

Jean-Marie FLAMAND

## PLOTIN : LE SOMMEIL DE L'ÂME ET L'ÉVEIL À SOI-MÊME

Au chapitre 8 de la *Vie de Plotin*, Porphyre décrit la manière très particulière de travailler qu'avait son maître<sup>1</sup> : jamais Plotin ne supportait de relire ou de recopier une seconde fois ce qu'il avait écrit<sup>2</sup>, sa vue étant d'ailleurs trop faible pour le lui permettre. Il écrivait sans le moindre souci ni de calligraphie, ni d'orthographe, n'ayant égard qu'au sens<sup>3</sup>. Et le plus étonnant, sans doute, c'est la méthode qu'il pratiqua jusqu'à sa mort<sup>4</sup> : il examinait entièrement son sujet « en son âme », du début jusqu'à la fin, et « confiant ensuite à l'écriture le résultat de cet examen, il écrivait avec une telle continuité ce qu'il avait composé dans son âme qu'il semblait copier d'après un livre ce qu'il écrivait »<sup>5</sup>. Que survînt un visiteur inattendu, Plotin s'entretenait avec lui tout en maintenant ininterrompu le cours de sa pensée ; puis il reprenait, après le départ de son interlocuteur, ce qu'il était en train d'écrire<sup>6</sup>. Une telle concentration intellectuelle, qui avait frappé tous ses proches, ne pouvait s'expliquer que par l'exceptionnelle présence de Plotin à la fois à lui-même et aux autres. C'est pourquoi Porphyre insiste sur la continuité de cette « attention à soi-même » qu'avait

<sup>1</sup> Originaire de Tyr, Porphyre vint à Rome et suivit l'enseignement de Plotin entre 263 et 268. Sur les premières lignes du chap. 8 de la *Vie de Plotin*, voir l'étude critique et exégétique, d'une acribie inégalable, de Denis O'Brien, « Comment écrivait Plotin ? Étude sur la *Vie de Plotin* 8. 1-4 », dans Porphyre, *La Vie de Plotin*, I : *Travaux préliminaires et index grec complet*, par Luc Brisson [et alii], Paris, Vrin, 1982, p. 329-367 [ouvrage collectif désormais cité *PVP I* ; le volume suivant, Paris, Vrin, 1992, sera cité *PVP II* (voir *infra*, *Bibliographie*)].

<sup>2</sup> On a longtemps traduit ce passage comme si Porphyre avait voulu dire : « Plotin ne se relisait pas même une fois » (ainsi Bréhier, 1924 ; cf. les traductions antérieures : *respicere* : Ficin 1492, *immutare* Creuzer 1805). On peut en effet comprendre « relire » ou « recopier » selon qu'on lit *metabaleîn* (leçon de tous les manuscrits), ou *metalabeîn* (correction proposée par Dübner, 1850). Pour le détail de l'argumentation en faveur de la première lecture, celle que nous adoptons ici, voir D. O'Brien, « Comment écrivait Plotin ? », *supra* n. 1.

<sup>3</sup> Sur les difficultés de lecture – et d'édition – qui ont été entraînées par cette méthode, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* : III, L'édition porphyrienne des *Ennéades*. État de la question », *PVP I*, p. 282-283.

<sup>4</sup> Porphyre, *Vie de Plotin* 8, 7 : je comprends les mots *ákhrî teleutês* comme signifiant « jusqu'à sa mort ». Pour une autre interprétation, voir D. O'Brien, *PVP II*, « Notes », p. 238-240.

<sup>5</sup> Porphyre, *Vie de Plotin* 8, 9-11 Henry-Schwyzler (trad. J. Pépin [et alii], *PVP II*, p. 149)..

<sup>6</sup> Sur la cohérence qu'on doit, en principe, pouvoir attendre de cette méthode dans la composition des traités de Plotin, voir les remarques faites par A. Wolters, *Plotinus. On Eros*, Toronto, 1984, « introduction », p. X : « The fact is that patient analysis of Plotinus' writings generally reveals a clear logical structure, not only in the treatise as a whole, but also in very small details. It should be one of the main tasks of any commentary on Plotinus to make this clear ».

son maître, affirmant qu'elle ne se réduisait que durant son sommeil ; mais, ajoute-t-il, sa frugalité lui permettait de repousser le besoin de sommeil :

Il était donc présent tout à la fois à lui-même et aux autres, et cette attention qu'il portait à soi-même, il ne la relâchait jamais, si ce n'est dans son sommeil ; encore celui-ci était-il refoulé par le peu de nourriture – car souvent il ne touchait même pas au pain – et par sa conversion soutenue vers l'Intellect<sup>7</sup>.

Il est difficile de dire si Plotin a réellement procédé de cette manière pour écrire tous ses traités, certains ayant un caractère très synthétique (comme le traité 30 [III, 8] : *Sur la contemplation*), tandis que d'autres sont consacrés à l'examen d'une question particulière (comme le traité 35 [II, 8] : *Comment se fait-il que les objets vus de loin apparaissent petits ?*). Du reste, l'on sait que le chiffre de cinquante-quatre traités est une création de Porphyre lui-même, que Plotin avait chargé d'éditer ses écrits, et qu'est assez arbitraire la répartition qu'il en a faite en six groupes de neuf traités ou *Ennéades* : il lui a fallu plusieurs fois user de découpages qui peuvent nous sembler bien artificiels pour aboutir, avec un grand « enthousiasme » néopythagoricien<sup>8</sup>, au produit du nombre parfait 6, produit du premier pair (2) et du premier impair (3), par le nombre 9 (carré du premier impair)<sup>9</sup>. Cela dit, tout ce que rapporte par ailleurs Porphyre dans la *Vie de Plotin* rend parfaitement vraisemblable que Plotin ait usé de cette manière d'écrire : le fait que son âme était continuellement tendue vers l'intellect et sa volonté de s'affranchir autant que possible des contraintes liées au corps devaient effectivement lui permettre de fixer sa réflexion sur une question donnée, d'en faire l'examen du début à la fin, et d'en trouver facilement l'expression en un discours philosophique, sans se laisser entraver par aucun obstacle. Un peu plus loin dans sa biographie, Porphyre confirme l'intensité de cette concentration intellectuelle dans son témoignage sur la manière qu'avait Plotin d'enseigner : « Dans ses cours, il s'exprimait savamment et avait un très grand talent pour trouver et élaborer les idées qu'il fallait, même s'il faisait certaines fautes d'expression [...] ; quand il parlait se manifestait l'intellect, qui faisait briller sa lumière jusque sur son visage »<sup>10</sup>. Ce que Porphyre juge admirable dans la manière de procéder de Plotin, c'est sans aucun doute l'« attention à soi-même » (*tén ge pròs heautòn prosokhèn*), qui est d'abord essentiellement un acte ; et c'est aussi la continuité, le caractère ininterrompu de cet acte. On pourrait s'étonner que Porphyre décrive l'activité de

<sup>7</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 20-23 (trad. J. Pépin [*et alii*], *PVP* II, p. 151).

