

Histoire de la pensée hellénistique et romaine

M. Pierre HADOT, professeur

Réflexions sur l'expérience mystique plotinienne

1. LA DESCRIPTION DE L'EXPÉRIENCE

Cette description se présente souvent comme une exhortation. Après avoir invité l'auditeur ou le lecteur à remonter de la conscience sensible, propre à l'âme qui anime un corps, à la réflexion rationnelle, propre à l'âme raisonnable, puis de la réflexion rationnelle à l'activité noétique, propre à l'âme séparée du corps et unie à l'Intellect, Plotin invite son auditeur ou son lecteur à remonter de cette activité noétique à un autre mode de vision qui aura pour objet le Bien ou l'Un. Cette exhortation peut s'adresser à un interlocuteur, à un « toi » (I, 6, 9, 1-24 ; V, 5, 10, 1-11 ; VI, 9, 7, 1) ; la plupart du temps, elle est impersonnelle ; ou encore Plotin utilise le « nous ». Une seule fois (IV, 8, 1, 1), Plotin emploie le « je ».

Cette exhortation n'est pas nécessairement exprimée par un « Il faut » ou un « Tu dois », mais elle prend souvent la forme d'une description de ce que ressent le moi, lorsqu'il est uni à l'Un transcendant. L'expérience décrite a ainsi une valeur paradigmatique. Exactement, pour Plotin, on ne connaît véritablement le Bien ou l'Un qu'en renonçant à la connaissance pour l'expérience concrète, mais Plotin ne peut que raconter cette expérience ; et, en fait, la raconter à des gens qui ne l'ont pas eux-mêmes vécue, c'est, à proprement parler, ne rien dire. Il reprend plusieurs fois le thème éleusinien : « Seul celui qui a vu sait ce que je dis (XI, 9, 9, 45) ».

Cette exhortation est à la fois, si l'on peut dire, d'ordre pratique et d'ordre théorique. D'ordre pratique, dans la mesure où, comme le dit Plotin, il s'agit d'atteindre la « fin du voyage » (VI, 9, 11, 45), « la vie bienheureuse, celle des dieux et des hommes bienheureux » (VI, 9, 11, 49), mais aussi d'ordre théorique, dans la mesure où, au-delà des théologies négatives et des théolo-

gies positives, qui ne font que dire quelque chose au sujet de l'Un, on n'atteint à la vraie connaissance de l'Un qu'en *étant* l'Un, en dépassant ainsi toute connaissance.

Quelles sont les caractéristiques de l'expérience ainsi décrite ?

Tout d'abord, elle se présente sous la forme d'une expérience momentanée et non d'un état. C'est un phénomène rare et exceptionnel. Dans sa *Vie de Plotin* (chap. 23, 9 ss.), Porphyre nous dit que « le Dieu Premier et Transcendant, qui n'a ni forme ni essence, qui est établi au-dessus de l'Intellect et de tout l'Intelligible », est apparu à Plotin. Il est apparu à Plotin, mais rarement : « La fin et le but étaient pour lui d'être uni au Dieu Suprême et de s'approcher de lui. Du temps où je le fréquentais, il atteignit ce but, quatre fois, je crois, dans une actualité indicible et pas seulement en puissance ». Donc Plotin a vécu quatre extases durant les six ans pendant lesquels Porphyre était présent dans son école. Ces instants privilégiés et exceptionnels se détachent sur le fond d'une activité continue de l'Esprit que Porphyre caractérise ainsi : « Cet homme s'élevait souvent lui-même en ses pensées vers le Dieu Premier et Transcendant, selon les voies enseignées par Platon dans le *Banquet* ».

On retrouve cette opposition entre l'expérience momentanée et la préparation spirituelle à l'expérience dans les traités de Plotin.

D'une part, il faut que l'âme se prépare, par la pratique des vertus, par la vie selon l'Esprit, et cette préparation peut être longue, car on ne peut provoquer à volonté l'union avec le Bien. Il faut attendre tranquillement que le Bien paraisse, en se préparant seulement à le voir, comme l'œil attend le lever du soleil. L'apparition du Bien, l'union avec le Bien, commencent d'une manière inattendue et soudaine, comme une chance inespérée, comme un événement qui peut arriver ou ne pas arriver. On est alors comme soulevé par une vague et l'on voit brusquement (V, 5, 8, 5 ; VI, 7, 34, 8 et 36, 18).

