Un. Ce mécontentement est tout simplement relatif comme le texte l'insinue. Si beaux que nous soyons, si

1) "Courage, mon Théétète. Si petites que soient nos forces, il faut toujours aller de l'avant." PLATON, Sophiste, 216 b.

2) 6, 8, 13.

belle que soit la réalité qui nous précède, l'Intelligence, il s'agit toujours d'une beauté inférieure à la beauté première, à la source de toute beauté avec laquelle nous devons toujours essayer de nous unir. Contents de nous-mêmes, il y aurait grand danger de nous complaire en nous, complaisance qui, on l'a vu, est cause du désir d'indépendance, racine de tous nos maux.

Mécontent de soi, il faut l'être uniquement pour désirer l'union ineffable, et il faut être prudent afin de ne pas critiquer notre auteur, notre Père. Le seul moyen sera donc de quitter le corps, de quitter la maison sans critiquer l'architecte. Chose d'autant plus indispensable que le philosophe serait indigne de son nom s'il agissait autrement: la philosophie ayant la mission de défendre les dieux¹ et à fortiori l'auteur de tout, le principe par excellence.

L'urgence de la purification, on le voit, se déduit et de façon bien persuasive de la description que nous avons faite de la nature humaine au chapitre de la déchéance de l'homme. Quiconque voudra réfléchir, ne fut-ce qu'un instant sur l'homme qu'il fut un jour² verra bien qu'il n'est ni convenable, ni raisonnable de continuer à vivre cette "vie mélangée de mort"³. L'âme dans le corps (αἷμα) n'est-elle

1) 4,4,30.
2) 6,4,15.
3) 1,6,5.

pas dans un tombeau (σῆμα)¹? dans une caverne²? N'est-elle pas sans cesse attirée vers le bas, vers l'inférieur? La vie en compagnie du corps, de l'autre n'est-elle pas une vie de dualité³? Avons-nous donc oublié que les vies d'ici-bas ne sont qu'étroitesse et petitesse⁴? Viles et impures, elles flétrissent la pureté⁵. Et alors qu'il nous est loisible de retrouver notre dignité, notre bonheur, notre unité qui seule peut nous rendre heureux alors que nous serons "seuls avec lui seul"⁶ ne serait-ce pas le comble de la folie que de nous attarder ici et de ne pas nous enfuir là-bas en nous purifiant?

La nécessité de la purification pour Plotin lui est aussi suggérée par l'atmosphère de son époque. Voici ce que Jules Simon affirme à ce propos. "Se livrer à la philosophie [au temps de Plotin], ce n'était pas seulement appliquer son esprit à la recherche de la vérité, c'était s'imposer des devoirs particuliers, une règle austère. Le même caractère se retrouvera dans Plotin, mêlé à une ardeur véritable pour les hautes questions de la science et à un esprit capable de tout absorber⁷."

1) Irl Goldwin WHITCHURCH, The Philosophical Bases of Ascetism in the Platonic Writings and in Pre-Platonic Tradition, New York, Longmans, Green & Co., 1923, p.21.

2) 4, 8, 4.

3) 6, 4, 14.

4) 6, 7, 15.

5) Ibid.

6) 6, 9, 11.

7) Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol.1, p.115-116.

§ 1. Urgence de la purification
pour la vie présente.

La purification est urgente et pour cette vie et pour la vie future. Notre vie acquerra tout son prix à la condition d'être la vie d'âmes pures: les meilleures actions viennent de nous quand nous sommes isolés¹.

Dans la vie présente, la purification est la condition sine qua non de la contemplation, du bonheur et le moyen d'atteindre à la personnalité.

a) Nécessité de la purification
pour la contemplation.

L'homme est un être de désir,. Désir d'être, désir d'unité, désir de l'Unité, rien ne saurait ici-bas fixer notre âme². Le plaisir ne suffit pas³, la beauté elle-même ne suffit pas davantage⁴ que procurent les choses sensibles, elle peut même être nuisible en nous attirant hors de l'être⁵ et notre bien est là-haut. Tout cherche le bien et rien n'est désirable que par le bien qui le colore⁶. Il faut donc remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes⁷. Et

1) 3,1,10.

2) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 77-80, passim.

3) 6,7,26.

4) 5,5,12.

5) 5,5,12.

6) René ARNOU, op. cit., p. 81.

7) 1,6,7.

toutes ces voies qui montent de beauté en beauté, d'unité en unité, aboutissent là, à celui qui est à la fois le premier et le dernier¹, l'un véritable². Ce faisant on ne cherche jamais un autre, mais soi-même et cela "en vertu d'un amour/foncier qui, s'il coïncide en partie avec l'amour desoi, le dépasse et en donne raison, l'amour de quelqu'un qui n'est pas "autre" (car l'"autre" pour Plotin, c'est l'inférieur), mais qui est nous-mêmes tout en nous dépassant de son inaccessible transcendance³."

C'est donc dans l'union à l'Un que réside pour nous la perfection, notre bonheur. Nous ne pouvons prétendre, cependant, atteindre à la perfection, au bonheur, à la contemplation sans le perfectionnement désirable. Plotin nous assure que l'on commence par l'un et on va vers l'un car une chose ne veut pas être seulement, elle veut être unie au bien⁴. C'est dans cette union que consiste la contemplation, l'union au Bien: contact avec le plus grand de nos objets⁵, union seul à seul avec lui. C'est là un désir inné⁶. C'est pourquoi ce qui n'est pas un s'efforce de devenir un autant qu'il lui est possible⁷. Or, nous le savons fort bien, l'union au corps, à la matière, au mal⁸, loin de nous rame-

1) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 83.

2) 5,5,4.

3) René ARNOU, op. cit., p. 76-77.

4) 6,2,11.

5) 6,7,36.

6) 5,5,12.

7) 6,2,11.

8) 1, 1, 11

ner à l'unité, de nous faire progresser dans l'anabase, tend à nous disperser, à nous entraîner vers le bas, vers la bagatelle des occupations et des plaisirs terrestres.

Seuls obtiennent ce bien suprême vers qui tout tend, "ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui et se dépouillent des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être de qui tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée; car il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'être¹."

N'allons pas cependant nous imaginer que le travail est facile! Si nous avons le malheur de le croire, Plotin serait encore là pour nous retirer de notre erreur. "Ici s'impose à l'âme [dit-il] la plus grande et la suprême lutte pour laquelle elle donne tout son effort... Il faut laisser là les royaumes et la domination de la terre entière, de la mer et du ciel, si, grâce à cet abandon et à ce mépris, on peut se tourner vers lui pour le voir²." Peut-on exiger

1) 1,6,7.
2) Ibid.

détachement plus grand et plus radical?

Que ces purifications et ces détachements soient vraiment exigés dans la pratique par Plotin, nous en avons la preuve par l'exemple de ses disciples.

L'exemple du sénateur Rogatianus est peut-être un cas typique. Il parvint à un tel détachement qu'il abandonna tous ses biens, renvoya ses serviteurs, renonça à ses dignités. Il ne voulut même plus habiter sa propre maison, il ne mangeait qu'un jour sur deux. Et Porphyre d'ajouter: Plotin le proposait comme modèle aux philosophes¹.

Nous savons aussi que l'amitié de Porphyre envers Firmus fut mise à l'épreuve après la mort de Plotin, lorsque Firmus déclara qu'il renonçait au végétarisme. Pour le faire revenir, Porphyre lui adressa un long traité Sur l'Abstinence².

Plotin lui-même ne négligeait-il pas complètement tous les soins du corps, par mépris pour "cette image dont la nature nous a revêtu"³. Aussi néglige-t-il de prendre des bains, de manger de la viande⁴. Il prétend en outre que le bonheur ne consiste pas à manger⁵, ni dans le souvenir d'un bon repas que l'on a pris il y a dix ans.⁶ On doit même

1) PORPHYRE, Vie de Plotin, 7.
 2) J. BIDEZ, Vie de Porphyre, p. 99.
 3) PORPHYRE, Vie de Plotin, 1.
 4) Ibid., 2.
 5) 1,1,2.
 6) 1,5,8.

pratiquer la continence¹ qui est préférable au mariage².

Et pourquoi toutes ces prescriptions, ces détachements? Parce que la vie du philosophe, du sage doit être une vie de contemplation et que tous ces attraites et ces appâts nous distrairaient, nous éloigneraient de notre principale occupation.

Nous voyons donc ce qu'il faut penser de l'affirmation du Pasteur Inge rapportée à la page 91 lorsqu'il nous assure que "Plotinus gives no rules for the ascetic life, and no precepts which point to severe austerities³". Il semble bien que la pensée de Plotin soit tout à l'opposé. Il prêche à temps et à contre temps le détachement de tout, il est le premier à en donner l'exemple et de plus ses disciples en ont conservé le souvenir dans leurs enseignements et dans leur vie.

Unie au corps, l'âme s'est adjoint le désir, elle tend à produire. Elle veut gouverner une portion de l'univers⁴ et cela en s'isolant, en s'écartant non du monde, mais de Dieu. Elle cesse d'être tout⁵. Il lui faudra revenir à Dieu.

Il n'y a cependant pas de choix pour le retour. Si nous voulons atteindre à notre fin dès ici-bas qui est de

1) 2,9,17; voir PORPHYRE, Vie de Plotin, 15.

2) 3,5,1.

3) The Philosophy of Plotinus, vol. 2, p. 165-166.

4) 3,7,11.

5) 5,8,7.

contempler de bien beaux spectacles, de voir des choses plus qu'humaines, il n'y a qu'un chemin à prendre. Il faut "fuir d'ici", ce qu'il ne faut pas interpréter comme étant une fuite de la terre¹, car nous ne sommes pas éloignés de l'Un. Pour nous rapprocher de Lui, il suffit d'être loin des choses matérielles. Etre loin de Dieu, ce serait être différent et être mêlé avec autre chose², et l'union à l'Un à notre Père dans notre Patrie³ consiste précisément dans cette séparation des êtres qui nous ont été mélangés. C'est donc surtout quand elle est en elle-même qu'elle est en Lui⁴.

b) Nécessité de la purification
pour atteindre au bonheur.

1. Qu'est-ce que le bonheur?

Le bonheur consiste dans la vie complète, parfaite, correspondant-il va sans dire- au degré de vie que l'on peut avoir. La vie se prend en plusieurs sens et il suit évidemment qu'il y aura les mêmes degrés dans le bonheur⁵. Notre bonheur à nous, n'est qu'une image du bonheur tel qu'on le retrouve dans l'Intelligence.