<sup>8</sup> É. Bréhier se montre sceptique devant cet « enthousiasme » qui s'explique en réalité par le « soigneux découpage des traités » réalisé par Porphyre (voir l'« Introduction » au premier volume de son édition de Plotin, Paris, 1924, p. XVII). Voir aussi M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *PVP* I, p. 304, n. 5.

<sup>9</sup> Sur le travail d'éditeur de Plotin accompli par Porphyre, et sur sa refonte complète de l'ordre chronologique des traités de Plotin, voir M.-O. Goulet-Cazé, « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », *PVP* I, p. 303-304 ; voir aussi L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Plotin. Traités 1-6*, Paris, 2002, « Introduction », p. 15-17.

<sup>10</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 13, 1-7 (j'ai légèrement modifié la trad. de J. Pépin [*et alii*], *PVP* II, p. 155) ; voir également l'examen critique de cette biographie systématiquement mené par L. Brisson, « Plotin : une biographie », *PVP* II, p. 1-29 (commentaire sur ce passage, p. 22-23).

son maître en disant qu'il donnait l'impression de *copier* d'après un livre ce qu'il écrivait, alors même qu'il ne supportait pas de recopier une seconde fois ses propres mots, tracés sans le moindre souci de leur aspect matériel. C'est que cette apparente « copie » faite par Plotin n'est nullement une réception passive : elle n'a rien à voir avec les phénomènes de création inspirée, dans lesquelles un artiste, musicien ou poète, prétend avoir reçu d'en-haut une œuvre qui lui aurait été dictée et qu'il lui aurait suffi de transcrire<sup>11</sup>. Active au plus haut point, la « copie » que faisait Plotin était celle d'un livre qu'en réalité il saisissait ou construisait intellectuellement : elle était « faite sur l'original qui se trouvait dans l'âme, ou dans l'intelligence, du philosophe »<sup>12</sup>. On peut le constater pleinement ici, la biographie écrite par Porphyre est bien destinée à montrer que, soit qu'il écrivît, soit qu'il fit cours, Plotin avait une âme entièrement tournée vers l'intellect<sup>13</sup>, ce qui, dans la théorie des vertus élaborée par Porphyre directement à partir de l'enseignement de Plotin, signifie que son maître était parvenu au niveau des vertus théorétiques ou contemplatives : aussi longtemps qu'il parvenait à la maintenir, cette activité faisait donc de lui un dieu<sup>14</sup>.

De toutes les activités humaines, la contemplation est sans doute celle qui peut s'exercer de la façon la plus continue : Aristote, qui a souligné ce point<sup>15</sup>, a aussi « discrètement, mais

<sup>11</sup> L'un des plus beaux exemples littéraires de cette écriture inspirée est sans doute le poème écrit par Samuel Taylor Coleridge sous le titre *Kubla Khan* : le poète anglais affirme en avoir intégralement reçu le texte (« cinquante et quelque vers rimés et irréguliers d'une exquise prosodie », selon J. L. Borges : v. *infra*) dans un rêve qu'il fit durant l'été 1797 et qu'il tâcha de transcrire après son éveil : mais, interrompu par une visite inattendue, il eut le vif regret d'en perdre la plus grande partie, le poème entier comptant environ trois cents vers. Voir l'interprétation « inspirée » qu'a donnée à son tour de ce texte Jorge Luis Borges dans *Otras Inquisiciones* (en traduction française : « Le rêve de Coleridge », Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1993, p. 682-685). Sur ce poème de Coleridge, voir aussi le *Cours de littérature anglaise* de J. L. Borges, édité par M. Arias et M. Hadis (trad. franç.), Paris, Éd. du Seuil, 2006, p. 206-211.

<sup>12</sup> L'expression est de D. O'Brien, *PVP* I, p. 339.

<sup>13</sup> Sur l'ensemble du mode de vie de Plotin, sur sa pratique exceptionnelle des vertus (ou « excellences »), qui tendent à « amener l'homme à vivre le plus possible selon l'intellect », et sur le fait que la *Vie de Plotin* constitue un éloge de la vie vertueuse, voir L. Brisson, « Plotin : une biographie », dans *PVP* II, p. 1-29 (notamment les p. 19-25).

<sup>14</sup> La théorie plotinienne de la vertu repose sur l'idéal de l'assimilation de l'homme au divin qui trouve son origine dans le *Théétète*, 176a-b ; le traitement philosophique des vertus fait l'objet exclusif du traité 19 (I, 2). L'enseignement de Plotin sur cette question éthique fondamentale a été largement repris et systématisé par Porphyre dans les *Sentences* (sent. 32), sous forme d'une construction à quatre degrés : vertus civiques, vertus cathartiques ou purificatrices, vertus théorétiques ou contemplatives, vertus paradigmatiques ou exemplaires. Celui qui conforme son activité aux premières est un « homme irréprochable », aux secondes un « homme démonique », aux troisièmes un « dieu » ; enfin celui dont l'activité se conforme aux vertus paradigmatiques est dit « père des dieux » (Sentence 32, p. 31, 4-8 Lamberz). Sur toute cette doctrine éthique, voir le traité 19 de Plotin : présentation, traduction et notes par J.-M. Flamand, dans Plotin, *Traité 7-21*, sous la dir. de L. Brisson et J.-Fr. Pradeau, Paris, 2003 (coll. GF Flammarion), p. 417-465. Voir aussi Porphyre, *Sentences*, [études] éditées sous la responsabilité de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005 : sur la Sentence 32 (la théorie des quatre degrés de vertus), t. I, p. 334-344 (texte et traduction) et t. II, p. 628-642 (commentaire de L. Brisson et J.-M. Flamand).