D'autre part, l'union cesse rapidement, on retombe à un niveau inférieur de la conscience, et il ne reste plus que le souvenir. Et lorsque la vision cesse, dit Plotin, il reste alors la vertu, c'est-à-dire l'exercice quotidien de la vie de l'Esprit avec les disciplines ascétiques et les démarches spirituelles qu'elle comporte. Comme dit Plotin, en sortant du sanctuaire inviolable (*aduton*), ce sont les statues des vertus que l'on retrouve (VI, 9, 11, 19 et 46). Autrement dit, il faut reprendre la préparation, cette élévation selon les voies prescrites par le *Banquet*, dont parle Porphyre dans la *Vie de Plotin* (chap. 23). La vie philosophique plotinienne consiste ainsi dans une longue attente, une patiente préparation, coupée d'extases brèves, mais fulgurantes, pendant lesquelles l'âme atteint la fin et le but, comme dit Porphyre.

D'une manière générale, chez les mystiques, l'expérience unitive est conçue ou expérimentée sous de multiples formes. Fénelon, par exemple, et Madame Guyon l'imaginent comme un état permanent, une union habituelle de l'âme

avec Dieu. Pour d'autres comme Jean de la Croix, il y a, au sein de cet état permanent d'union, des alternances entre des états prolongés de repos et des états prolongés de réveils. Chez d'autres enfin, comme Bernard de Clairvaux, la vie spirituelle est faite d'une longue attente, d'un long désir de Dieu, entrecoupé des joies passagères et toujours imprévisibles de l'union divine. Bernard de Clairvaux oppose ce qu'il appelle *vicissitudo* ou *languor*, l'état ordinaire de la vie spirituelle, état d'attente et de désir, et ce qu'il appelle *excessus*, ou *visitatio*, l'extase brève qui ne dure qu'un moment, pendant lequel l'âme, selon le vocabulaire du Cantique des Cantiques, est introduite dans la chambre du Roi. *Visitatio laetificat, sed molestat vicissitudo*, précise Bernard de Clairvaux. (Cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 166-167). L'expérience plotinienne se rapproche de ce type.

Cette expérience est extatique si l'on entend par extatique une expérience dans laquelle on perd la conscience de soi. Elle est tellement intense, en effet, que l'âme « n'a plus conscience de son corps, ni qu'elle se trouve dans ce corps et elle ne dit plus qu'elle est autre chose que le Bien : homme ou animal, ou être, ou même tout ». « Au moment où on le touche, on n'a, en le touchant, ni le pouvoir ni le loisir d'exprimer quoi que ce soit (VI, 7, 34, 16-18 ; V, 3, 17, 25) ». Cette perte de conscience vient de l'intensité de l'attention : l'âme regarde le Bien au lieu d'elle-même et elle n'a pas le loisir de voir qui elle est. Mais Plotin ne parle jamais de phénomènes corporels qui accompagneraient l'extase.

Cette expérience est une vision, une vision qui ne voit aucun objet, mais qui fait voir la lumière elle-même. En fait, ce n'est donc pas une vision, mais, tout aussi bien, une sorte de contact, de toucher, c'est finalement une union, une fusion comme celle de deux centres qui coïncident. Dans cette fusion, dans cette absorption, toutes les activités de l'âme sont suspendues : non seulement celles des parties concupiscible et irascible, mais aussi celles de la partie rationnelle et intellectuelle. L'individu n'est même plus lui-même, « mais comme ravi ou possédé, il est entré dans un état de calme absolu, de solitude, de tranquillité inébranlable en tout son être, ne se détournant en rien, ne se retournant même pas vers lui-même, étant parfaitement en repos et étant devenu en quelque sorte le repos en lui-même (VI, 9, 11, 10) ».

Cette union, cette fusion est analogue à l'union amoureuse d'ici-bas : « Il n'y a plus rien entre eux et ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un : en effet tu ne peux plus les distinguer, aussi longtemps que le Bien est là : l'image de cela, ce sont les amants et les aimés d'ici-bas qui voudraient bien se fondre ensemble... ». « Pour ceux qui ignorent cet état, qu'ils imaginent d'après les amours d'ici-bas ce que cela doit être de rencontrer ce que l'on aime au plus haut point... C'est là-haut que se trouve le véritable Bien-aimé : avec lui, la véritable union est possible : on peut le recevoir et le posséder vraiment et non pas seulement de l'extérieur, comme si nous l'entourions de nos bras de chair (VI, 7, 34, 13 ; VI, 9, 9, 38, 44) ».