Si donc l'homme est capable de posséder la vie complète,

1) 1,8,6.

2) 4,3,11.

3) 1,6,8.

4) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 193.

5) 1,4,3.

achevée, il est capable d'être heureux. La vie complète, l'homme la possède¹, quand il possède la faculté de raisonner et l'intelligence véritable et non pas quand il ne possède que la vie des sens.

Cette vie, l'homme ne la possède pas comme une chose différente de lui-même puisque chacun de nous "la [l'intelligence] possède tout entière dans sa première âme²", l'âme supérieure à laquelle la philosophie nous fait remonter³. La possession de cette vie en acte, rend heureux.

Dans le bonheur, l'homme est cette vie complète (aussi complète qu'elle peut l'être pour un être qui n'est pas l'Être suprême); il est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle: le reste ne fait que l'environner, il n'adhère plus à lui, puisqu'il ne les veut pas⁴. Il est son bien à lui-même, grâce à la vie parfaite qu'il possède. Alors, il ne cherche plus rien, car que pourrait-il chercher? Le sage se suffit. La perfection de la raison ne consiste pas à contempler les objets qui satisfont nos besoins, elle est bien supérieure à cette catégorie d'êtres⁵, et si le sage cherche autre chose que cette vie en acte, ce n'est pas pour lui, mais pour "l'autre", qui lui appartient: le corps, au-

1) 1,4,4.
 2) 1,1,8.
 3) 1,1,3.
 4) 1,4,4.
 5) 1,4,2.

quel ces choses sont indispensables.

Heureux, rien ne peut l'émouvoir¹, car il est devenu immuable comme la vie qu'il possède, vie qui est la fin dernière, la plus précieuse que l'âme s'efforce d'embrasser en elle, réalité supérieure à l'âme dont la présence la remplit et la calme². C'est là où tend le vrai désir³. Voilà la vie que nous désirons, vie, acte tout intérieur à l'âme⁴, qu'aucun malheur ne peut nous enlever car ils ne peuvent pas ébranler la fin que nous avons atteinte⁵. La vie du méchant au contraire n'est qu'une vie boiteuse⁶ malgré ses apparences.

Bonheur tout intérieur⁷ qui ne se disperse pas dans la sensation⁸, dans les manifestations extérieures de l'activité⁹ et qui est même plus active dans l'inconscience, car la conscience semble même affaiblir les actes qu'elle accompagne¹⁰.

2. Conséquences de cette notion du bonheur.

Si le bonheur consiste dans cette vie tout intérieure, le sage devra prendre les dispositions requises pour vivre

-
- 1) 1,4,4.
 - 2) 1,4,6.
 - 3) Ibid.
 - 4) Ibid.
 - 5) 1,4,7.
 - 6) 1,7,3.
 - 7) 1,4,11.
 - 8) 1,4,10.
 - 9) 1,4,11.
 - 10) 1,4,10.

parfaitement cette vie intérieure. Il devra donc laisser tout le reste, ne rien rechercher d'autre pour lui¹ et il ira même jusqu'à amoindrir son corps pour montrer que l'homme véritable est différent des choses extérieures². Il veillera cependant à ne pas être troublé par la douleur pour ne pas être obligé de s'occuper du corps³.

"Eloignons-nous" donc du corps, "séparons-nous" du corps⁴ et tournons nos perceptions vers l'intérieur de nous-mêmes comme un homme dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre⁵. Cette séparation est déjà requise pour connaître les intelligibles⁶ puisque sans le corps, l'âme exerce plus facilement ses opérations propres⁷, elle peut alors raisonner purement⁸: le raisonnement étant la partie purifiée de l'âme⁹ et l'âme sans le corps étant entièrement dans le monde intelligible¹⁰.

Plotin insiste. Il faut nous enfuir vers cette beauté dont les beautés corporelles ne sont que des images¹¹, car celui-là est heureux qui vit en haut par son âme¹². Notre Père est là-bas¹³. N'est-ce-pas une raison suffisante pour nous porter, nous encourager à nous purifier des choses sensibles et des affections aux choses sensibles?

1) 1,4,2.
 2) 1,4,14.
 3) Ibid.
 4) 5,1,10.
 5) 5,1,12.
 6) 4,7,8.
 7) 1,7,3.

8) 5,1,10.
 9) 5,3,3.
 10) 4,5,1.
 11) 1,6,8.
 12) 1,4,14.
 13) 1,6,8.

c) Nécessité de la purification
pour atteindre à la personnalité.

L'homme "animal raisonnable"¹, composé d'un corps et d'une âme mais dont la partie principale est l'âme², devenu quelqu'un par l'ajoute d'un élément étranger³, le non-être, le corps, devra donc se débarrasser de ce qui s'y est ajouté pour redevenir lui-même, pour retrouver l'homme qu'il a quitté⁴. C'est à cette seule condition que l'âme sera maîtresse d'elle-même⁵ et que l'homme sera vraiment homme, puisqu'il l'est par la partie supérieure de son âme⁶. Nous nous retrouverons alors nous-mêmes comme l'or nettoyé de la boue qui le couvrait⁷.

Il nous faudra donc quitter le corps parce que "chacun de nous, par son corps, est éloigné de l'essence; mais par son âme -- et nous sommes avant tout une âme -- (κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ὁ μάλιστα ἐσμέν), il participe à l'essence et il est une certaine essence⁸..." D'ailleurs, l'âme purifiée ne saurait avoir de corps, car elle se trouve où est la substance, l'être, la divinité. Elle est avec Dieu⁹.

Purifiés, débarrassés du corps et de tout ce qui s'est

-
- 1) 6,7,4.
 2) 1,1,7; 6,8,12.
 3) 1,6,5.
 4) 6,5,12.
 5) 3,1,8.
 6) 3,4,2.
 7) 4,7,10; 1,6,5.
 8) 6,8,12.
 9) 4,3,24.

ajouté à nous, nous redevenons nous-mêmes, nous retrouvons notre personnalité. Et voici que par le fait même nous nous trouvons avec Dieu.

Comment pouvons-nous donc être avec Dieu tout en étant ici-bas? L'homme véritable est pur de la bestialité¹; il possède des vertus intellectuelles qui résident dans l'âme même qui se sépare du corps; en notre séjour même, elle peut s'en séparer car lorsqu'elle abandonne tout à fait le corps, la vie du corps, qui vient de son illumination par l'âme, s'en va avec l'âme et la suit². Si l'homme véritable coïncide avec l'âme raisonnable³, il est évident qu'il faut nous y réfugier en nous séparant du corps, non pas localement⁴, mais en nous tournant vers nous-mêmes⁵ où nous retrouverons la trace de l'Un, notre principe, où nous retrouverons l'Un lui-même à condition d'être dépouillés de tout le reste⁶.

"Séparés" du corps, nous devons cependant lui accorder ce qui est absolument nécessaire pour empêcher l'union de se briser: il ne serait pas prudent de briser l'union avant le temps, surtout tant que nos progrès peuvent continuer⁷. La séparation de l'âme et du corps, séparation effective

-
- 1) 1,1,10.
 - 2) Ibid.
 - 3) 1,1,7.
 - 4) 1,8,7.
 - 5) 3,8,6.
 - 6) 6,9,9.
 - 7) 1,9.

et non pas affective, autre que par des causes naturelles, n'est pas raisonnable selon Plotin. Les seules circonstances où il admet qu'elle soit légitime marque une contradiction dans sa doctrine et encore ces circonstances sont uniquement celles qui empêcheraient ou rendraient l'union trop difficile et partant seraient un empêchement irrémédiable à la contemplation, à notre bonheur, à la véritable personnalité¹.

§ 2. Urgence de la purification
pour la vie future.

Οἷος ἕκαστον ἔξεισι
τοιαύτην ἰσχὺν ἔχει τάξιν 2

Dans le paragraphe précédent nous avons vu quel prix la purification, la κάθαρσις devrait acquérir à nos yeux ne fut-ce que pour la vie présente. Son importance est capitale puisque sans elle, il nous faut renoncer à la contemplation, au bonheur, à la personnalité qui en sont les fruits principaux, sans parler de la liberté³ et de l'impeccabilité⁴. Il vaut donc la peine d'accepter les sacrifices et les retranchements qu'elle exige. Mais que dire si l'on veut bien considérer les bienfaits qu'elle nous procure dans la vie

1) Voir ci-dessus p. 68.

2) "...Tels nous sommes en sortant du corps, tel est le rang que nous occuperons là-bas..." (1,9).

3) Voir Paul HENRY, "Le problème de la liberté chez Plotin" dans Revue Néo-scholastique de Philosophie, 1931, p. [50]-79; [180]-215; [318]-339.

4) 1,1,9.

Pour les endormis et les rêveurs qui s'accrochent ici-bas, pour ceux qui malgré les malheurs dont nous sommes les pauvres victimes se contentant de leur sort, qui sont satisfaits de cette vie mélangée de mort qui devrait bien plutôt être dite une mort qu'une vie, un somnambulisme qu'une veille consciente, Plotin reprendra sa prédication sur un thème nouveau et dans l'espoir de convertir les humains, il insistera sur l'urgence de la purification en vue de la vie future.

Cette vie devrait intéresser tous les humains: contents ou non de son sort, tout homme qui n'est pas complètement dévoyé doit prévoir pour l'avenir et pour la vie qui suivra nécessairement celle dans laquelle nous sommes actuellement engagés. Libre à chacun de faire en sorte que cette vie soit meilleure ou pire que celle que nous vivons présentement, car l'état où nous serons à notre mort déterminera notre vie dans l'au-delà.

La purification devrait aussi nous intéresser car elle est requise pour nous permettre de jouir de l'immortalité dans la vie future. Seuls les êtres purs peuvent y prétendre.

a) La κάθαρσις fixe notre sort
dans l'au-delà (ἐκεῖ).

Le grand argument de Plotin consistera en ceci qu'à sa sortie du corps, dans sa séparation au sens strict, par opposition à la sortie et à la séparation dont il a été question dans ce chapitre de la purification, l'âme devient celle des fonctions qui avait en elle le plus de développement¹. C'est pourquoi, il faut dès ici-bas, alors même que nous sommes encore en compagnie du corps, fuir vers là-bas *ἄπο φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω*² vers notre chère patrie *φεύγωμεν δὴ φίλη ἐς πατρίδα*³. De même qu'ici-bas, nous menons la vie qui ressemble aux seules facultés agissantes⁴, puisqu'en somme une faculté n'existe pratiquement pour nous que dans la mesure où nous nous en servons⁵ ainsi en sera-t-il après notre mort.