<sup>15</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177a21-22 (trad. R. Bodéüs, p. 526) ; voir aussi le commentaire de R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque : introduction, traduction, commentaire*, t. II, 2, Louvain-Paris, 1970 (deuxième édition), p. 879.

profondément mis en lumière» le problème de l'intermittence de la contemplation<sup>16</sup>. Assurément, selon Aristote, la vie théorétique est pour l'homme la forme de vie la plus heureuse, étant à la fois la plus humaine et la plus proche du divin. Or, « même si nous pouvons contempler plus longtemps que nous ne pouvons courir, nager, ou exercer une vertu morale »<sup>17</sup>, nous nous fatiguons peu à peu de contempler. En dépit du plaisir qu'elle procure, la contemplation ne saurait pour les humains aller sans aucune fatigue : celle-ci impose des intermittences à l'acte même de penser. Il est donc légitime de s'interroger sur le caractère ininterrompu de l'attention (*prosokhê*) ; en affirmant qu'une visite inattendue pouvait rester sans effet sur la concentration intellectuelle de son maître, qu'aucun événement empirique n'était de nature à briser son acte d'écriture, Porphyre nous entraîne à envisager la question du sommeil dans sa relation avec la vie théorétique. De fait, à cette nécessité absolue imposée par le corps, aucune vie animale ne peut se soustraire<sup>18</sup> : aucun acte proprement humain ne saurait par conséquent y échapper, pas même l'acte le plus haut, celui de l'intelligence. Le sommeil, qui impose aux actes de l'âme individuelle un rythme intermittent, peut apparaître dès lors comme l'ennemi d'une parfaite continuité dans l'attention. Pour Aristote, la raison de cette interruption inéluctable de l'activité humaine tient fondamentalement au fait que l'homme est puissance et que c'est précisément le passage de la puissance à l'acte qui fait advenir la fatigue. Seuls les êtres divins sont acte pur, alors que l'humain doit toujours payer le prix du *passage à l'acte*<sup>19</sup> : voilà pourquoi notre intellect, s'il cherche à se tourner constamment vers le divin, s'il parvient à réduire, et même, pourrait-on dire, à exténuer la fatigue, ne saurait la faire disparaître complètement, dans la mesure où notre activité n'est jamais indépendante d'un corps corruptible.

Plotin devait donc bien admettre des moments de relâchement à sa *prosokhê* : c'est précisément à cet endroit de sa biographie, après avoir décrit sa manière si particulière d'écrire, que Porphyre, sans dire expressément que son maître dormait très peu, lui fait un mérite d'avoir su réduire la place concédée au sommeil. Il le « refoulait »<sup>20</sup>, comme on refoule un adversaire envahissant, à l'aide de deux moyens étroitement liés : le premier consiste à ne prendre que peu de nourriture, le second tient à la « conversion [de Plotin] vers l'Intellect » (*hê prôs tôn noûn autoû epistrophê*) qu'il qualifie de « soutenue » (*diarkês*). En réalité, le lien qu'établit ici Porphyre entre sommeil et nourriture est capital : selon lui, la durée du sommeil est fonction de la qualité et de la quantité de nourriture absorbée. Une nourriture peu abondante<sup>21</sup> est la condition nécessaire pour que le sommeil soit de courte

<sup>16</sup> Sur ce point, nous suivons les analyses lumineuses de Jean-Louis Chrétien, « Aristote et les intermittences de la contemplation », dans *De la fatigue*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, p. 38-46 (l'expression citée se trouve p. 40).

<sup>17</sup> J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 41.

<sup>18</sup> J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 41, rappelle avec raison que l'alternance de la veille et du sommeil « n'a rien de proprement humain par elle-même » et caractérise toute vie animale.

<sup>19</sup> Voir J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 43.

<sup>20</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 21 : *apékrouen*.

<sup>21</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 8, 22 : éloge du « peu de nourriture » (*hê te tês trophês oligôtês*) que prenait Plotin. Voir aussi *De l'abstinence* I, 53, 4 (*hê tês trophês elátosis*), où l'on voit le néoplatonicien Porphyre faire l'éloge de la frugalité recommandée par Épicure.

durée, c'est-à-dire pour que reste limitée l'inévitable interruption de la vie intellectuelle active de l'âme. Ces restrictions ne sauraient s'expliquer simplement par des raisons d'ordre diététique, l'abondance de nourriture pouvant entraîner un alourdissement du corps et par conséquent un sommeil excessif. La raison fondamentale est, bien sûr, d'ordre métaphysique : sans doute l'âme a-t-elle le devoir d'accorder au corps les soins qui lui sont nécessaires, mais elle ne saurait en aucun cas se mettre à la remorque de ce qui relève du devenir. Pour un platonicien, puisque c'est à l'âme qu'il appartient d'exercer sur le corps son doux commandement, il lui revient de fixer la mesure de la nourriture qui doit être accordée au corps, et de lui imposer des limites. Dans l'ordre qualitatif, le choix de la nourriture consistera d'abord à refuser d'absorber de la chair animale : le traité de Porphyre *De l'abstinence*<sup>22</sup> est tout entier consacré à développer une série de conseils et d'arguments en faveur de pratiques alimentaires strictement végétariennes. Le principe selon lequel « rien de ce qui a eu un souffle de vie » ne doit entrer dans l'alimentation repose, en dernière instance, sur la doctrine de la métensomatose, dont on trouve un bref exposé dans le traité 15 (III, 4 : *Sur le démon qui nous a reçus en partage*) de Plotin<sup>23</sup>, et qui, dans la tradition platonicienne, trouve son expression la plus ancienne notamment dans la partie finale du *Timée* (90e-92c)<sup>24</sup>. Il est vrai que nulle part Plotin n'a théorisé les principes du végétarisme ; mais on sait qu'il les a pratiquement observés tout au long de sa vie, lui qui refusait même de prendre des médicaments apaisants comme la thériaque au motif qu'il entraînait dans leur composition de la chair d'animaux sauvages<sup>25</sup>. Le végétarisme était sans aucun doute pratiqué dans l'école de Plotin, à Rome, sinon pour des raisons expressément doctrinales, du moins parce que s'y faisait sentir l'influence, plus large, des milieux pythagoriciens<sup>26</sup>. Un

<sup>22</sup> Il s'agit de l'abstinence de la nourriture carnée : le titre complet est *Peri apokhês empsûkhan*. Dans le langage des Pythagoriciens, le terme *empsûkha* désigne ordinairement tous les animaux, domestiques ou sauvages, mais exclut les végétaux : voir W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Mass.), 1972, p. 133 n. 74. Pour le respect de l'âme des végétaux, voir l'objection formulée par Porphyre, *De Abstinentia* I, 18 et sa réponse en II, 13, 1, III, 19, 2 et III, 27, 2.