Plotin présente d'ailleurs l'extase mystique comme l'exaucement d'un long désir que l'âme éprouve d'entrer en contact avec le Bien : « Dès l'origine, elle a été incitée par lui à l'aimer ». « Elle est infatigable, dit Plotin, lorsqu'il s'agit de découvrir l'objet qu'elle aime et elle ne renonce pas avant de l'avoir saisi à moins qu'on ne lui arrache son amour ». Allant à sa poursuite, elle dépasse toute chose : « Tant qu'il y a quelque chose au-delà de son objet actuel, l'âme est emportée toujours plus haut, emportée par celui qui donne l'amour ». Lorsqu'enfin elle le rencontrera, elle reconnaîtra que c'est « lui qu'elle désirait », que c'est lui qu'elle cherchait depuis si longtemps ». Le Bien est la « réalité que l'âme désire sans pouvoir dire pourquoi elle se consume d'une telle ardeur (VI, 7, 31, 17 et 29 ; VI, 7, 22, 17 et 33, 11) ».

Pour Plotin, d'ailleurs, tout amour humain est finalement désir et amour du Bien suprême : « Si l'amant prenait conscience du fait qu'il faut toujours aller au-delà, vers ce qui est le plus sans forme, c'est le Bien lui-même qu'il désirerait. Car ce qu'il a ressenti au début, c'était, à partir d'une faible lueur, l'amour de cette immense lumière (VI, 7, 33, 27-30) ».

A l'exaucement du désir, à la possession amoureuse, est liée la joie. C'est cette joie indicible qui donne la certitude de posséder le Bien, joie tellement grande, que l'âme reste indifférente à toute autre chose, serait-ce la souffrance ou même la destruction de tout l'univers (VI, 7, 34, 32).

Moment intense et fugitif d'union, de fusion, d'amour et de jouissance, l'extase plotinienne n'est pourtant pas anéantissement du moi. Après que l'extase a pris fin, l'âme dit : « C'était lui (VI, 7, 34, 25) ». C'est donc qu'il y a une continuité de la conscience pendant et après l'extase. Mais ce n'est que lorsque le contact a cessé, qu'il est possible de réfléchir sur ce qui s'est passé.

2. L'OBJET ET LE SUJET DE L'EXPÉRIENCE

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la description plotinienne des phénomènes psychologiques qui accompagnent l'expérience.

Il faut aller plus loin et essayer de comprendre ce que sont, aux yeux de Plotin, ce que l'on pourrait appeler l'objet et le sujet de l'expérience.

Tout d'abord l'« objet », précisément, n'est pas un objet. Car l'Un, le Bien, n'est pas un objet, comme les autres objets. Sans doute, Plotin peut parler de lui d'une manière positive, comme source de la vie et de la pensée, comme racine de l'être (VI, 9, 9, 1), il peut le comparer à un père, ou au soleil ou à un centre. Mais en fait la notion d'Un ou de Bien ou de principe implique que l'Un ou le Bien ou le principe ne soit pas un quelque chose que l'on pourrait compter parmi les autres objets du monde ou comme un premier terme de la série des êtres. C'est ce que laisse entendre déjà la comparaison de l'Un avec la lumière qui n'émane d'aucun objet et ne peut être localisée,

mais qui fait voir les objets (VI, 7, 36, 2). L'Un n'est pas une détermination qui correspondrait à un point de vue, à une perspective particulière sur la réalité. Comme dit Plotin (V, 5, 8, 20) : « S'il était possible à l'Intellect de n'être nulle part... il serait un avec l'Un ». Que l'Un ne soit pas un objet, cela est impliqué dans les affirmations de Plotin selon lesquelles l'Un est au-delà de toute forme, de toute détermination ; il n'est même pas quelque chose pour lui-même (VI, 7, 41, 28), il n'a ni extériorité, ni intériorité. Il ne faut donc pas se représenter l'expérience mystique comme la vision de quelque chose. Sans doute Plotin emploie presque toujours le mot « voir » pour la désigner, mais il s'efforce de corriger cette notion comme dans VI, 9, c. 10-11 et il répète souvent qu'il vaudrait mieux parler d'union. Mais, ici encore, il ne faut pas se représenter cette union comme une union avec quelque chose. L'Un ou le Bien n'est pas un quelque chose, mais ce qui transcende tout objet, toute détermination.