La chose est extrêmement sérieuse puisque chacun reçoit ici et recevra là-bas récompense ou châtement selon ses mérites⁶. L'auteur du drame distribue ses rôles; l'âme joue ensuite sa partie bien ou mal. Elle en reçoit en conséquence récompense ou punition⁷. Il n'y a rien d'improvisé dans

-
- 1) 3, 4, 2.
 - 2) Ibid.
 - 3) 1, 6, 8.
 - 4) 3, 4, 3.
 - 5) 1, 1, 11.
 - 6) 4, 4, 45.
 - 7) 3, 2, 17.

l'univers. Un exemple venant de Plotin lui-même nous fera mieux comprendre. C'est ainsi que "l'âme qui, sans avoir choisi, ici-bas, le meilleur parti, ne prend pas cependant le plus mauvais, passe en un lieu pur; elle reçoit ainsi la demeure qu'elle s'est choisie¹." Elle est dans une espèce de purgatoire, car les châtements qui sont infligés aux âmes sont comme un remède aux parties malades², c'est au Hadès qu'a lieu "l'expiation de leur vie³".

C'est en vertu du même principe que l'âme devient celle des fonctions qui avait en elle le plus de développement, mais formulé un peu différemment "tels nous sommes en sortant du corps, tel est le rang que nous occuperons là-bas⁴" que Plotin défend le suicide car dit-il "tant que nos progrès peuvent encore continuer, il ne faut pas faire sortir l'âme du corps⁵." Il insiste: "Ne fais pas sortir par violence l'âme du corps, pour qu'elle ne sorte pas ainsi⁶." "Car elle s'en ira bien si elle a la disposition qu'il faut pour s'en aller⁷."

Dans la séparation ou la sortie du corps dont il est ici question, il ne faut pas prendre le mot "sortie" dans le

1) 4, 4, 45.

2) Ibid.

3) 3, 4, 6.

4) 1, 9.

5) 1, 9.

6) 1, 9.

7) 1, 9.

sens plotinien de "vie selon la partie supérieure de notre être", la vie de l'âme, d'une séparation purement affective, mais bien d'une séparation effective, physique produite par la mort, "lorsque l'âme n'a plus aucun lien avec lui [le corps]; et le corps ne peut plus la maintenir dans ses liens, dès qu'elle a perdu la liaison harmonique, grâce à laquelle il possédait une âme¹." Cette séparation physique, il ne faut pas la provoquer (sauf dans les cas sus-mentionnés et avec les réserves que nous y avons faites²), car alors on fait "violence au corps pour le détacher de l'âme; ce n'est plus lui qui laisse l'âme partir... il ne faut pas agir ainsi³."

En se séparant du corps, les âmes vont ou là-haut ou bien sont conduites au "Hadès à moins que l'âme ne choisisse une seconde fois la même vie⁴", d'autres entrent dans le corps des bêtes. Parmi celles qui sont là-haut⁵, les unes sont dans le monde sensible et les autres en dehors. Dans le monde sensible (le soleil et le monde des fixes) chacune est placée "selon le progrès de leur raison ici-bas". Quant aux âmes sorties du monde sensible, "elles ont surmonté la fatalité des naissances et l'ordre des choses visibles tant qu'elles sont là-bas⁶."

1) 1,9.

2) Voir ci-dessus p.68, 116.

3) 1,9.

4) 3,4,6.

5) Ibid.

6) Ibid.

Cette séparation, cette sélection des âmes, ici et là-bas vient du fait que Dieu connaît les bons et les méchants¹. Raison de plus de nous préparer à la mort! Il est certain que ceux qui commettent le mal sont sans doute punis ici-bas: leur châtement étant d'être mauvais et malheureux². Si, par hasard, ils ont des biens et des succès, cela est dû à leurs mérites ou leur adresse qu'il n'est pas permis de mésestimer et qui méritent leur récompense³. Là-bas, cependant, "il y a des peines fixées qu'ils doivent subir; et, méchants ici-bas, ils continuent à subir leur peine après la mort; les actions antécédentes [amenant] leurs conséquences raisonnables et naturelles, le mal pour les méchants, le bien pour les bons⁴." C'est la loi qui doit nous servir de critère pour juger de la situation d'un chacun dans cette vie (souvent due à la réincarnation). "Ce n'est pas par une rencontre accidentelle de circonstance qu'on est esclave, prisonnier de guerre, ou que l'on subit des violences; c'est que l'on avait commis autrefois les actes dont on est maintenant victime. Qui a tué sa mère, renaîtra femme pour être tué par son fils⁵..."

1) 2,9,16.

2) Réminiscence de PLATON. Voir Lois X, 904 b,c. Voir en particulier La République I, 352 e sv. où Platon montre que l'homme injuste est malheureux, le juste heureux; et p. 366 b, où il est montré que la justice est un bien par elle-même et l'injustice un mal par elle-même.

3) 2,3,14.

4) 3,2,8.

5) 3,3,13.

Il y a plus, il y a pis et toujours en conformité avec le principe déjà énoncé que "l'âme, en sortant du corps, est celle de ... [ses] fonctions qui avaient en elle le plus de développement¹", on peut être transformé dans la vie à venir "en une puissance purement sensitive, par l'assujettissement aux images sensibles ou en une puissance végétative par l'assujettissement aux désirs sexuels et à la glotonnerie, ... [ou] à un être intelligent, en une intelligence, en un dieu²". "Ceux [par exemple] qui ont conservé intacte en eux l'humanité redeviennent des hommes; ceux qui n'ont vécu que par les sens deviennent des bêtes et des bêtes féroces, si cette vie des sens s'accompagne d'un caractère emporté; aux proportions différentes de ces facultés correspond la différence des bêtes où ils se réincarnent. Si la vie des sens s'accompagnait de désirs et de plaisirs, ils deviennent des animaux lascifs et gloutons. Si, avec les mêmes penchants, ils n'ont eu qu'une sensibilité émoussée et inerte, ils deviennent des plantes... Les amis de la musique, dont l'âme est restée pure, se transforment en oiseaux chanteurs; les rois, qui n'ont pas été guidés par la raison, en aigles, s'ils n'ont pas eu d'autres vices;

1) 3,4,2.
2) Ibid.

les astronomes qui observent sans s'aider de l'intelligence, les regards toujours levés vers le ciel, sont changés en oiseaux qui volent dans les hautes régions. Celui qui a pratiqué les vertus civiles reste un homme; et s'il les a moins observées, il devient un animal sociable, tel que l'abeille¹."

Bel exemple de justice immanente à la vérité! Le châ-timent et aussi la récompense suivent "par une loi nécessaire²". N'est-ce-pas suffisant pour justifier l'urgence de la purification?

b) L'immortalité, récompense de la κάθαρσις .

Nous avons vu l'importance de la purification en vue de notre sort dans la vie à venir. Il y a aussi, un aspect particulier de ce problème que nous désirons maintenant traiter ici. La purification porte en elle-même une récompense que tous désirent: la perpétuité, l'immortalité. Elle en est le gage.

Séparée du corps et de la matière, l'âme deviendra nécessairement immortelle puisque "mourir pour elle tant qu'elle est dans le corps, c'est s'enfoncer dans la matière et s'en rassasier; et, quand elle est sortie du corps, c'est se reposer dans la matière, jusqu'à ce qu'elle remonte et

1) 3,4,2.

2) 4,4,42: Voir aussi 4,3,13, note 1, p. 81.

retire ses regards du borbier; c'est là venir dans le Hadès et y sommeiller¹." Plotin avait déjà dit² que le "véritable réveil consiste à se lever sans le corps et non avec lui. Se lever avec le corps, c'est passer d'un sommeil à un autre, et changer de lit; se lever véritablement, c'est quitter tout à fait les corps; étant d'une nature contraire à l'âme, ils se tiennent dans l'être à l'opposé de l'âme..."

Séparée du corps et de la matière, l'âme (l'homme) ne sera donc pas condamnée au sommeil, qui est la vie des sens en ce monde et la mort de l'âme dans l'au-delà.

Il y a plus. "Une sentence d'Alcméon, le médecin de Crotone, rapportée par Aristote³, explique que si les hommes périssent, c'est qu'ils ne peuvent unir leur commencement à leur fin (ὅτι οὐ δύναται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι); leur vie n'étant pas un cercle fermé, mais suivant une voie rectiligne, va vieillissant toujours et s'usant, parce qu'il ne lui est pas donné de se retremper dans ses origines. Pour Plotin, les âmes sont immortelles parce que leur principe est aussi leur fin. Le Bien qui les soulève pour ainsi dire constamment, les conserve (σώζει), les empêche de déchoir et de tomber dans le néant. La perfection est à la fois derrière elles et devant elles. De Dieu à Dieu, telle est leur histoire⁴."

1) 1, 8, 13.

2) 5, 6, 6.

3) Problemata, 17, 3, éd. BEKKER, 916 a 34.

4) René ARNOU, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, p. 86.

Si, d'autre part, les choses tendent au bien dans la mesure où la part de participation au mal s'amoin-drit¹, on verra sans peine l'importance de la purification pour jouir de l'immortalité. D'ailleurs, un être ne veut pas être simplement, mais il désire être uni au bien² et plus l'âme se dégage de la matière, du multiple, plus elle tourne son rayonnement sur elle-même, plus elle se ramasse dans la totalité de l'être, car l'âme pure est dans l'être³. Elle se ramène de plus en plus à l'unité, car bien que l'âme soit une, l'intelligence et l'être où elle est maintenant rendue le sont encore plus⁴. Elle est alors immortelle, elle est alors belle puisque la beauté siège dans un être ramené à l'unité⁵ et qu'elle peut maintenant unir sa fin à son principe.

x
x x

Nous voilà au terme de nos recherches sur la nécessité de la purification. L'enjeu est d'importance et le passage suivant de Platon, le divin Platon (ὁ θεῖος Πλάτων⁶), nous fera entendre la voix du maître vénéré de Plotin sur un problème d'une telle importance pour nous, tant pour

1) 1, 8, 15.
2) 6, 2, 11.
3) 4, 3, 24.

4) 6, 2, 11.
5) 1, 6, 2.
6) 3, 5, 1.

notre vie actuelle que pour la vie à venir.