<sup>23</sup> Plotin, traité 15 (III, 4), 2, 12-30 : « Quand l'âme quitte le corps, elle devient celle de ses parties qu'elle a développée le plus. C'est pourquoi il faut 'fuir vers le haut' pour éviter de descendre au niveau de l'âme sensible en nous laissant conduire par les images sensibles, ou au niveau de l'âme végétative en nous laissant conduire par le désir d'engendrer et par un attachement excessif pour la bonne chère, dans le but, au contraire, de parvenir au niveau de ce qui est intelligent, de l'Intellect et de Dieu. Tous ceux qui ont préservé 'l'homme' redeviennent des hommes en une autre existence. Ceux, par contre, qui n'ont vécu que par la sensation deviennent des animaux [...]. » (traduction Mathieu Guyot, Paris, 2003, coll. GF Flammarion, p. 342-343 ; voir les notes 22 à 24, p. 353-354). Sur cette question, voir Jérôme Laurent, « La réincarnation chez Plotin et avant Plotin », dans *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999, p. 115-137.

<sup>24</sup> Sur l'appel au végétarisme déjà présent dans la partie finale du *Timée*, et découlant de la doctrine de la réincarnation, voir L. Brisson, « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », dans *L'animal dans l'antiquité*, éd. B. Cassin et J.-L. Labarrière, Paris, Vrin, 1997, p. 227-245.

<sup>25</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, 2, 3-5 : « Il ne supportait pas de prendre les antidotes thériaques, disant qu'il ne faut déjà pas accepter la nourriture tirée du corps des animaux domestiques » (*PVP* II, p. 133). La thériaque, antidote présentée comme panacée, comporte des éléments faits à partir de vipères et de serpents.

<sup>26</sup> J. Bouffartigue et M. Patillon ont bien montré que, si la présence de la tradition pythagoricienne au III<sup>e</sup> siècle à Rome est bien assurée, il est très difficile de tenter d'en saisir la réalité institutionnelle : voir l'« Introduction » à Porphyre, *De l'abstinence*, Paris, 1977, p. XXI-XXIII (Collection des universités de France).

tel choix alimentaire est pour Porphyre inséparable de la vie philosophique. L'ascèse, que Porphyre oppose à la glotonnerie ou simplement à la vie de jouissance de l'humanité ordinaire, s'adresse à ceux qui ont fait le choix de la vie théorique. Or il est remarquable qu'à cette opposition Porphyre fait correspondre, comme sous-jacente, celle de la veille et du sommeil :

Tout d'abord, il faut savoir que les conseils délivrés par mon traité ne concerneront pas n'importe quelle existence humaine. Ils ne concerneront ni ceux qui exercent des métiers manuels, ni les athlètes, ni les soldats, ni les marins, ni les orateurs, ni ceux qui ont embrassé la carrière des affaires. Ils concerneront l'homme qui a réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, sur le but qu'il doit s'efforcer d'atteindre, et qui a adopté, dans sa nourriture comme dans les autres domaines, des principes distincts de ceux qui régissent les autres genres d'existence. Nous ne saurions gronder contre ceux qui ne sont pas semblables à cet homme-là. De même, dans la vie courante, on ne donne apparemment pas les mêmes conseils à l'homme endormi qui tout au long de sa vie met ses efforts au service de son sommeil en rassemblant auprès de lui tout ce qui peut le faire dormir, et à l'homme soucieux de repousser le sommeil et organisant tout ce qui l'entoure en vue de rester éveillé. Au premier, il est indispensable de recommander l'alcool, l'ivresse et la satiété, de lui conseiller le choix d'une maison obscure et d'une couche « molle, vaste et grasse »<sup>27</sup>, comme disent les poètes, ainsi que l'emploi de tout narcotique propre à engendrer l'inertie et l'oubli, soit par inhalation, soit par onction, soit par ingestion sous forme liquide ou solide. Au second, au contraire, il faut conseiller de ne boire ni alcool, ni vin, d'avoir une nourriture légère et tendant vers le jeûne, une maison lumineuse, pleine d'un air léger et ouverte aux souffles du vent, la volonté de soulever sans relâche en lui-même les pensées et les soucis, un lit qu'on fera simple et sec. Sommes-nous nés pour cela, j'entends pour rester éveillés le plus possible malgré quelques concessions faites au sommeil, dans la mesure où nous ne sommes pas dans la région où résident les êtres éternellement éveillés ? Sommes-nous au contraire faits pour dormir ?<sup>28</sup>

C'est le choix fondamental d'un mode de vie philosophique que Porphyre expose là. Il peut se résumer en ces termes : il existe deux façons totalement opposées d'envisager la vie humaine et, par suite, de l'organiser. Entre les deux, la question du sommeil et de la nourriture joue un rôle discriminant. Pour le philosophe, il s'agit en effet d'imiter la vie des dieux qui restent toujours éveillés ou plutôt « hors du sommeil » (*ágrupnoi*), tandis que la plupart des mortels passent une partie considérable de leur vie à dormir : le philosophe, qui a fait le choix de tourner toute sa vie vers l'intellect, doit l'organiser en vue de rester éveillé autant que cela lui est possible. Être en acte, comme le sont constamment les dieux, c'est être éveillé. Le philosophe platonicien, qui cherche à « s'assimiler au divin autant que cela est possible »<sup>29</sup>, ne peut rester, lui aussi, éveillé que s'il refuse d'admettre l'enchaînement au

<sup>27</sup> Citation de l'*Iliade*, XVIII, 541-542.

