

## LA LIBERTÉ CHEZ PLOTIN

« La religion s'adresse à l'homme, et lui parle de son destin, soit pour qu'il s'y soumette comme la religion grecque, soit pour qu'il le fasse comme la religion chrétienne. C'est d'ailleurs pourquoi, influencées par la religion grecque, les philosophies grecques sont des philosophies de la nécessité, au lieu que les philosophies influencées par la religion chrétienne seront des philosophies de la liberté » (Ét. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1944, pp. 9-10).

Prenons cette division comme hypothèse de départ. Il paraît d'abord évident que la philosophie de PLOTIN se range parmi les doctrines de la nécessité d'inspiration hellénique. On pensera même que pour elle la liberté n'est pas autre chose que « la nécessité comprise », et que la place faite au sujet spirituel est étroite et précaire.

On aura l'impression que cette interprétation est justifiée par les textes, apparemment embarrassés et contrastés, où PLOTIN parle de la spontanéité des âmes dans leur chute. C'est que cette conversion à rebours vers leurs images inférieures est à la fois désintégration des âmes singulières et achèvement de l'univers, élaboration de l'ordre mixte qui est celui de la vie humaine empirique. Ce qui est sous un aspect dégradation devient sous un autre constitution des fonctions sensibles, biologiques, sociologiques, psychologiques (conscience et mémoire par exemple). Heureuses et très nécessaires fautes qui enrichissent le monde d'un « ordre » nouveau ! (IV. 3. 12, 13, 14).

Le vertige ou l'envoûtement qui confisque le jugement n'est

donc pas un accident, mais la conséquence d'une loi intérieure à chacun accordée à la loi de l'univers (IV. 3. 13). PLOTIN pense que la nécessité ici n'est pas incompatible avec la volonté (IV. 8. 5. Cf. Paul HENRY — *Le problème de la liberté chez Plotin*, Revue néoscholastique, février, mai, août 1931).

Bien entendu, il sera plus facile de justifier la liberté du mouvement de remontée par quoi nous nous dégageons des passivités inférieures. La spontanéité ne saurait être égale dans les deux sens. Le modèle de l'acte volontaire n'est pas celui qui flotte entre les contraires (VI. 8. 21), qui est divisé et tirillé en tous sens (III. 1. 9), mais celui qui exprime notre moi unifié « dans la clarté de l'esprit » et « dans la pureté de son essence », selon les formules de PLATON.

Mais, du côté du bien comme du côté du mal, la marge de la contingence paraît assez mince. Les événements de notre vie sont le déroulement de notre idée concrète et individuelle. Là aussi, on pourrait dire : *praedicatum inest subjecto*, en ayant soin de noter, avec un récent interprète de LEIBNIZ, M. JALABERT, que le caractère expressif de chaque monade (ou de chaque totalité idéale singulière : *ἕσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός* III. 4. 3) introduit la relation au sein de l'inhérence.

Ce n'est pourtant qu'un aspect de la pensée de PLOTIN. Un panorama objectif est toujours pour lui un certain degré de densité spirituelle. La recherche d'une meilleure intensité qualitative de recueillement, d'une régénération religieuse, se confond avec celle d'une intelligibilité plus rigoureuse. On a pu soutenir à la fois que chez lui le sujet éclatait en pure objectivité — et que le monde intelligible se dissolvait en ineffable et émouvante présence.

Tous les niveaux noétiques coexistent en l'être spirituel. Chacun porte en lui son ciel immobile de contemplatif, et le tourbillon d'une animalité besogneuse, politique et affairée. Il s'étend d'une extrémité à l'autre et il remplit tant bien que mal tout l'entre-deux (I. 8. 14.-III. 4. 3). Où se trouve alors notre moi le plus vrai ? Dans l'un des personnages que nous

jouons sur la scène du monde ? Dans le secret de l'homme intérieur ? En réalité le moi est curseur, il oscille, ne se fixe jamais tout à fait ici-bas (VI. 7. 6. - V. 8. 11). Il demeure dans une sorte de *polyvalence* : *γλυπνοιαί... οἷον ἀμφίβιοι* (IV. 8. 4). Ce pluralisme avec conflits internes est essentiel à la condition humaine. Il y aurait donc chez PLOTIN plusieurs monades à l'intérieur d'un même sujet (VI. 4. 14).

Du supérieur à l'inférieur, le rapport entre ces niveaux est de causalité immanente. Car la puissance créatrice est raison directe de l'intime concentration (III. 8. 3). Le sujet engendre donc lui-même (PLOTIN dit : illumine), ou contribue à engendrer ses fonctions subordonnées, dans la mesure où il se tient au sommet de lui-même (VI. 7. 6). Il produit donc la nécessité qui le tient. Mais cette production elle-même n'est-elle pas réglée par une norme nécessaire ?

Il faut bien arriver finalement à une production sans norme à l'intérieur du moi, si ce dernier a le pouvoir de rejoindre en soi-même la source des essences et des normes. Or telle est la signification de l'extase qui est « sortie de soi » uniquement dans la perspective imaginative du langage. L'extase est la parfaite libération parce qu'elle est la puissance pour l'esprit de surmonter et de créer ses propres déterminations. Elle nous révèle une liberté qui n'est pas rajoutée au monde à la faveur de l'irrationnel et de la contingence, mais qui est la racine même de l'être.