Quel est maintenant le sujet de l'expérience ? Plotin le nomme tantôt « l'âme » (VI, 7, 34, 35), tantôt « le voyant » (VI, 9, c. 10-11), tantôt « nous » (V, 8, c. 10). Mais il est difficile de déterminer à quel niveau de notre réalité intérieure se situe cette expérience. Car la réalité psychique, pour Plotin, est hiérarchisée et lorsque nous disons « moi », le « moi » peut en fait se situer à des niveaux différents. L'expérience ne se situe certainement pas au niveau du moi de la conscience sensible, puisque précisément l'expérience dont parle Plotin se caractérise par l'extase, c'est-à-dire la perte de la conscience du moi comme vivant dans un corps et dans le monde sensible.

Donc l'expérience se situe à un niveau supérieur, c'est-à-dire au niveau de la partie supérieure de l'âme, partie supérieure qui, comme l'affirme Plotin, ne descend pas dans le corps, mais est toujours liée à l'Intellect. La conscience sensible du moi s'éteint donc et une autre conscience s'allume. Ce n'est plus une conscience, si l'on entend par conscience, une réflexion, un dédoublement. Il s'agit plutôt d'une attention intense qui se produit soudainement et disparaît soudainement.

3. L'IDENTIFICATION ENTRE L'UN ET LE « MOI »

Dans cette expérience, on ne peut pas dire que le moi s'anéantit dans l'Absolu, car Plotin (VI, 7, c. 34 et VI, 9, c. 11), nous l'avons dit, affirme que le moi se souvient après l'extase de l'état dans lequel il a été. Précisément on reconnaît la présence de l'Un à l'état que sa présence a engendré dans l'âme. Puisqu'on se souvient de l'expérience, la conscience psychologique n'était donc pas supprimée, mais reléguée dans le subconscient. Plotin insiste fortement sur le fait qu'après l'extase, ce qui était un redevient deux, comme deux centres qui coïncidaient et qui ne coïncident plus.

Il n'en reste pas moins qu'il y a eu une identification. Mais en quoi peut consister cette identification ? Comment est-il possible que l'âme qui, dans la hiérarchie plotinienne, est séparée de l'Un par l'Intellect puisse s'identifier à l'Un ? Et comment est-il possible que l'âme puisse s'identifier avec ce qui n'est pas un objet, ce qui n'est pas un quelque chose ?

Pour pouvoir atteindre l'Un, l'âme doit d'abord *devenir l'Intellect*, s'identifier à l'Intellect, Plotin le répète souvent. Cela veut dire qu'elle doit revenir à son état originel, à ce niveau supérieur d'elle-même qui reste habituellement inconscient et dans lequel elle vit de la vie de l'Esprit : « S'il faut oser dire ce qui nous paraît juste contre l'opinion des autres, notre âme n'est pas totalement enfoncée dans le monde sensible, une partie d'elle-même demeure toujours dans le monde intelligible ». Ou, plus clairement encore : « Avant d'entrer dans le devenir, nous étions un intellect, un esprit, uni à la totalité de l'être véritable... Nous appartenions au Tout. Maintenant encore nous n'en sommes pas séparés ». Ailleurs encore Plotin déclare que, si l'on se purifie des passions, « on se verra comme un Intellect », comme un monde intelligible et lumineux, éclairé par la lumière qui vient du Bien (IV, 8, 8, 1 ; VI, 4, 14, 17 ; IV, 7, 10, 35). Chaque âme particulière reste ainsi unie, inconsciemment, à son essence, c'est-à-dire à l'essence unique de toutes les âmes, Forme éternelle de l'âme, qui fait partie du monde éternel des Formes, et ce monde éternel des Formes est, pour Plotin, une unité multiple qui n'est autre que celle de l'Esprit. Toutes les Formes s'impliquent mutuellement, chacune est l'Esprit, et l'âme est ainsi par son sommet, par son essence première, identique à l'Esprit. Mais, nous venons de l'entrevoir, lorsque l'âme est plongée dans le corps, elle n'a pas conscience de cette unité. C'est cette unité des âmes, des Esprits et de l'Esprit qui fonde la possibilité de l'expérience mystique. Chaque âme, comme chaque Forme spirituelle, est, en puissance, la totalité des Formes et la totalité de l'Esprit. Dans le monde intelligible de Plotin, les Formes ne sont pas séparées les unes des autres, elles s'impliquent mutuellement dans l'identité dynamique de l'Esprit. Il y a ici, sous-jacent, le souvenir de la théorie aristotélicienne de la connaissance selon laquelle les êtres spirituels sont capables à la fois d'être eux-mêmes et autre chose, tout en restant eux-mêmes. Il y a aussi une transposition platonicienne de la notion stoïcienne de mélange total : toutes choses sont impliquées les unes dans les autres. L'identification mystique suppose une identité dynamique de toutes les parties de l'univers spirituel. Il n'en reste pas moins, comme nous allons le redire, qu'il n'y a pas d'identité dynamique entre le Bien et l'Esprit. L'état d'unité absolue du Bien interdit toute participation possible entre l'Absolu et ce qui est relatif à l'Absolu.