<sup>28</sup> Porphyre, *De l'abstinence* I, 27 (trad. J. Bouffartigue, Paris, Coll. des univ. de France, 1977, p. 61-62).

<sup>29</sup> Platon, *Théétète* 176b : cette formule (*homoiósis theôí katà tò dunatón* : cf. *supra* n. 14) constitue le point de départ en même temps que le but (*télos*) de toute l'éthique médio- et néoplatonicienne : sur ce point, voir en particulier John Dillon, *The Middle-Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220)*, London, 1977,

sensible, alors que la plupart des hommes font le choix contraire, qui a pour résultat de renforcer cette dépendance.

C'est donc à l'enseignement de Platon qu'il faut remonter pour trouver cette énergique volonté de résister au sommeil, et notamment à un passage des *Lois* (VII, 807e-808c) consacré à la question des horaires qui devront être imposés aux enfants par les législateurs dans le cadre de l'éducation collective. L'homme libre qui a sous ses ordres des serviteurs, le maître ou la maîtresse de maison, le magistrat qui exerce un rôle dirigeant dans la cité, tous mettront un point d'honneur à demeurer éveillés une bonne partie de la nuit, à ne prendre que peu de sommeil et à être, de toute façon, levés avant tout le monde :

Pour n'importe quel citoyen passer n'importe quelle nuit tout entière à dormir, et ne pas se montrer à tous ses serviteurs toujours le premier éveillé et le premier debout, c'est une conduite qui doit être par tous jugée honteuse et indigne d'un homme libre, quel que soit le nom qu'il faille donner à cette règle admise, loi ou coutume. Et tout naturellement, pour la maîtresse de maison, se laisser réveiller par de petites servantes et ne pas être la première à réveiller les autres, c'est une honte que doivent dénoncer entre eux non seulement l'esclave, homme ou femme, et le petit enfant, et même, si la chose était possible, toute la maison de fond en comble. C'est en restant éveillés la nuit que tous les citoyens doivent mener à bien la plus grande partie de leurs obligations civiques et domestiques, que l'on soit magistrat dans la cité, ou maître ou maîtresse dans sa propre maison. Le fait est certain, beaucoup de sommeil ne convient naturellement ni à nos corps, ni à nos âmes, ni à l'exercice des activités qui leurs sont propres. Car un homme endormi ne vaut rien, pas plus qu'un homme sans vie. En revanche, celui d'entre nous qui a le plus grand souci de vivre et de réfléchir, celui-là reste éveillé le plus longtemps possible, en ne gardant de sommeil que ce qui est utile pour sa santé, et c'est peu si l'on prend de bonnes habitudes<sup>30</sup>.

À travers ces propos que tient l'étranger d'Athènes, Platon affirme que la maîtrise du sommeil est la seule attitude compatible avec les fonctions d'un homme investi de responsabilités civiques ou domestiques. Il ne saurait nier que, pour chaque individu, le sommeil soit utile et même nécessaire à la santé. Mais il insiste aussi sur la nécessité, pour le bien des individus comme de la cité tout entière, d'en limiter la durée : cette limitation ne peut être produite que par l'éducation, l'acquisition de « bonnes habitudes » venant toujours de l'exercice. Du reste, Platon fait également appel au sentiment de honte et au sens de l'honneur, et déclare que dans la vie sociale les magistrats qui veillent la nuit et protègent la cité méritent l'admiration et le respect de tous les hommes justes et tempérants, c'est-à-dire de ceux qui pratiquent les vertus civiques. Il est certain que l'on ne doit pas décrire sans nuances la position adoptée par Platon à l'égard du sommeil ; un compilateur comme Diogène Laërce a certes réduit tout le passage des *Lois* cité plus haut à la formule lapidaire :

p. 44 ; 122-123 ; 145 ; 299. Elle sert de tremplin et est continuellement sous-jacente à la réflexion de Plotin sur les vertus, du début à la fin du traité 19 (I, 2).

<sup>30</sup> Platon, *Lois* VII, 807d-808c (trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, coll. GF Flammarion, Paris, 2006, p. 45-46).

« Un homme endormi ne vaut rien »<sup>31</sup>. C'est sans doute dans certains des fragments qui nous restent d'Héraclite qu'il faudrait rechercher les origines philosophiques de la comparaison récurrente du sommeil et de la mort<sup>32</sup>, ce parallèle conduisant même à l'idée qu'il est impossible de faire la différence entre un homme éveillé et un homme mort<sup>33</sup>. Il est pourtant tout aussi impossible de ne pas reconnaître, dans l'ordre empirique, le sommeil comme une nécessité vitale, qui s'impose au corps des animaux. Platon admet qu'il faut faire droit au sommeil : mais quelle place faut-il lui accorder ? Comment fixer de manière juste les limites que l'âme pourra imposer au corps ? La diététique est nécessaire pour imposer des normes raisonnables à la prise de nourriture<sup>34</sup> ; de manière analogue, une science du sommeil serait nécessaire à qui veut régler le temps de son sommeil selon la raison. Les vertus de l'âme ne sont pas distinctes de celles du corps : c'est le rôle de l'éducation de tourner l'âme vers le haut. Au livre VII de la *République*, parlant de « ceux qu'on dit méchants mais aussi habiles » et dont l'âme médiocre possède néanmoins une vue perçante, Platon assure qu'une éducation bien orientée permettrait de ramener à voir ce qui est vrai « cette âme médiocre [...], si dès l'enfance on la taillait et coupait les liens qui l'apparentent au devenir comme des poids de plomb qui se sont ajoutés à sa nature sous l'effet de la gourmandise, des plaisirs et convoitises de ce genre, et qui tournent la vue de l'âme vers le bas »<sup>35</sup>. Gloutonnerie<sup>36</sup>, propension au sommeil : telles sont les formes ordinaires de l'inclination complaisante d'une âme tournée en direction de la vie dans le monde sensible. Platon ne condamne évidemment pas le sommeil lui-même, il refuse toute forme de complaisance pour le sommeil, toute lâcheté ou faiblesse de l'âme qui consent à l'appesantir et à la maintenir attachée au monde du devenir.