"C'est qu'en effet, repris-je, c'est un grand combat, Glaucon, un combat plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit de devenir bon ou méchant; aussi ne faut-il nous laisser entraîner ni par la gloire, ni par la richesse, ni par aucune dignité, ni par la poésie même à négliger la justice et les autres vertus¹."

Que ce soit un grand combat, notre étude sur la nature de la *κἀραρία* est bien suffisante pour nous convaincre de sa difficulté puisqu'il faut tout abandonner. Que ce soit un grand combat, l'urgence de la purification nous montre clairement que la lutte ne saurait être négligée impunément et que la récompense du victorieux est digne d'envie et de tous les sacrifices. Que ce soit un grand combat et combien difficile, il n'y a pas que l'autorité de Platon pour nous en rendre témoignage, il y a toutes les étapes de l'anabase, du pèlerinage vers la Patrie, vers notre chère Patrie, que nous allons maintenant entreprendre à la suite de Plotin, après en avoir montré la possibilité.

1) PLATON, République, X, 608 b.

CHAPITRE V

LA POSSIBILITE DE LA PURIFICATION

οὐδὲν κωλύει πάλιν ἐκδύναί 1

La κάθαρσις , obligatoire selon Plotin pour contempler la réalité première ou mieux ce qui est "au-delà²" de la réalité; pour atteindre à la personnalité, pour arriver à l'immortalité véritable et bienheureuse, est-elle possible?

Il est bien intéressant d'examiner toutes les affirmations de Plotin et de méditer ses raisonnements, mais si d'aventure la purification qu'il exige ne nous était pas possible, ces considérations ne feraient que rendre notre état encore plus malheureux. Mieux vaudrait rester dans l'ignorance de tous ces beaux discours!

Le premier principe est qu'il faut s'efforcer de devenir meilleur, mais sans s'imaginer qu'on est seul à pouvoir atteindre à la perfection: ce serait ne pas l'avoir atteinte³. Il n'est donc pas question d'égoïsme et de mépris dans notre ascension.

1) "Rien n'empêche qu'elles [les âmes] se dépouillent à nouveau de leurs corps..." (4,4,5).

2) 3,8,9; 5,1,10; 6,2,17.

3) 2,9,9.

La purification qui consiste à s'isoler du corps, à s'isoler de tout ce qui s'est attaché à l'âme, en un mot à se recueillir et à se séparer¹ est du pouvoir de l'Homme. Elle est tellement de notre pouvoir que Plotin affirme que si l'on échoue dans la tentative de contemplation de l'Un on n'a qu'à s'inculper soi-même de ne pas avoir tout fait pour se détacher de tout et être seul avec lui seul².

Non seulement, la purification nous est possible, mais elle est notre oeuvre exclusive; ce qui fait voir davantage notre puissance et notre beauté: le bonheur, en effet, est pour ceux qui font quelque effort pour le mériter³.

L'âme est plusieurs choses; elle est même toutes choses, les choses supérieures et les choses inférieures. Il est dans ses pouvoirs; dans ses capacités de se tourner vers le haut (ἄνω) ou de se tourner vers le bas (κάτω⁴). "Chacun de nous est un monde intelligible; liés aux choses inférieures par ce que l'on voit de nous, nous touchons aux choses supérieures par ce que nous avons d'intelligible; par notre partie pleinement intelligible, nous demeurons en haut; mais par la partie qui tient le dernier rang, nous sommes enchaînés aux choses d'en bas répandant sur elles une éma-

1) 1, 1, 12.
 2) 6, 9, 4.
 3) 3, 2, 4.
 4) 3, 4, 3.

nation ou plutôt une activité émanée de la partie pleinement intelligible, qui n'en est d'ailleurs nullement amoindrie¹."

Bien qu'enchaînés aux choses d'en bas, notre âme n'est pourtant jamais totalement plongée dans la matière, ce qui lui permet de s'échapper². Elle peut même ne pas rester longtemps dans la matière³ sa tête restant fixée en haut et Zeus par pitié pour sa fatigue rend ses liens périssables⁴. Dans sa situation actuelle notre âme a une partie dans l'eau (pour ainsi dire) et une autre qui en émerge⁵, car la partie d'en haut et celle d'en bas ne sont pas séparées par une coupure⁶. Caird explique bien cette pensée lorsqu'il écrit: "He [the man] is thus a sort of amphibious being who belongs to both worlds, and who therefore can climb to the highest and sink to the lowest⁷." Restée en haut par sa partie intelligible⁸, notre âme a un double pouvoir -- elle peut se retourner vers le lieu d'où elle vient (l'âme universelle), vers l'intelligence que l'on voit lorsque nous nous tournons vers elle⁹, vers l'Un son principe ultime et échapper ainsi au mal et à la souffrance, ou encore se retourner vers

1) 3,4,3.

2) 4,8,8.

3) 4,8,5.

4) 4,3,12.

5) 6,9,8.

6) 6,2,22.

7) Edward CAIRD, The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, vol. 2, p. 290.

8) 3,4,3.

9) 5,3,9.

les êtres inférieurs et y perdre ses ailes¹. En contact par conséquent avec ce qui est au-dessus et au-dessous², étant et devenant ce qu'elle contemple³ et ce dont elle se souvient⁴, elle peut se délivrer en se retournant vers l'intelligence et remonter par la réminiscence⁵. Et si elle a le souvenir des intelligibles pourquoi n'aurait-elle pas la volonté d'y retourner⁶?

C'est à l'aide de ce principe, de ces fondements, que Plotin se permettra de rabrouer les gnostiques qui critiquent notre nature et ne remontent pas vers les choses d'en haut. Puisque, dit-il, ils possèdent la connaissance, ils n'avaient qu'à partir de là pour aller plus loin, car en poursuivant ils auraient certes atteint les vérités première^s, puisqu'"ils procèdent d'une nature divine"; c'est le propre de cette nature de sentir ce qui est honnête, puisqu'elle méprise les plaisirs du corps⁷; ce qui est une purification.

Voilà ce que fera le sage, lui qui a la véritable connaissance. Il s'en aidera pour monter. Déjà "pénétré de raison, [il] tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres;

-
- 1) 4, 8, 4.
 - 2) 4, 4, 45.
 - 3) 4, 3, 8.
 - 4) 4, 4, 3.
 - 5) 4, 8, 4.
 - 6) 2, 9, 4.
 - 7) 2, 9, 15.

c'est vers lui-même qu'il regarde; non seulement il tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses¹."

. Se simplifier, s'unifier, l'âme en a la faculté car "la division de l'âme n'est pas une propriété qu'elle avait avant de venir dans le corps²." Elle n'a donc qu'à retourner à ses origines.

Ab esse ad posse valet illatio. Si le sage, si le contemplatif, si le philosophe sont déjà purifiés, c'est que la chose est possible. Et Plotin qui préfère les actes aux paroles, affirme sans doute cette possibilité, mais il fait mieux en nous ^{en} donnant l'exemple dans sa propre vie, lui qui a contemplé bien des fois des spectacles plus qu'humains. Et nous avons aussi l'exemple de ses disciples et en particulier, de son disciple préféré Porphyre.

Reste à voir la réalisation de cette possibilité: c'est la tâche du chapitre suivant. Reste à voir quelle en sera la conséquence: l'union avec Dieu et ce sera l'étude du chapitre final.

1) 3,8,6.
2) 4,2,1.

CHAPITRE VI

LES MOYENS DE L'ASCESE

ou

LES ETAPES DU PELERINAGE

Οὐ γὰρ δὴ τὸ εἰπεῖν "βλέπε
πρὸς θεόν" προύργου τι ἐρ-
γάζεται, εἰ μὴ καὶ πῶς βλέ-
ψει διδάξῃ¹.

La fin de l'homme est la contemplation béatifiante de Dieu, de l'Un. A ce terme sublime ne parviennent que ceux qui se sont échappés de leur corps pour s'éveiller à eux-mêmes, étrangers à tout autre chose, dans l'intimité d'eux-mêmes, ils voient une beauté merveilleuse et grande. Ils sont alors convaincus qu'ils ont la meilleure part².

§ 1. La méthode en général.

On n'y parvient, à cette beauté, qu'en sortant de la caverne. Il faut tourner l'oeil de l'âme vers l'idée de Bien³ et c'est l'éducation qui en ménagera la conversion. Pourtant, il ne suffit pas de sortir de la caverne, de regarder le bien,

1) "Il est tout à fait superflu de dire: "Regardez vers Dieu, si l'on n'enseigne pas comment regarder..." (2,9,15.)

2) 4, 8, 1.

3) PLATON, République, VII, 518 c -519 c.

car à sa sortie du lieu de ténèbres, on ne saurait regarder le soleil bien en face. L'oeil devra être exercé, d'abord en regardant les ombres de la réalité, puis la réalité réfléchie dans l'eau. On passera ensuite à la contemplation des astres, la nuit, pour enfin pouvoir regarder le soleil bien en face¹. Telle est la doctrine de Platon². Il faut, selon lui, procéder par étapes. Plotin, pour sa part, se rapprochera grandement de son maître et nous allons maintenant essayer d'énumérer et de décrire brièvement les principales étapes préconisées pour atteindre la perfection.

Dans cette étude nous suivrons Plotin pas à pas, car mieux que personne, il connaît et comprend bien la nécessité d'une éducation pour le perfectionnement de notre nature. Désirant parler pour être entendu et obéi, il va nous décrire bien clairement l'itinéraire à suivre pour arriver au terme de notre pèlerinage, au sanctuaire du Dieu.

Au troisième traité de la première Ennéade il s'interroge lui-même sur la route à suivre et répond sans plus tarder à sa propre interrogation.

"Quel est l'art, quelle est la méthode, quelle est la pratique qui nous conduisent où il faut aller? Où faut-il aller? C'est au Bien et au principe premier. Voilà ce que nous posons comme accordé et démontré de mille manières; et les démonstrations qu'on en donne

1) PLATON, République, VII, 532 b-c. Voir A.-J., FESTUGIERE, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, p.131.

2) Sur la doctrine de Platon qui éclaire beaucoup celle de Plotin, on lira avec intérêt le travail de Pierre RICOURT, "La conversion philosophique d'après les dialogues de Platon et la 7^e Lettre", dans Revue de l'Université d'Ottawa, 1944, p. [5*]- 56*.

sont aussi des moyens de s'élever jusqu'à lui. Que devra être celui qui s'élève ainsi?.....
 Oui, le philosophe, l'ami des muses et l'amant doivent s'élever¹."