L'identité entre le sommet de l'âme et l'Esprit est éternelle, mais elle est inconsciente, et l'on pourrait penser que l'extase mystique, quand elle se rapporte à l'Esprit, consiste précisément à prendre conscience, psychologiquement, de cette identité : on « se » voit identique à l'Esprit. L'expérience

mystique correspondrait à l'invasion dans la conscience psychologique de l'activité transcendante de l'Esprit. Pourtant, dans une page remarquable (V, 8, 11, 1-40), Plotin montre admirablement que le problème n'est pas si simple. En effet le mode d'activité propre à l'Esprit est incompatible avec le mode d'activité propre à la conscience psychologique. En fait la conscience psychologique correspond à un dédoublement : on se regarde intérieurement comme si l'on était différent de soi. Or, précisément, lorsque l'âme s'identifie en acte avec l'Esprit, il n'y a plus de distinction. Plotin précise bien : « Si on voit le Beau (c'est-à-dire l'Esprit), comme autre que soi, on n'est plus dans le Beau, mais lorsqu'on est devenu le Beau, c'est alors que l'on est, au suprême degré, dans le Beau ». On devient ainsi identique à la chose vue et « cette identité, continue Plotin, est une sorte de perception et de conscience du moi, qui, lui-même, doit bien prendre garde de ne pas trop s'éloigner de lui-même, en voulant avoir trop conscience de soi ».

Plotin distingue donc deux consciences de soi : une conscience discursive, dédoublée, objectivante, qui assure dans la vie de tous les jours l'unité du moi, la liaison entre la pensée et le corps. Mais il considère que cette conscience est liée en général à un trouble, à un choc, à une peine ou un plaisir violents. Il postule donc l'existence d'un type de conscience supérieure, intuitive, simple, sans dédoublement. C'est un état de lucidité, de transparence, de présence, qui appartient à l'âme, lorsqu'elle est absorbée dans une activité intense : « Il faut se rappeler, dit Plotin, que, lorsqu'on exerce une activité de pensée, surtout lorsqu'elle est très intense, on ne se retourne pas vers soi-même par la pensée, mais on se possède soi-même : toute notre activité est concentrée sur l'objet de pensée ». Ou encore : « Il est possible que l'on possède une chose sans en avoir conscience et qu'on la possède beaucoup plus fortement que si l'on était conscient ». « Les prises de conscience risquent d'affaiblir les actes qu'elles accompagnent, alors que, si ces actes ne sont pas accompagnés de conscience, ils sont plus purs, plus intenses, plus vivants ; pour des sages qui se trouvent dans cet état, la vie est plus intense, parce qu'elle ne s'écoule pas dans la conscience, mais qu'elle est concentrée en un seul point ». « En ce qui concerne précisément ce qui est nôtre et ce qui est nous-mêmes, nous ne sommes pas conscients. Pourtant, c'est précisément dans cet état que nous sommes le plus lucides parce que notre savoir de nous-mêmes et nous-mêmes ne faisons qu'un (IV, 4, 2, 3 ; IV, 4, 4, 10 ; I, 4, 10, 29 ; V, 8, 11, 31) ».