Dans la tradition platonicienne, le principe fondamental qui est à l'origine de cette position doctrinale, c'est l'incompatibilité du sommeil avec l'exercice de la fonction noétique : si l'Intellect n'est jamais en repos, mais toujours en acte, l'âme tournée vers

<sup>31</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 39, Paris, 1999, p. 419 (traduction L. Brisson, pour le livre III).

<sup>32</sup> Héraclite, *Fragments*, textes numérotés 121-123 dans la traduction J.-F. Pradeau, coll. GF-Flammarion, Paris, 2002, p. 176-178 et notes p. 302-304.

<sup>33</sup> Aristote, toujours proche de l'observation empirique, a indiqué plus subtilement la difficulté qu'il y a à distinguer les deux états, en montrant que l'engourdissement du sommeil conduit à faire disparaître certaines distinctions éthiques : « La période où l'homme bon et le méchant se distinguent avec le moins d'évidence est celle du sommeil. Aussi dit-on qu'il n'y a pas la moindre différence, [durant] la moitié de l'existence, entre les gens heureux et les misérables. Et c'est le cas selon toute vraisemblance, car l'inactivité en quoi consiste le sommeil est celle de l'âme dans les limites où elle peut être dite vertueuse ou vicieuse. À moins que, dans une faible mesure, certaines émotions ne lui parviennent encore, et que par là les représentations oniriques des honnêtes gens ne valent mieux que celles du tout-venant ! » (*Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102b5-10 : traduction R. Bodéüs, coll. GF Flammarion, Paris, 2004, p. 96).

<sup>34</sup> Sur la diététique platonicienne, voir Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris, Vrin, 1991, p. 217, qui insiste sur le programme social dans lequel s'inscrit la nécessité de la diététique : les gardiens de la cité idéale doivent être en parfaite santé.

<sup>35</sup> Platon, *République* VII, 519a5-b4 (traduction Georges Leroux, Paris, 2004, GF Flammarion, p. 365).

<sup>36</sup> La critique de la « gloutonnerie » (*gastrimargía*) remonte au *Phédon* 81e5 et au *Phédre* 238b1 : pour Platon, ce vice rend l'espèce humaine étrangère à la philosophie et aux Muses (*Timée* 73a6). Cette critique se retrouve chez Plotin dans le traité 15 (III, 4), 2, 21, le traité 26 (III, 6), 5, 27 et le traité 32 (V, 5), 11, 12.

l'Intellect s'imposera de toujours demeurer elle aussi en éveil<sup>37</sup>. C'est seulement chez les dieux que la fatigue n'existe pas<sup>38</sup>. Là où il n'y a pas de fatigue, il n'y a pas non plus d'assujettissement à la nécessité du sommeil, mais seule la nature des intelligibles est dite par Plotin *ágrupnos*, c'est-à-dire « qui ne dort pas »<sup>39</sup>, et Porphyre use du même terme pour rappeler que « nous ne sommes pas dans la région où résident les êtres éternellement éveillés »<sup>40</sup>. Les astres, qui sont des dieux visibles et qui ont un corps, ne connaissent, eux, aucune fatigue dans leur mouvement éternel : la fatigue n'est pas liée au corps en tant que tel, c'est le lien à un corps corruptible qui la fait apparaître. Seuls les êtres placés dans le devenir, soumis à la génération et à la corruption, sont susceptibles de fatigue : celle-ci ne concerne que les âmes individuelles, et elle soumet leur activité à la discontinuité. C'est ainsi qu'à la limite le sommeil finit par représenter la menace d'une vie amoindrie, paradoxalement dite « mort » de l'âme, comme dans la *Sentence* 23 de Porphyre<sup>41</sup>.

Plus de six siècles et demi après Platon, Plotin, s'inscrivant résolument dans la lignée platonicienne<sup>42</sup>, partage la réprobation du philosophe à l'égard d'une vie qui court le risque de s'enfoncer dans le sommeil, en cédant aux fallacieuses images qui proviennent de l'attrait du monde sensible. On a depuis longtemps observé qu'en de nombreux passages s'exprime la défiance de Plotin à l'égard du sommeil<sup>43</sup> et qu'inversement est porteur d'une valeur positive tout ce qui est dit *ágrupnos*, *átrutos* ou *akámatos* (« infatigable »), puisque c'est le propre de la vie de l'Intellect d'être infatigable. Mais s'il est un événement, dans la vie de l'âme individuelle, qui chez Plotin est l'objet d'une valorisation particulière, c'est l'expérience de l'éveil, par laquelle l'âme est conduite à découvrir qu'elle peut s'identifier avec le divin. De fait, c'est le véritable moi qui se découvre à la faveur de cette expérience, qui n'est autre que celle de l'union de l'âme à l'intellect. Pour Plotin, s'éveiller, c'est s'éveiller à soi-même et s'il nous est possible d'accéder ainsi au divin, c'est qu'en réalité le divin n'est jamais détaché de nous. Voici en quels termes, au début de son traité 6 (IV, 8 : *Sur la descente de l'âme dans les corps*), Plotin fait le récit de sa propre expérience :

<sup>37</sup> Voir J.-L. Chrétien, « Aristote et les intermittences de la contemplation », dans *De la fatigue*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, p. 38-46.

<sup>38</sup> Sur de rares cas de « fatigue » qui peuvent toutefois exister chez les dieux, mais dans un contexte non philosophique, celui de la poésie épique (*Iliade* 5, 352 ; 8, 22 et 447-449 ; 14, 233 et 352-353 ; *Énéide* 7, 297-298), voir J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, p. 38-39.

<sup>39</sup> Voir Plotin, traité 25 (II, 5 : *Sur le sens de « en puissance » et « en acte »*), 3, 36 : « la nature intelligible est sans sommeil » (*ágrupnos* : hapax chez Plotin) ; et traité 43 (VI, 2 : *Sur les genres de l'être*, II), 8, 7 (*áupnos* : l'Intellect est activité pure).

<sup>40</sup> Porphyre, *De l'abstinence* I, 27, 5 (*ouk en khároi esmèn tói tôn di'aíōnos agrípnon*).