Ailleurs il assure que l'on peut apprendre la route à un autre, mais que nos paroles et nos réflexions ne font qu'indiquer la voie; la contemplation est l'oeuvre de qui veut voir².

On voit bien le caractère rationaliste de l'ascension: nos démonstrations nous élèvent, nous conduisent à la simplification, au sanctuaire. Pour voir le Dieu, il faudra cependant y ajouter la volonté de voir.

§ 2. Les voies de "l'anabase".

Après avoir insisté sur la méthode générale et indiqué ceux qui peuvent et doivent s'élever: le philosophe, l'ami des muses et l'amant, Plotin se demande si tous doivent procéder de la même façon ou s'il y a plusieurs manières.

"Mais de quelle manière? Tous doivent-ils procéder de la même manière, ou chacun d'eux, d'une manière différente?"

1) 1,3,1. La parenté entre Plotin et Gabriel Marcel sur ce point est saisissante. Nous ne pouvons résister au désir de citer un passage de M. Marcel. "Ce que j'ai aperçu en tous cas, c'est l'identité caché de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin." Etre et Avoir, [Paris], Fernand Aubier, [c1935], p. 123.

2) 6,9,4.

3) 1,3,1.

Cette question, telle que la pose Plotin est bien raisonnable car il serait "tout à fait superflu de dire: "Regardez vers Dieu", si l'on n'enseigne pas comment regarder¹..."

Il préconise deux voies ascendantes: l'une part tout à fait d'en-bas; c'est la voie des commençants, la seconde à partir s'élève/du monde intelligible; la voie des progressants. Les parfaits, déjà purifiés, sont dans la vision et possèdent le bonheur. "Les êtres peuvent participer au Bien de deux manières: en devenant semblables à lui et en dirigeant leur activité vers lui²."

M. Jules Simon décrit bien l'itinéraire à suivre pour arriver à la purification complète lorsqu'il écrit: "Les nombres, l'harmonie et la beauté, voilà l'étude qui peu à peu détache leurs âmes de leurs liens corporels, et les prépare à la Science. La Dialectique les reçoit dégagés de toutes entraves, et leur fait traverser le monde des Intelligibles³."

Pour ceux qui ne sauraient avoir la vigueur d'esprit suffisante pour utiliser les moyens à base de raisonnement ou

1) 2,9,15.

2) 1,7,1.

3) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p. 226.

de dialectique, il n'y a pas lieu de désespérer: la foi leur viendra en aide¹.

a) La voie des commençants.

ou

L'abandon du sensible.

Pour les commençants, pour ceux qui doivent quitter le sensible pour monter au monde intelligible - la première étape du pèlerinage - au moins deux procédés peuvent être mis à contribution: la musique et l'amour. Le résultat sera le même dans les deux cas, ainsi que dans l'emploi de la dialectique pour les progressants: la victoire de l'universel sur le particulier, le retour de notre nature à la simplicité métaphysique, L' $\alpha\pi\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ ².

L'utilisation du sensible est bien légitime puisque Plotin recommande, à ceux qui ne peuvent atteindre à la pensée pure tout de suite à cause de leur indisposition, de prendre l'opinion ou la sensation et de remonter³. Voilà donc ce qui nous engage à prendre la première voie car s'il ne faut pas se fixer au sensible, il n'en reste pas moins (contre les gnostiques) que nous allons de ces beautés à la beauté

1) 6,9,4, p. 177 note 1.
 2) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie,
 vol. 1, p. 263.
 3) 5,3,9.

intelligible¹. Jules Simon résume bien cette attitude de Plotin lorsqu'il écrit: "Plotin s'arrête un instant dans ce monde, et cherche dans la sensation, non pas le fondement, mais l'occasion de la science²."

Nous avons déjà vu que Plotin enseigne que notre union au sensible, à la matière, n'est pas un mal irréparable et qu'il y a même avantage à tirer de cette union: la vue des beautés sensibles référées à leurs modèles intelligibles, à la réalité véritable, peut et doit être pour nous une cause et un moyen d'ascension³, car "ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles, de leur puissance, et de leur beauté⁴."

C'est de plus la seule solution raisonnable: si nous sommes capables de contempler la vérité, pourquoi donc nous arrêter à l'image et à l'ombre?

Cette façon de procéder est plus raisonnable et de beaucoup que celle qui consiste à critiquer la maison que nous habitons, notre corps. De grâce, ne faisons pas comme les nigauds qui blâment la construction mais ne cessent d'y demeurer. Soyons

1) 2,9,17. C'est aussi la doctrine du Banquet 210 a-211 c.
 2) Histoire de l'École d'Alexandrie, vol. 1, p. 225.
 3) 3,8,4.
 4) 4,8,6.

au contraire du nombre de ceux qui admirent la beauté de la construction, qui supportent les nécessités de leur conditions et attendent le temps où ils partiront et n'auront plus besoin de maison¹. Préparons-nous y cependant et essayons -- en devenant bons -- de ne plus être un corps, mais une âme dans un corps. Rendons-nous capables de résider dans notre corps de manière à être plus proches du séjour de l'âme universelle, notre soeur. Venus si près des êtres intelligibles, allons jusqu'au même point qu'eux: nous contemplerons alors les mêmes objets parce que nous nous y serons préparés, grâce à notre nature et à notre effort².

Comment le beau sensible peut-il être un moyen d'ascension? Plotin va nous l'enseigner. Il affirme³ que ceux qui méprisent les êtres apparentés aux êtres intelligibles prouvent qu'ils ne connaissent ces choses qu'en parole. Qui ne sait pas regarder le monde sensible est bien loin de contempler le monde intelligible. Et pourquoi? "Le monde est une réplique parfaite du monde intelligible⁴". Ces mécontents ne sont donc que des aveugles qui n'ont ni sens ni intelligence. Il faut savoir que les beautés d'ici, des corps, ne sont que des traces, des ombres et des images, et par conséquent s'enfuir

1) 2,9,18.
 2) Ibid.
 3) 4,3,10.
 4) 4,8,1.

vers la beauté dont elles sont les images¹.

Un musicien, connaissant les rapports intelligibles d'harmonie, est ému en écoutant un accord sensible dans les sons. Le géomètre se plaît à voir des yeux du corps, les rapports, la proportion et l'ordre. On ne voit pas un tableau de la même manière si on le considère comme l'image d'un modèle. Certains, cependant, ont une pensée trop paresseuse: rien ne les émeut. En voyant la beauté sensible, ils ne songent pas, saisis d'un religieux respect, à dire: "Que c'est beau, et de quelle beauté doit venir leur beauté!" C'est qu'ils n'ont ni compris les choses sensibles, ni vu les êtres intelligibles².

Demandons-nous en général ce qui fait la beauté des corps, des occupations et de tout ce qui est beau afin de voir comment la beauté peut servir de tremplin à l'ascension.

Il nous est impossible, cependant, d'insister sur chacune des espèces de beauté: il nous suffira de voir des exemples d'élévation provenant de quelques uns des principaux genres pour comprendre ensuite le procédé de l'anabase à partir du beau, soit sensible, soit intelligible.

Si nous pouvons découvrir ce qui constitue la beauté dans les corps, nous pourrons nous en servir comme d'un échelon pour aller plus haut³.

1) 1,6,8.
2) 2,9,16.
3) 1,6,1.

La beauté siège dans un être lorsqu'il est ramené à l'unité. Il est évidemment question ici de l'unité qui convient à chaque être, qu'il s'agisse d'une unité multiple ou d'une unité tout à fait simple. Dans l'être multiple toutefois, c'est l'idée qui ordonne, en les combinant, les parties multiples dont un être est fait; elle les réduit à un tout convergent, et crée l'unité en les accordant entre elles, parce qu'elle-même est une, et parce que l'être informé par elle doit être un autant qu'une chose composée de plusieurs êtres peut l'être¹. La beauté du corps viendra donc de la beauté d'une idée et c'est pourquoi on y est attiré malgré soi, tout naturellement; l'âme se réjouit de ce qui lui est analogue. En voyant la beauté on est transporté dans l'intelligible². Une chose sera donc belle dans la mesure où la matière, cause d'éparpillement, sera vaincue³.

Le beau, supérieur dans l'art ou dans l'idée de l'agent principal parce que plus unifié, il suffira de contempler l'image pour être reporté vers le modèle⁴. L'âme, en saisissant le beau sensible⁵ le reconnaît, elle l'accueille, parce que, étant ce qu'elle est et toute proche de l'essence réelle, qui lui est supérieure, "elle s'ajuste à l'idée qui est en

1) 1,6,2.
 2) 2,9,16.
 3) Jules Simon, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie,
 vol. 1, p. 581. Voir 1,6,8.
 4) 5,8,1.
 5) 1,6,2.

elle¹" et elle s'en sert pour juger comme on se sert d'une règle pour juger ce qui est droit². L'âme se complait dans le spectacle des êtres de même genre qu'elle ou des traces de ces êtres; "toute étonnée de les voir, elle les rapporte à elle; elle se souvient d'elle-même et de ce qui lui appartient³. Le beau devient ainsi un moyen de se découvrir ou plutôt de se redécouvrir, de se retrouver soi-même, et partant un moyen d'élévation puisque l'anabase, l'ascèse n'a pas d'autre but que de nous ramener à notre état primitif: τέλος ἁπασιν ἡ ἀρχή.

Quand on voit une beauté extérieure quelconque, on en saisit d'un seul coup la multiplicité éparse: "on la rapporte, on la ramène à l'unité intérieure et indivisible [la forme, l'idée]; on lui confère l'ajustement et la liaison intérieure avec cette unité intérieure⁴."

Le beau, par conséquent, nous ramène à l'unité; il nous ramène à l'intérieur. C'est un progrès parce que nous oublions trop souvent que c'est l'intérieur qui nous émeut⁵ et nous restons tout tournés vers l'extérieur: nous sommes habitués à ne voir que l'extérieur des choses. Nous sommes comme un homme tourné vers sa propre image, cherchant à l'atteindre sans savoir d'où elle vient alors que nous devrions nous regarder nous-mêmes, dans notre intérieur et cesser d'imiter

1) 1,6,3.
 2) Ibid.
 3) 1,6,2.
 4) 1,6,3.
 5) 5,8;2.

le Narcisse de la fable¹.