L'identification à l'Esprit divin correspond donc à un niveau de conscience transcendant, à une sorte de transparence immédiate et irréfléchie, analogue à ce calme lucide qui accompagne dans le corps la parfaite santé.

On entrevoit donc comment l'âme peut devenir identique à l'Esprit. Mais peut-elle devenir *identique au Bien* ? Répondre à cette question, ce sera en même temps montrer comment Plotin projette l'extase mystique dans l'Esprit

lui-même, autrement dit, comment il y a une sorte de contact mystique entre l'Esprit et le Bien, en sorte que l'expérience mystique par laquelle l'âme éprouve le Bien n'est autre que l'expérience mystique par laquelle l'Esprit éprouve le Bien.

Selon Plotin, en effet, l'Esprit divin a deux rapports avec le Bien qui le transcende : un rapport proprement « intellectuel » et un rapport que l'on peut qualifier de « mystique ». Ces deux rapports correspondent à deux états de l'Esprit ; le rapport « mystique » correspond à l'état de l'Esprit naissant, le rapport « intellectuel » correspond à l'état de l'Esprit achevé.

Pour Plotin, l'Esprit achevé est un Tout dans lequel les Formes éternelles, les Idées de Platon, forment un système dont chaque partie implique toutes les autres parties. Chaque Forme est elle-même vivante et pensante, elle est l'Esprit, selon son mode propre à elle. L'Esprit est ainsi l'unitotalité, l'unimultiplicité des Formes qui sont en même temps des Esprits. L'Esprit, dans son état d'achèvement et de déploiement total, pense le Bien, non pas selon le mode du Bien, mais selon le mode propre de l'Esprit et de l'Intellect, c'est-à-dire qu'en fait il voit en quelque manière la lumière du Bien décomposée dans la variété de l'univers des Formes-Esprits. Il voit comment la totalité systématique des Formes-Esprits symbolise, dans la variété et la multiplicité, l'unité et la simplicité du principe. Mais l'Esprit, dans son état d'achèvement et de multiplicité, ne peut penser le Bien lui-même : « L'Esprit, dit Plotin, quand il contemple l'Un, ne le contemple pas comme Un (III, 8, 8, 31) ». Il ne voit que la projection, la réfraction de l'Un dans les Formes.

Mais il y a un autre rapport de l'Esprit au Bien, c'est le rapport que j'ai appelé « mystique » et qui est propre à l'Esprit en son état initial, en son état naissant. Car l'Esprit naît du Bien. Comme à partir du soleil se diffuse une lumière, comme à partir du feu se diffuse une chaleur, à partir du Bien se diffuse ce que Plotin appelle une *energeia*, un rayonnement, une vie encore indéterminée qui n'est autre que l'Esprit naissant. Cet Esprit dans son état initial a, avec le Bien, un rapport que l'on peut appeler « mystique ». En effet, il ne pense pas encore, car il ne pourra penser que lorsque se sera déployé complètement l'univers des Formes-Esprits, il ne pourra penser que lorsqu'il aura été complètement déterminé et délimité ; il voit donc sans voir, mais on peut seulement dire qu'il vit près du Bien, qu'il est en contact avec le Bien, qu'il est suspendu au Bien. Comme le dit également Plotin, dans cet état, « l'Esprit entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même, par une sorte de toucher réceptif (VI, 7, 35, 21) ». Et il oppose à l'Esprit pensant et sensé, c'est-à-dire l'Esprit dans son état d'achèvement, « l'Esprit épris d'amour, lorsqu'il devient insensé parce qu'il est ivre de nectar, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état d'ivresse et de satiété dans lequel il se trouve ».

Nous retrouvons ici certains traits caractéristiques de la description ploti-

nienne de l'expérience mystique : tout d'abord la vision qui n'est pas la vision d'un objet déterminé, mais plutôt un toucher et un contact, et surtout le sentiment de jouissance, l'ivresse amoureuse.