<sup>41</sup> Porphyrius, *Sententiae* 23.25-26 Lamberz ; et Porphyre, *Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire*, éd. sous la responsabilité de L. Brisson, Paris, Vrin, 2005 : voir les notes de G. Madec et de L. Brisson, p. 559-560, et surtout l'analyse approfondie de W. Kühn, p. 560-563 qui porte sur un passage du traité 51 de Plotin (I, 8 : *Sur l'origine des maux*), 13, 21-26, dans lequel la mort psychique est comparée au sommeil du vivant (allusion à Platon, *République* VII, 534c7-d1).

<sup>42</sup> Sur la fidélité de Plotin à la vérité prononcée par le « divin Platon », voir J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 11-12.

<sup>43</sup> Voir la liste établie par R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965, p. 129-131 (« Le sommeil et les rêves »).

Souvent, m'éveillant de mon corps à moi-même, me trouvant ainsi à l'extérieur de toutes choses, mais à l'intérieur de moi, voyant une beauté si merveilleuse, et ayant alors au plus haut point la certitude d'appartenir au monde supérieur, exerçant l'activité qui est propre à la vie la meilleure, étant devenu une même chose avec le divin, m'étant fixé en lui, étant parvenu à cette activité suprême en m'étant établi au-dessus de tout autre objet de pensée...<sup>44</sup>

Dans ces lignes initiales, justement célèbres, si simples et familiers que puissent nous paraître ces mots, il faut souligner que l'éveil ici décrit par Plotin n'est devenu possible qu'au prix d'une exigeante purification morale que l'âme a réellement dû entreprendre afin de découvrir sa véritable nature. Même si Plotin dit avoir fait « souvent » cette expérience<sup>45</sup>, il n'est évidemment pas du tout facile de s'éveiller ainsi : cet éveil philosophique est le fruit d'un vaste processus de transformation de soi qui est aussi, pour l'âme, un acte de connaissance de soi. Il a fallu que l'âme prenne connaissance de son origine, c'est-à-dire de sa dépendance ontologique à l'égard de l'Intellect qui l'illumine, et, poursuivant son ascension au-delà même de l'Intellect, qu'elle prenne également connaissance de son émanation ultime à partir du Bien ou de l'Un<sup>46</sup>. L'examen des termes employés par Plotin montre que le processus d'éveil comporte un aspect négatif et un aspect éminemment positif, qui n'est en réalité que l'envers du précédent : s'éveiller, c'est d'abord s'abstraire de tout ce qui est corporel, se délester mentalement de tous les ajouts qui nous ont particularisés et limités, et qui, bien loin de nous augmenter, sont en réalité des amoindrissements<sup>47</sup>. Je deviens, par l'éveil, extérieur aux autres choses, extérieur à l'extériorité dans laquelle je me perdais, et ce mouvement me rend à moi-même. Ce point

<sup>44</sup> Plotin, traité 6 (IV, 8 : *Sur la descente de l'âme dans les corps*), 1, 1-6. Le passage cité forme la partie ascendante d'une longue période qui s'ouvre sur une série de neuf participes, suivie d'une partie descendante qui commence à la septième ligne seulement et s'appuie sur deux verbes conjugués à la première personne du singulier (ligne 8 *aporú*, lignes 8-9 *katabáinō*), ce qui, avec le pronom personnel *moi* (ligne 9), donne à ces lignes un tour autobiographique, exemple unique dans tous les écrits de Plotin. Je cite ici la traduction, remarquablement proche du texte grec, contenue dans le bel article de Pierre Hadot, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, éd. par G. Boss et G. Seel, Zurich, Éd. du Grand Midi, 1987, p. 3-27 (la traduction citée se trouve p. 14).

<sup>45</sup> Le mot « souvent » (*pollákis*) s'applique peut-être davantage à la seconde partie de la phrase, dans laquelle Plotin exprime son désarroi de sentir son âme « redescendre » à la vie empirique, après avoir connu un moment de repos (*stásis*) dans le divin.

<sup>46</sup> Voir P. Hadot, « L'union de l'âme avec l'intellect », (cf. *supra* n. 43), p. 7. Comme le fait P. Hadot, il est nécessaire de souligner que, dans le passage qui vient d'être cité, il s'agit de l'union de l'âme à l'Intellect, et non de l'union de l'âme à l'Un : sur ce point important, voir aussi – entre autres – H. J. Blumenthal, « On Soul and Intellect », dans *The Cambridge companion to Plotinus* (ed. L. P. Gerson), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 82-104 (notamment p. 95-96).

<sup>47</sup> Sur les « ajouts » qui sont en réalité des « amoindrissements », voir l'argument de base exposé par Platon, *Phédon*, 65a10 ; et, chez Plotin, le traité 2 (IV, 7 : *Sur l'immortalité de l'âme*), 10, 25 : « Il faut examiner la nature d'une chose en particulier, en la considérant à l'état pur, dans la mesure où ce qui y est ajouté constitue toujours un obstacle à la connaissance de ce à quoi cela a été ajouté. » (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau : *Plotin. Traités 1-6*, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 122) ; voir aussi le traité 23 (VI, 5 : *Sur la raison pour laquelle l'être, un et identique, est partout tout entier*), 12, 7-27, passage dont Porphyre reprendra une grande partie dans la Sentence 40.

paradoxal mais décisif nous fait toucher une particularité tout à fait originale de la pensée plotinienne : il existe un « sommet de l'âme », qui jamais ne descend jusque dans le sensible, mais qui demeure éternellement dans le monde intelligible, à contempler les Formes<sup>48</sup>. En d'autres termes, pour reprendre la belle formulation de J.-L. Chrétien, « de cette vie divine de l'intelligible, nous ne sommes jamais complètement détachés ni arrachés. Nous ne la voyons pas parce que nous regardons là où elle n'est pas, d'un regard étroit et fragmenté. Mais il y a toujours au fond de nous le murmure de la source<sup>49</sup> ».