Les beautés sensibles ou le beau dans les choses sensibles consiste donc en des "images et [des] ombres, qui, s'échappant en quelque sorte, viennent dans la matière, l'ordonnent, et dont l'aspect nous frappe d'effroi²" à cause de leur parenté avec nous. Les vraies constellations sont invisibles³.

Le beau d'ici-bas est donc évidemment bien inférieur au beau de là-bas. Là-bas, il est sans mélange, ici tout est mélangé³ car tout ce qui vient dans la matière, s'éparpille, s'affaiblit, devient de plus en plus au-dessous de ce qui reste dans l'unité, il s'écarte de lui-même⁴: il admet l'"autre". Le beau-image doit donc nous faire remonter au modèle: lorsqu'on admire une chose faite d'après un modèle, l'admiration se rapporte à l'objet d'après qui le travail a été fait.

Souvent, hélas, les amants et les amateurs de la beauté sensible ne savent pas -- et c'est à nous de le leur redire -- que c'est son modèle qui la fait aimer⁵: ici-bas, dans le monde sensible, l'être est un être mensonger à qui il faut une beauté empruntée, un simulacre, pour paraître beau et même pour être; il n'est qu'autant qu'il participe à la beauté de la forme, et il est d'autant plus parfait qu'il en a pris davan-

-
- 1) 5,8,2.
 - 2) 1,6,2.
 - 3) 5,8,7.
 - 4) 5,8,1.
 - 5) 5,8,8.

tage: la belle essence est alors plus proche de lui¹.

Regarder une chose parce qu'elle est belle, c'est le propre d'un être imparfait²: il faut s'habituer à voir plus haut et à tendre au bien, à la réalité vraie. Le sensible devra donc nous conduire à l'intelligible ou au monde des modèles, le visible devra nous conduire à l'invisible, l'ombre à la réalité.

Si tout cela ne nous ébranle pas et si nous voyons avec une égale indifférence un beau corps et un corps laid, alors nous voyons avec autant d'indifférence la laideur ou la beauté des occupations et par conséquent la beauté des sciences, celle de la contemplation et celle de Dieu puisque les beautés inférieures viennent de la beauté primitive³.

Si nous ne pouvons pas voir la beauté intérieure, profonde, véritable dans les beautés sensibles, nous serons toujours incapables de nous trouver beaux nous-mêmes, incapables de nous recueillir, de nous élever. Il est alors inutile de continuer dans cette voie qui n'est pas faite pour une telle race d'hommes⁴.

Si au contraire, dédaignant l'ombre, nous quittons la sensation qui "sert à la connaissance chez un être ignorant seulement⁵" nous avons découvert la réalité: nous sommes

1) 5, 8, 8.
 2) 4, 4, 25.
 3) 2, 9, 17.
 4) 5, 8, 2.
 5) 4, 4, 24.

montés. Nous nous dégageons ipso facto du corps s'il est vrai que "la sensation n'appartient qu'à une âme enfermée dans un corps¹" et que plus nous nous purifions, plus nous nous habituons à ne donner au corps que le strict nécessaire pour empêcher l'union de se briser, de sorte que lorsque notre âme sera complètement extérieure au corps, elle ne percevra rien de sensible.

1. La musique, moyen d'ascension.

Nous essaierons maintenant de donner deux modes d'élévation à partir du sensible -- et cela à titre d'exemple seulement.

Le musicien est d'ordinaire trop sensible aux sons et à leur beauté. Il se laisse émouvoir par les premières impressions venues. Il devra donc s'habituer à séparer la matière en laquelle se réalisent les accords et les proportions et arriver ainsi à saisir la beauté de ces rapports en eux-mêmes. Il faut lui apprendre que ce qui l'émeut, le transporte de joie, ce sont des êtres intelligibles, c'est-à-dire l'harmonie intelligible, la beauté qui est en elle, et d'une manière générale, la beauté et non pas telle beauté particulière. Les arguments philosophiques devront être employés pour l'amener à croire à des réalités qu'il avait en lui sans le savoir². On

1) 4,4,23.

2) 1,3,1.

le ramènera donc à l'intelligible, à la réalité en le ramenant à lui-même.

La source du mal est par le fait même de nouveau indiquée: l'oubli de soi, le mépris de soi au profit du sensible. La dispersion dans l'extérieur au lieu de la concentration, de l'introversión en soi, en son intérieur. Le remède aussi est indiqué par le médecin des âmes qu'est Plotin. Il suffira de redire à l'âme sa dignité et sa beauté et de le lui prouver par des raisons philosophiques. A cet effet, la réminiscence jouera le grand rôle: souvenir de son origine, de sa nature qui est belle puisqu'elle est soeur de l'âme de l'univers¹, de race divine², fille de l'Intelligence. Cette reprise de contact avec elle-même se fait par la vision du beau que la musique lui procure: "En voyant le beau, l'âme se souvient d'elle-même et cela l'aide à s'élancer³."

De plus, ne dit-on pas que l'âme devient ce qu'elle contemple, ce qu'elle conçoit⁴? Mais elle conçoit les intelligibles lorsqu'elle se souvient⁵ et si elle "contient toujours malgré tout une partie supérieure⁶", "elle remonte lorsqu'elle part de la réminiscence pour contempler les êtres⁷".

1) 2,9,18.
 2) 4,7,10.
 3) 1,6,2.
 4) 4,3,8.
 5) 4,6,3.
 6) 4,8,4.
 7) Ibid.

Ici encore, la mémoire devient tremplin de l'anabase: il s'agit de retrouver l'être ou la trace de l'être et, plus profondément, de l'Un, toujours présente en nous. Et si l'on admire ainsi la copie du beau, pourquoi n'aurions-nous pas la volonté, tout aussi bien que l'âme universelle, de retourner au monde intelligible¹? Car enfin quand on contemple une copie, quand on l'admire, c'est au modèle que va l'admiration².

On le voit, la musique peut nous élever en nous conduisant au beau. Non seulement elle peut, mais elle doit nous élever. Elle doit faire encore davantage: nous aider à la dépasser elle-même. Et pourquoi? C'est qu'elle nous introduit en plein monde intelligible. Alors, plus rien ne nous empêche de tendre à l'Un, au Bien que toute chose "désire par une nécessité de nature, comme si elle devinait qu'elle ne peut être sans lui³".

La musique pourtant, si élevée soit-elle, ne suffit pas pour nous préparer un avenir heureux. Le sort réservé aux musiciens dans l'au-delà est plutôt médiocre, si l'on songe que l'amant de la musique sera dans l'obligation de se contenter de devenir un oiseau chanteur⁴.

1) 2,9,4.
 2) 5,8,8.
 3) 5,5,12.
 4) 3,4,2.

2. L'amour, moyen d'ascension.

La beauté servira aussi de ressort à une autre catégorie d'hommes en route vers la félicité. Elle doit servir aux amoureux. Dans ce cas encore, la réminiscence sera la raison d'être de la possibilité de l'anabase¹.

Le musicien que nous avons vu peut facilement se transformer en amant. Ce sera un pas en avant, mais une ascension toujours dépassable. Possédant le souvenir seulement de la beauté et encore de quelle beauté, la seule beauté des corps, il faudra habituer l'amant à se passer des beautés visibles et sensibles pour être ému. Toute beauté ne peut-elle pas susciter l'amour? ὅτι καλὸν φίλον αἰεί². Il devra cesser de s'extasier devant la beauté d'un seul corps, pour découvrir la beauté qui existe dans tous les corps, beauté toujours identique mais manifestée davantage dans certains corps, et moins dans d'autres.

L'identité, l'unité de la beauté devra être le terme vers lequel nos démonstrations porteront. Nous lui montrerons encore ici que la beauté est différente des corps où elle est réalisée, et à titre d'ombre seulement, et qu'elle se retrouve bien plus parfaitement dans les belles occupations et dans les lois.³ C'est ainsi que graduellement les exemples

1) 1, 3, 2.

2) Bacch., 901. Cité par A.-J. FESTUGIERE, Contemplation et vie contemplative selon Platon, p. 59.

3) PLATON, Banquet, 210 a et sv.

vont s'immatérialisant. Désormais, il mettra dans les incorporels l'objet de son amour: dans les arts, les sciences et les vertus¹.

L'amour, aussi bien que la musique, et plus encore, l'aura mis sur le chemin des beautés immatérielles. Il montera graduellement à l'intelligence et à l'être.

De la voie des "commençants" qu'il peut maintenant quitter, il passera tout naturellement à celle des "progressants" pour suivre la voie supérieure².

b) La voie des Progressants

ou

l'emploi de la dialectique.

Nous voilà dans le domaine de la réalité. Tous les hommes, dès le début, emploient les sens avant l'intelligence et commencent par recevoir l'impression des choses sensibles³. C'est le premier stage. Les uns croupissent là. Cependant "les hommes divins par la supériorité de leur pouvoir et la pénétration de leur vue, ... voient d'un regard perçant la lumière éclatante d'en haut; ils s'y élèvent, au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas; ils y séjournent en regardant de haut toutes les choses d'ici-bas, ils se plaisent en

1) 1,3,2.
2) Ibid.
3) 5,9,1.

cette région de vérité qui est la leur, comme des hommes, revenus d'une longue course errante, se plaisent dans une patrie bien gouvernée¹."

On arrive à cette région si on a une nature amoureuse et si dès le début on a les dispositions d'un vrai philosophe. Il appartient à l'amant d'être en travail pour enfanter le beau; mais il ne se contente pas de la beauté des corps; il s'enfuit vers les beautés de l'âme. Il remonte même à la cause des beautés de l'âme et encore plus haut à ce qui est antérieur à cette cause, jusqu'à ce qu'il arrive à un dernier terme primitif qui est le beau par lui-même². Il est alors dans l'Intelligence, et la dialectique lui fera parcourir ce domaine nouveau.

Il ne serait pas nécessaire, à la rigueur, de discourir sur l'utilité ou même la nécessité de la dialectique pour la purification, ou, si l'on préfère, comme moyen d'ascension. Déjà dans le domaine du sensible, en considérant comment le beau pouvait servir de moyen d'élévation, nous avons vu que nous devons utiliser le raisonnement, la philosophie dont la dialectique est la fine fleur ramenait toutes les beautés à l'unité. Ici pourtant, dans les intelligibles, elle a son objet propre.

1) 5,9,1.
2) 5,9,2.

La dialectique sera moyen d'ascension en ce qu'elle nous fait voir que les êtres particuliers ont une mesure et ne sont pas la réalité totale¹. Or, un homme sage ne doit pas se contenter du limité, de l'ombre quand il peut avoir le tout et qu'il peut jouir de la réalité.