C'est donc dans une ivresse amoureuse provoquée par le contact avec le Bien que l'Esprit, qui, ensuite, engendrera toutes choses, naît du Bien absolu. Evidemment, comme le souligne Plotin, ces choses ne se passent pas dans le temps : c'est éternellement que l'Esprit est à la fois aimant et pensant, naissant et achevé. Mais c'est donc aussi éternellement, que la réalité engendrée émane du Bien dans une extase amoureuse. Et c'est à ce point de jaillissement que l'âme, unie à l'Esprit, vient se replacer dans l'extase mystique. L'âme a commencé de s'élever vers le Bien en devenant elle-même l'Esprit ; c'est également identifiée avec l'Esprit, avec ce qui est premier et originel dans l'Esprit, avec ce qui, finalement, n'est pas encore l'Esprit, qu'elle atteint à l'expérience du Bien. Ce faisant, elle revient à son origine première : puisqu'elle est Esprit dans son essence originelle, elle *est* aussi l'Esprit considéré dans son état originel, dans son état d'ivresse aimante. Elle peut donc vivre, en des moments rares et exceptionnels, l'extase mystique éternelle de l'Esprit divin.

Dans cette extase, peut-on admettre qu'il y ait une identification de l'Esprit, ou de l'âme unie à l'Esprit, avec le Bien ? A proprement parler, cela est impossible. Le multiple qu'est l'Esprit et à plus forte raison l'âme, ne peut s'identifier à l'Un absolu. Quand Plotin dit en parlant du Bien et de l'âme : « Les deux sont un », il ne dit pas : « Les deux sont l'Un » car précisément, ils sont deux.

Pourtant, Plotin emploie un groupe de comparaisons géométriques qui permettent de comprendre en quoi peut consister ce contact si étroit qu'il donne à l'âme l'impression d'une identification. Il dit tout d'abord que « celui qui voit... est un, comme s'il avait fait coïncider son centre avec le centre », en ajoutant « ici-bas, les centres de deux cercles ne font plus qu'un lorsqu'ils coïncident et ils redeviennent deux lorsqu'on les sépare (VI, 9, 10, 17) ». Cette image permet de se représenter l'identification temporaire de deux réalités distinctes. Mais ailleurs, il corrige cette image en remplaçant l'image des centres qui coïncident ensemble par celle des rayons dont le point de départ coïncide avec le centre, tout en étant distinct de lui, d'une manière à la fois infinitésimale et infinie, parce que, précisément, en tant que rayon, il rayonne à partir du centre, il n'est pas en repos, mais il a déjà une certaine direction en partant du centre. « Le centre n'est pas les rayons, dit Plotin, mais il est leur père et il leur donne une trace de lui-même (VI, 8, 18, 22) ». Entre le centre et le rayon, il y a donc un contact immédiat, bien plus une sorte d'identification, qui, pourtant, n'empêche pas en même temps une distance infinie, celle qui existe entre l'Absolu et le relatif. Le rayon a beau revenir vers le centre pour coïncider avec lui, il ne sera jamais le centre.

De la même manière, l'âme et l'Esprit naissant auquel elle est unie sont en

contact avec le Bien, contact enivrant et amoureux dont nous avons parlé, ils coïncident en quelque sorte avec lui et pourtant ils en sont éternellement séparés, parce qu'ils émanent de lui et s'éloignent irrémédiablement de lui. L'expérience mystique est en quelque sorte un mouvement asymptote qui s'approche infiniment de l'Infini.

On voit en quel sens il peut y avoir identification avec l'Un.

Tout d'abord il faudrait plutôt parler de *transformation* par laquelle l'âme, en se séparant du raisonnement et de la conscience sensible, devient Intellect et Esprit et, en remontant à l'état originel de l'Intellect, retrouve l'état d'*unité* originelle dans lequel l'Intellect se trouvait en émanant de l'Un transcendant. Plotin décrivant la genèse de l'Intellect (III, 8, 8, 32), dit très bien : « L'Intellect, commençant comme *Un*, n'est pas demeuré dans l'état où il avait commencé, mais sans s'en apercevoir, il est devenu multiple ». C'est avec cet état d'unité originelle de l'Intellect que l'âme coïncide. Plotin insiste beaucoup surtout en VI, 9, 4, 28 et 11, 32 sur l'union par affinité et ressemblance qui s'établit entre l'âme, *revenue à l'état originel d'unité*, et l'Un. L'union mystique se situe donc au point où le relatif émane de l'Absolu. Elle est la relation fondamentale du relatif à l'Absolu mais dont la plupart des êtres sont inconscients.