Or l'extase n'est pas avant tout un événement. Elle est, de façon au moins germinale et implicite, un état, une activité permanente — si l'on peut appeler permanente une activité transcendante à toute durée (VI. 7. 35). Elle est cette indivision foncière dans la pure spontanéité qui, contrariée, fait naître, selon les nombres, intelligible et intelligence pour se médiatiser (VI. 7. 15. - VI. 9. 9). Grâce à elle le sujet a le pouvoir de s'affranchir, parce qu'il est au fond déjà affranchi, et même, comme l'UN, *ἐπέκεινα ἀνταρκείας* (V. 3. 17).

Mais alors tous les moi ne vont-ils pas se dissoudre dans cette indétermination supérieure ? Non pas, s'ils conservent

une référence aux essences distinctes qu'ils engendrent. Imaginons, dit à peu près PLOTIN, une source qui s'épanche en courants divergents et dont les flots indivis à l'origine se distingueraient déjà par la conscience de leur direction propre (III. 8. 10). Ou bien construisons un cercle qui aurait autant de centres que de rayons. Chaque centre se discernerait non par sa position, mais par l'orientation du rayon qu'il lance et le point qu'il vise sur la circonférence (VI. 5. 5).

On pensera peut-être que PLOTIN se satisfait bien aisément de métaphores. Mais quel philosophe a pu sortir de ce problème, et même en définir correctement les données ? PLOTIN est peut-être, avec SPINOZA, le penseur qui a le moins imparfaitement aperçu les termes de l'*antinomie fondamentale de la personne* : La personne doit être indéterminée par suréminence pour être spirituelle — et déterminée pour être singulière. Elle doit être une essence — et être plus qu'une essence. On dira qu'elle est la totalité des essences, mais cela ne suffit pas, car il faudra donner à cette totalité un principe de distinction. On lui accordera alors un point de vue, mais c'est encore une façon de la déterminer et de la bloquer.

Il est instructif de retrouver cette aporie chez SPINOZA, en notant avec M. BRÉHIER que platonisme et spinozisme sont contre toute apparence les tentatives les plus audacieuses de fonder l'individualité dans l'absolu et dans l'éternel. (Cf. É. BRÉHIER, *Néoplatonisme et spinozisme*, dans Travaux du II<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie françaises, Lyon, 1939).

La difficulté est toujours d'assurer aux esprits une éternité qui ne soit pas seulement celle d'une essence. Sur ce point, les *Études spinozistes* d'André DARBON, publiées par M. Joseph MOREAU fournissent une note intéressante, dans les méditations sur la mort à la manière de SPINOZA qui les terminent. Rien de ce qui est restrictif ou privatif dans notre individualité ou notre attitude ne saurait supporter l'épreuve de la mort. Tous les esprits vont-ils finalement se confondre dans l'universalité de la vérité ?

« Chacune (des pensées individuelles) a un point de départ

différent dans son expérience particulière, et suit une ligne différente pour s'élever à la vérité et à la justice, dans une histoire qui lui est propre. Cette ligne d'effort la caractérise, et c'est dans son histoire la seule chose qui soit digne de mémoire parmi celles qui la caractérisent. Que faudrait-il pour qu'en se désindividualisant elle conserve pourtant une certaine individualité ? Qu'elle garde un souvenir de son aventure et du chemin qu'elle a parcouru. Elle serait alors non pas seulement une pensée qui s'identifie à la vérité et une volonté qui s'identifie à la justice, mais une pensée et une volonté qui auraient abouti là par tel ou tel chemin... Et il y aurait dans la différence du chemin un élément de différenciation » (P. 167).

Il est peut-être permis de prolonger DARBON, prolongeant lui-même SPINOZA. La mémoire proprement dite, celle qui porte sur des événements passés comme tels, ne saurait trouver place dans l'éternité. Mais, si un processus d'intégration peut changer ces faits en vérités et notre histoire en loi intelligible singulière, nous pourrions dire que la solution de DARBON est à la fois spinoziste et plotinienne, malgré les différences considérables qui subsistent entre les deux penseurs. Les sujets se distingueront en tant qu'ils engendreront leur essence particulière à partir d'une radicale liberté. Il y aura encore de l'*ambivalence* dans leur condition, si épurée soit-elle. Il faudrait peut-être dire que si la sensation et les fonctions discursives et pratiques sont des idées contrariées, l'idée elle-même est une liberté empêchée.

PLOTIN semble donc échapper à l'opposition instituée par M. GILSON entre philosophies de la nécessité et philosophies de la liberté. Sous quelles influences s'en évade-t-il ? Nous n'avons pas à le chercher ici. Sa doctrine de la conversion est originale en ce qu'elle nous fait traverser la nécessité pour nous amener à conquérir et à accueillir en même temps notre création intemporelle de nous-mêmes.

Jean TROUILLARD (Bourges).