S'il faut user d'un tremplin, et parfois même on dirait qu'un levier ne serait pas de trop, pour soulever le musicien et l'amant, le philosophe, lui "a une disposition naturelle à s'élever". Il a des ailes et n'a pas besoin de se séparer du monde sensible. Il se meut vers les hauteurs (*κεκλινημένος πρὸς τὸ ἄνω* ²). Il est déjà dans l'intelligible. Sa marche pourtant incertaine aura besoin d'un guide.

Il faut lui donner les sciences pour l'habituer à la notion des êtres incorporels et assurer en lui cette notion. Après les sciences, il faudra faire de lui un dialecticien³, car tandis que "la science parfaite descendrait de Dieu jusqu'à nous, la nôtre se fraye péniblement une route pour s'élever pas à pas vers Dieu"⁴. La vraie connaissance, ἡ γνῶσις, est celle qui nous apprend la nature des choses, et non pas celle qui ne nous en apprend que les qualités, c'est-à-dire que la vraie connaissance est la connaissance acquise par la dialectique, qui pénètre directement la nature des objets et ne se borne pas comme l'opinion, la δόξα, à en perce-

1) 6,7,33.

2) 1,3,3.

3) Ibid.

4) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p. 224.

ir les images, τόνους . C'est ce qui rend l'étude de la dialectique si nécessaire.

Si la dialectique d'Aristote consistant à tirer l'universel du singulier, la δίαλεκτική suffit à la plupart des hommes parce qu'elle leur apprend à user de ce monde, la véritable science doit leur apprendre à le quitter. Cette science véritable, c'est la dialectique plotinienne.

Elle est la science qui nous enseigne à discerner la nature des objets. Dans toutes ses recherches elle procède scientifiquement et non pas par opinion. Elle se fixe dans intelligible et c'est là qu'elle borne son activité; elle éloigne le mensonge contenu dans les choses sensibles et purifie l'âme dans la plaine de la vérité. Elle est selon Platon le plus pur de l'intelligence et de la prudence.

Elle n'est pas une simple propédeutique; au contraire elle porte sur des réalités, et sa matière, ce sont des êtres. Elle est la partie la plus noble de la philosophie¹. Elle est dès le début, on le voit, dans l'intelligible et la vue qu'elle nous donne sur la beauté intérieure, sur l'intelligible, nous prépare à tout. Elle remonte toujours à l'unité supérieure, en parcourant le domaine des intelligibles et le terme qui nous attend nécessairement, c'est l'unité absolue, l'Un. L'unité qui n'est que la négation de la pluralité n'est

1) 1,3,6.

pas la dernière unité intelligible, puisqu'une unité de cette espèce n'inclut pas la simplicité. C'est la simplicité absolue qui exclut toute possibilité de généralisation ultérieure; la simplicité absolue, ἐν ἀπλοῦν , est donc la seule limite acceptable pour un dialecticien conséquent¹. La dialectique se transcende donc elle-même. Rendue au terme de ses propres pouvoirs elle demande un moyen supérieur à elle-même qui nous mettra en rapport direct avec cette unité à laquelle elle vient de nous conduire. Nous ayant fait traverser le monde des intelligibles, elle nous laisse maintenant au seuil supérieur de ce monde merveilleux: de la voie des "progressants" où nous sommes, il nous faut, sous peine de piétiner sur place, passer à celle des "parfaits" ou si l'on préfère: jouir de la "vie unitive" dans la contemplation ou le contact avec l'Un. .

1) Jules SIMON, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p. 267.

CHAPITRE VII

LES FRUITS DE L'ASCESE

ou

L'UNION BEATIFIANTE AVEC DIEU

Ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ
μόνω μόνον¹

La fin de l'homme, Plotin nous l'a répété souvent, est l'union à son principe, à Dieu: τελός ἅπασιν ἢ ². C'est là notre fin et notre repos³. Malheureusement peu d'humains jouissent de cette situation qui pourtant devrait être lot de tous. Pourquoi donc, sinon parce que oublieux de ce qui devrait faire l'objet de leurs désirs, de leurs préoccupations, oublieux de leur rang divin, indépendants, ils se laissent entraîner vers l'inférieur, vers la matière, vers la sensibilité.

Comment donc arriver à cette fin? Il nous le dit expressément, lorsqu'il affirme que pour contempler, il faut se ramener soi-même des objets sensibles qui sont les derniers de tous jusqu'aux premiers objets. "Il faut être affranchi de tous les vices puisque l'on tend vers le bien, il faut

1) Numénios d'Apamée dans Eusèbe, Préparation évangélique, liv. XI, ch. xxii. Cité par Bréhier en note à 6, 9, 11 p. 188.

2) 3, 8, 7.

3) 6, 9, 8.

qu'on remonte au principe intérieur à soi-même et qu'on devienne un seul être au lieu de plusieurs, si l'on doit contempler le principe et l'Un¹."

Déchus, nous sommes devenus deux et surtout le deuxième, l'autre. Impurs, attirés uniquement vers le sensible, nous devons reconquérir nos franchises, nous devons retourner à l'homme que nous fûmes un jour: c'est la purification qui nous y conduira. Elle devra nous ramener à nous-mêmes, à notre âme pure en nous détachant du corps, en nous détachant des corps.

Passés par la voie des "commencants" et des "progressants", nous sommes revenus au monde intelligible auquel nous appartenons², nous sommes devenus Intelligence³, nous voilà de nouveau dans notre chère Patrie⁴, puisque par la purification nous avons abandonné tout le reste⁵. Eloignés ainsi du sensible, cause d'éparpillement, nous avons retrouvé l'unité qui convient à notre âme. La dialectique vient de nous conduire au sommet du monde des idées. Contemplant alors l'intelligence, la lumière primitive, notre âme n'est pas seulement "ravie par ce spectacle, elle est transfigurée par la lumière qui est autour d'elle⁶". De

1) 6,9,9.

2) 3,6,6.

3) 4,4,2.

4) 1,6,8.

5) 5,3,4.

6) E. VACHEROT, Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1846, vol. 1, p. 578-579.

simple puissance contemplative, elle devient la beauté elle-même.

Cette contemplation de l'Intelligence, de la beauté ne saurait être son dernier état. Voyant la beauté, elle cherche d'où viennent ces êtres qui ont la beauté pour fondement et pourquoi ils sont beaux. Celui qui les a engendrés ne peut être aucun d'entre eux; car alors il serait seulement une partie dans le tout: il faut qu'il soit supérieur à tout cela.

Le Premier, le Père de l'Intelligence, l'objet suprême du désir que l'âme entrevoit maintenant lui inspirera un amour immense -- amour sans bornes comme son objet -- amour qui domine tout amour, de même que la beauté de son objet dépasse toute beauté¹.

Ceci est possible du fait que l'on approche de l'Un après être "devenu essence, intelligence, et animal total"². L'âme sent alors qu'elle n'aime l'Intelligence qu'à cause du reflet du Bien qui l'inspire et l'échauffe³. Elle aime le Bien parce qu'elle vient de Lui⁴ et qu'elle en conserve une trace que l'Un lui a donnée⁵. Cette trace reste toujours en nous⁶ même ici-bas parce que notre principe, l'Un, n'est jamais éloigné de nous; il n'est extérieur à aucun être⁷ et

1) 6,7,32.

2) 6,7,36.

3) E. VACHEROT, Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie, vol. 1, p. 581.

4) 5,9,9.

5) 3,8,11.

6) 3,8,9.

7) 6,9,7.

qu'il ne se retire pas après ses dons¹. Il est partout présent pour qui peut le toucher et il suffit pour le toucher de se retirer totalement vers l'intérieur². Tous donc peuvent le voir, à la condition d'y consentir.

Cependant pour le voir, l'âme devra se simplifier encore davantage. Elle devra abandonner la science qui porte sur le multiple alors que le simple est intelligé par une présence supérieure à la science. Il faut transcender l'intelligible et la dialectique: c'est le dernier et suprême détachement. Ce détachement est le plus grand, le plus pénible de tous. On ne peut conserver aucune forme; il faut les laisser toutes puisque toute forme est un obstacle à l'union de l'âme seule à seul avec le Bien et qu'on ne peut voir Dieu qu'après avoir abandonné tout le reste³.

C'est dans ce recueillement, qu'abandonnant tout, même le terrain solide d'un objet déterminé de pensée qui nous conserverait encore dans la dualité, que l'âme fait le bond "dans le vide" selon le mot de Marcel de Corte⁴, car toute décision est un saut dans l'inconnu. Et si l'on songe que l'âme se jette ici dans la divinité on reconnaîtra que ce n'est pas une petite aventure.

L'âme vraiment purifiée qui comprend la beauté de l'Un, beauté supérieure à tout, puisque c'est lui qui embellit ses

1) 6,9,9.

2) 6,9,7.

3) 6,7,41.

4) Marcel de CORTE, "L'expérience mystique chez Plotin et chez S. Jean de laCroix" dans Etudes Carmélitaines, octobre 1935, p. 177.

amants et les rend dignes d'être aimés¹, se laisse aller au "beau risque". Sa récompense est immédiate: elle voit tout à coup² en elle-même paraître le Dieu; elle le voit face à face: elle ne fait plus qu'un avec Lui³.

Cette vision est un "contact"⁴ ineffable, inénarrable, où sans voir l'âme est alors surtout voyante car elle voit la lumière elle-même.

Cette union si merveilleuse est possible ici-bas, parce que, comme nous l'avons vu au chapitre de la purification, il s'agit de séparation affective et non pas effective, et que selon les termes mêmes de Plotin il serait tout à fait ridicule que Socrate soit heureux au moment même où Socrate cesse d'exister.

Tel est le sort de ceux qui auront eu le courage de suivre Plotin jusqu'au bout et d'accepter tous ses retranchements.

1) 1, 6, 7.

2) 6, 7, 36.

3) 6, 7, 34.

4) Emile BREHIER, La philosophie de Plotin, Paris, Boivin & Cie, [1928], p. 98.

CONCLUSION

Nous voici donc au terme de nos recherches sur "La condition humaine dans la philosophie de Plotin". Le problème que nous nous sommes posé dès l'introduction: à savoir si l'homme était de droit ou de fait seulement dans un état de déchéance semble maintenant justifié et résolu.