D'autre part on pourrait aussi se représenter cette expérience selon l'expression de E. von Ivanka (*Plato Christianus*, p. 426) comme « l'expérience de la chose désirée dans le désir même pour autant que l'être désiré est lui-même présent en quelque sorte dans le désir qu'il suscite ». Je rappellerai à ce sujet les formules extraordinaires du traité 38 (VI, 7, 32, 25) : « Et certes s'il y avait quelque objet de désir dont tu ne puisses saisir ni la figure ni la forme, ce serait bien là ce qui provoquerait le désir et l'amour au plus haut point, et l'amour que l'on éprouverait pour lui serait sans mesure. Car alors l'amour n'a pas de limites si l'Aimé lui-même n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel Aimé ! » C'est l'attraction infinie du Bien infini qui provoque cet amour infini, cet amour infini dans lequel on expérimente la présence de l'Un. C'est cette présence du Bien qui provoque l'ivresse amoureuse de l'Intellect naissant, c'est-à-dire de la réalité naissante. Mais l'activité de pensée de l'Intellect qui fait apparaître le monde des Formes, puis l'activité vivificatrice de l'âme qui fait apparaître le monde sensible, correspondent à des oublis de plus en plus profonds de cette expérience initiale. C'est en remontant vers son état originel, qui est aussi l'état originel de la naissance de toute réalité, que l'âme, dans des moments fugitifs, peut retrouver la présence vécue du Bien.

L'expérience mystique est ainsi présentée comme une ivresse amoureuse. Cela ne signifie donc pas que le fait de « devenir un », consiste, pour l'âme, à se délimiter. Bien au contraire, il s'agit de supprimer en soi toute différence, toute détermination, et, comme dans un état d'ivresse, d'avoir l'impression d'être libéré de soi-même, de toutes limites. Kronos ivre et Poros ivre dans le

jardin de Zeus sont ainsi pour Plotin les figures mythiques de l'union mystique. Ils figurent la négation de l'individualité, la dilatation du moi dans le Tout, ou mieux encore la libération de toute limite procurée par le retour à l'origine pure, par l'attraction infinie de l'infini.

Les descriptions de l'expérience mystique sont finalement extrêmement rares chez Plotin. A peu près, 20 ou 30 pages dispersées dans 54 traités. Plotin en parle peu. Comme il le dit (VI, 9, 11, 1) : « Cette vision est difficile à décrire... C'est ce que veut signifier l'ordre donné dans les mystères d'ici-bas (il s'agit des mystères d'Eleusis) de ne pas les divulguer à ceux qui ne sont pas initiés. C'est parce que cela ne peut être divulgué que cet ordre interdit de faire connaître le divin, à celui à qui n'a pas été donné la chance de le voir ». Au fond, l'essentiel, on peut à peine le dire. Dans cette perspective, on peut penser que, pour Plotin, son long enseignement et ses longs écrits n'étaient, en comparaison avec cette expérience vécue, qu'une sorte de long bavardage.

PUBLICATIONS

Préface à Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de Mythologie*, traduit de l'allemand par R. Pitrou (Paris, Editions du Félin, 1990, p. 5-44).

Plotin, Traité 50 (III, 5), Introduction, traduction et notes (Paris, Editions du Cerf, 293 p. *Les Ecrits de Plotin*, publiés dans l'ordre chronologique sous la direction de Pierre Hadot).

Préface à Philostrate, *La Galerie de tableaux*, traduit par Auguste Bougot, révisé et annoté par François Lissarrague (Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. VII-XXII).

Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike (Berlin, Gatzka, 1991, 223 p.).

CONFÉRENCES

Exposé sur *Plotin et le De anima d'Aristote* à l'Université de Paris IV, au séminaire de M. G. Romeyer-Dherbey, le 8 février 1991.

DIRECTIONS DE TRAVAUX

Direction des travaux de M. W. Kolecki, en vue d'une traduction commentée sur le *Commentaire Anonyme sur le Théétète de Platon*.

Direction des travaux des collaborateurs à la collection *Les Ecrits de Plotin*.