La solution à laquelle nous sommes parvenu est celle même exprimée par M. Emile Bréhier qui écrit: "A plusieurs reprises et encore ici, l'expérience mystique de Plotin se présente faite de rares et courts moments d'élévation d'où l'âme retombe pour n'en plus garder qu'un souvenir plus ou moins effacé: c'est pourtant dans ces brefs instants que l'âme retrouve sa vraie nature; et ainsi s'accuse le vif contraste entre une destinée normale qui est rarement ou jamais atteinte et un état habituel qui est anormal¹."

Ce passage qui nous avait échappé au début et que nous avons trouvé à la fin de notre étude nous a semblé un confirmatur très intéressant.

Cette solution devrait aussi intéresser les théologiens, et en particulier les thomistes. Les grands théoriciens de la théologie mystique ne soutiennent-ils pas en effet que

1) Notice à VI, 9, p.168-169.

la contemplation mystique est le couronnement normal de la vie de la grâce, même si en fait bien peu de gens parviennent à cette contemplation ou comme le dirait Plotin à "la fin du voyage¹". Nous trouvons par le fait même une autre justification du choix que nous avons fait et du problème et de l'auteur étudié. Si Plotin, le païen, a pu s'élever à de telles considérations et parvenir à une telle sublimité de pensée, n'y aurait-il pas intérêt et avantage à ce que les philosophes chrétiens le fréquentent davantage?

Avant de déclarer notre tâche terminée, il ne serait peut-être pas inutile de résumer brièvement la marche suivie. Les affirmations parfois contradictoires de Plotin sur le sort de l'homme dans sa vie terrestre nous ont souvent été un sujet d'étonnement. De là est née la question que nous avons essayé de résoudre. Sommes-nous oui ou non une race de parias? Sommes-nous oui ou non une race divine? Les deux membres de l'alternative sont affirmés par Plotin. Le problème demandait un travail qui résoudrait la question, preuves à l'appui. Sans doute, notre solution a été donnée par M. Bréhier, mais comme une affirmation plutôt que comme résultat d'un travail exclusivement destiné à le montrer.

Le problème nous étant apparu digne de recherche, nous nous sommes d'abord attardé à l'étude de l'état actuel de l'homme. C'est l'objet de la première partie.

1) 6,9,11.

L'homme est-il actuellement dans un état de déchéance? Telle est la question qui jaillit naturellement à la suite des affirmations apparemment contradictoires de Plotin, qui, tantôt nous enferme dans une caverne et tantôt fait de nous des dieux.

L'étude de cette première difficulté nous a amené à considérer comment Plotin se représentait l'Univers, la réalité et quelle place il y réservait à l'homme. Un premier paragraphe, de facture plutôt technique, nous a montré la conception plotinienne de l'Être, conception hiérarchique, fortement empreinte de rationalisme, où les êtres se subordonnent les uns aux autres avec une nécessité inéluctable.

Instruits sur l'Univers de Plotin, il fallait essayer de saisir plus clairement où notre philosophe plaçait l'homme et quel état il en faisait. Le deuxième paragraphe est consacré à l'établir. Les résultats acquis dans le paragraphe premier nous ont servi de principe de solution. La hiérarchie étant nécessaire, on doit exiger d'un être ce qui lui convient en raison de sa nature et rien de plus, même si alors il n'est pas le plus beau et le plus parfait des êtres. Basé sur ce principe, et connaissant la nature de l'homme, nous avons conclu que l'homme était une créature aussi belle qu'elle peut l'être, comportant cependant, à cause de son rang intermédiaire dans la hiérarchie, certains dangers de déchéance.

Malheureusement les dangers sont trop réels et nous en sommes les victimes. L'homme constitué surtout par son âme, mais nécessairement uni à un corps se laisse trop entraîner par cet associé temporaire que Plotin appelle l'"autre". Cet "autre", qui au concret est la matière, est pour l'homme un amoindrissement, un obstacle à la pensée, une cause d'oubli, la cause de toutes ses craintes et de toutes ses douleurs. Cette société du corps et de l'âme a pour origine, outre la nécessité de la hiérarchie universelle, la liberté de l'âme et son désir d'indépendance. En cherchant à sauver sa vie, on la perd, en cherchant l'indépendance, on devient esclave.

Nous sommes donc tombés! Voici que la beauté de l'homme décrite au premier chapitre est maintenant chose du passé et que nous sommes condamnés à vivre une "vie mélangée de mort". N'y aurait-il aucun moyen de salut? Dieu, ou la Providence nous aurait-elle laissé nous perdre? La deuxième partie de la thèse répond à cette question.

Nous pouvons nous perfectionner, nous pouvons retourner à notre état originel en nous purifiant de tout ce qui s'est ajouté dans notre chute, dans notre descente.

Le chapitre troisième essayait de montrer en quoi consiste le perfectionnement ou la purification qui n'est autre, en définitive, que le retour à soi-même.

Pour ceux qui seraient aveugles au point de s'imaginer être heureux dans leur "caverne" et leur "bourbier" le chapitre quatrième insistera sur l'urgence de la purification et

pour la vie présente et pour la vie future. Il est pourtant facile de prévoir une objection de la part de ces mêmes esclaves de leurs passions et de la matière. Cette purification si nécessaire et dont l'enjeu en vaut certes la peine, puisqu'il s'agit de notre bonheur dans cette vie et dans l'autre, est-elle possible? Sur la réponse affirmative de Plotin (au chapitre cinquième) on devra montrer à l'âme quelle route elle devra suivre dans son pèlerinage car il serait tout à fait superflu de dire: "Regardez vers Dieu, si l'on n'enseigne pas comment regarder..." Le chapitre sixième a décrit les voies de "l'anabase" à partir de la voie des commencants qui doivent s'efforcer d'abandonner complètement tout le sensible: abandon, il va sans dire affectif et non pas effectif. Les progressants, rendus au monde intelligible, utiliseront la dialectique pour traverser ce monde des réalités, pour se simplifier encore davantage et se rendre sur le seuil de l'union à Dieu.

Les fruits de tout ce travail de purification, de simplification, de retranchements successifs (chapitre septième) ne sont autres que le bonheur parfait, le seul bonheur digne du philosophe. C'est la fin du voyage, c'est le terme du pèlerinage, ou l'union, le contact ineffable, la fuite "seul vers lui seul¹."

1) 6,9,9, fin.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

Plotin. Le choix de l'auteur.	1
Le sujet: sens et opportunité.	vi
La marche du travail.	viii
La méthode d'exposition.	ix
La méthode de Plotin.	ix
Remerciements.	x
LISTE DES OUVRAGES CITES.	xi
PREMIERE PARTIE: L'état actuel de l'homme,	2
Chapitre I. L'homme est-il de <u>droit</u> dans un état de <u>déchéance</u> ?	4
§ 1. La symphonie des êtres.	5
<u>a</u>) L'Un.	5
<u>b</u>) L'Intelligence.	8
<u>c</u>) L'Ame.	10
<u>d</u>) Les Etres sensibles.	11
<u>e</u>) La cause de la hiérarchie des êtres.	12
<u>f</u>) Conséquence de la hiérarchie: l'existence du mal.	16
<u>g</u>) La beauté du monde.	17
<u>h</u>) Notre attitude envers le monde.	18
<u>i</u>) Conclusion.	20

§ 2. L'homme dans la symphonie des êtres.	22
<u>a)</u> Principe préliminaire: Demander à chaque être la beauté qui lui convient.	22
<u>b)</u> Facteurs de la beauté.	25
<u>c)</u> La nature de l'homme.	26
<u>d)</u> La beauté de l'homme.	29
§ 3. Les dangers de notre état ou les possibilités de déchéance.	41
Chapitre II. La déchéance de l'homme.	46
§ 1. Le <u>fait</u> de la déchéance.	46
§ 2. Les <u>causes</u> de la déchéance.	52
<u>a)</u> Cause prochaine: la matière et le corps.	53
1. La matière.	53
2. Le corps.	56
1° Le corps, amoindrissement de l'âme.	57
2° Le corps, obstacle à la pensée.	62
3° Le corps, cause d'oubli.	65
4° Le corps, cause de craintes.	66
1. Le corps, cause de la crainte de la mort.	66
2. Le corps, cause de la crainte de la mort et des malheurs.	68
5° Le corps, source de désirs.	69

6° Le corps, cause de douleurs.	71
<u>b)</u> Cause éloignée: la liberté et le désir d'indépendance. . . .	72
1. La liberté, cause de déchéance.	73
2. Le désir d'indépendance, cause de déchéance. . . .	74
DEUXIEME PARTIE: Le perfectionnement de notre état	79
Chapitre III. Qu'est-ce que la purification?	84
§ 1. L'étymologie de κάθαρσις	86
§ 2. La κάθαρσις chez Platon. . . .	86
§ 3. La κάθαρσις chez Plotin. . . .	87
<u>a)</u> Les éléments de la κάθαρσις	88
1. La κάθαρσις , simplification absolue. . . .	88
2. La κάθαρσις , éloignement du corps et retour à soi-même.	90
3. La κάθαρσις , dépouillement complet. . . .	95
<u>b)</u> Essai de synthèse: qu'est-ce que la κάθαρσις	99
<u>c)</u> Le rôle du matériel, du mal dans la κάθαρσις	100
Chapitre IV. L'urgence de la purification.	102
§ 1. Urgence de la purification pour la vie présente. . . .	105
<u>a)</u> Nécessité de la purification pour la contemplation. . . .	105

<u>b)</u> Nécessité de la purification pour atteindre au bonheur.	110
1. Qu'est-ce que le bonheur?	110
2. Conséquences de cette notion du bonheur.	112
<u>c)</u> Nécessité de la purification pour atteindre à la personnalité.	114
§ 2. Urgence de la purification pour la vie future.	116
<u>a)</u> La $\chi\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$ fixe notre sort dans l'au-delà.	118
<u>b)</u> L'immortalité, récompense de la $\chi\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$	123
Chapitre V. La possibilité de la purification.	127
Chapitre VI. Les moyens de l'ascèse ou les étapes du pèlerinage.	132
§ 1. La méthode en général.	132
§ 2. Les voies de "l'anabase".	134
<u>a)</u> La voie des commençants ou l'abandon du sensible.	136
1. La musique, moyen d'ascension.	144
2. L'amour, moyen d'ascension.	147
<u>b)</u> La voie des progressants ou l'emploi de la dialectique.	148
Chapitre VII. Les fruits de l'ascèse ou l'union béatifiante avec Dieu.	153
CONCLUSION	158
Table des matières	163