S'éveiller, c'est effectivement prendre conscience qu'en son sommet notre âme ne cesse d'être unie à l'Intellect divin ; qu'une partie de l'âme humaine est donc constamment active, comme l'est l'Intellect divin, même si une autre partie risque toujours d'être gagnée par le sommeil. Pour que notre âme parvienne à faire en elle-même cette découverte, elle doit entreprendre une purification que Plotin décrit comme un difficile abandon du sommeil. Car ce n'est rien moins que l'incarnation de l'âme individuelle en un corps qui est comparée au sommeil, et nos pensées associées à cet état sont assimilées à des images de rêve : pour parvenir à l'éveil, il nous faudra donc œuvrer à la séparation de l'âme et du corps, et recouvrer ainsi l'autonomie que nous fait perdre cette condition. C'est surtout la fascination du sensible qui « endort » l'âme, c'est-à-dire tout particulièrement les images par lesquelles elle se trompe sur sa propre réalité, se croyant identique au corps. S'en déprendre est une tâche difficile, car il s'agit là de représentations dont la production est en grande partie involontaire :

Pour la faculté passive de l'âme, la purification de l'âme consiste à se réveiller en se détournant des images absurdes et en ne les regardant pas ; la séparation, pour sa part, a lieu quand cette faculté ne s'incline pas excessivement et ne se représente pas les réalités inférieures. La séparation pourrait aussi consister à supprimer ces choses dont elle est séparée quand elle n'est pas sur un souffle vital alourdi par la glotonnerie et l'abondance des viandes impures, mais qu'elle se trouve en un véhicule subtil qu'elle peut diriger facilement<sup>50</sup>.

On retrouve ici l'idée que la glotonnerie, liée à l'endormissement, conduit inévitablement à l'oubli de soi. De même, dans le traité 32 (V, 5 : *Sur l'intellect, et que les intelligibles ne sont pas hors de l'intellect, et sur le Bien*), Plotin associe dans une même réprobation les hommes grossiers, qui viennent assister à des fêtes religieuses dans le seul but de satisfaire leur glotonnerie, sans croire à la réalité des êtres divins, et ceux qui prennent pour des réalités les images qu'ils voient dans leurs rêves<sup>51</sup>. Il faut surtout comprendre que l'être véritable ne

<sup>48</sup> Voir tout le chap. 8 qui vient clore le traité 6 (IV, 8) de Plotin, notamment les premières lignes de ce chapitre : « S'il faut oser dire contre l'opinion des autres plus clairement ce que l'on pense, notre âme n'a pas plongé tout entière ici-bas, mais quelque chose d'elle reste toujours dans l'intelligible ». Cette position caractéristique de Plotin reparait dans les chap. 5 et 6 du traité 26 (III, 6) : voir la notice introductive à ce traité par Jérôme Laurent, dans *Plotin. Traités 22-26*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, 2004, p. 162-164.

<sup>49</sup> J.-L. Chrétien, « Plotin et le corps de fatigue », dans *De la fatigue*, p. 54.

<sup>50</sup> Plotin, traité 26 (III, 6 : *De l'impassibilité des incorporels*), 5, 23-28 (trad. J. Laurent, p. 186-187).

<sup>51</sup> Plotin, traité 32 (V, 5), 11, 18-22 : « C'est comme si des gens, ayant dormi toute leur vie croyaient que les choses qui apparaissent dans leurs rêves sont crédibles et manifestes ; si on les réveillait, ils resteraient

réside pas dans les corps et que, par un mouvement inverse, la purification philosophique de l'âme, seule capable de rendre l'homme à lui-même, consiste à se détourner des « images absurdes », à ne pas les regarder. Ces images sont les troubles passionnels dont souffre l'âme, qui ne proviennent de rien d'autre que de ses propres jugements sur le corps, car les passions sont des images produites par l'âme<sup>52</sup> : il est nécessaire que celle-ci cesse d'être dupe de ses propres productions, ensorcelée par ses propres reflets<sup>53</sup>, si elle veut pouvoir prendre conscience de ce qu'est son être véritable. C'est seulement au terme de cette purification que l'âme peut accéder à l'acte que Plotin appelle « se réveiller » :

Nous avons dit tout cela contre ceux qui font résider l'être dans les corps et qui, semblables à des rêveurs, croient, en s'appuyant sur le témoignage des chocs et sur les représentations issues de la sensation, que sont évidentes ces choses qu'ils voient être, alors qu'il ne s'y trouve que des rêves. Ce qui relève de la sensation, assurément, concerne l'âme endormie ; être dans le corps, pour l'âme, c'est dormir. Et le réveil n'est véritable qu'à véritablement quitter le corps, en se levant sans le corps. Car le réveil avec le corps n'est que le changement d'un sommeil pour un autre sommeil, comme on passerait d'un lit à un autre, alors que se réveiller vraiment serait quitter tous les corps qui ont une nature contraire à l'âme et contraire à la réalité. De cela témoignent aussi bien leur génération que leur écoulement et leur corruption qui n'ont rien à voir avec la nature de l'être<sup>54</sup>.

Si l'on tient que notre vie dans le corps n'est qu'un perpétuel sommeil, il n'est d'éveil véritable que celui qui consiste à quitter définitivement le corps : ce choix philosophique est celui d'une ascèse sans compromis. Tant qu'on persiste à faire du corps, et des images passionnelles qu'il produit, une réalité véritable, on se condamne soi-même à la répétition, et on ne peut que passer d'un sommeil à un autre sommeil : Plotin dénonce l'illusion d'un changement horizontal, qui demeure au même niveau ontologique et reste finalement sans conséquence véritable<sup>55</sup>. Ceux qui font ce choix sont toujours comme les prisonniers de la

incrédules face aux choses qu'ils voient avec leurs yeux ouverts, et ils s'endormiraient à nouveau. » (traduction R. Dufour, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 158).

<sup>52</sup> Voir J.-F. Pradeau, *L'imitation du principe : Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003, p. 126, qui, plaçant le chap. 5 du traité 26 (III, 6) dans le prolongement de l'enquête éthique du traité 19 (I, 2 : *Sur les vertus*), montre bien en quel sens pour Plotin la passion est « le redoublement inconsidéré et proprement *pathologique* de l'attention au corps ».

<sup>53</sup> Ce point a été particulièrement éclairé par Jean Pépin, « Plotin et le miroir de Dionysos (Enn., IV, 3 [27] 12, 1-2) », *Revue internationale de philosophie* 24, 1970, p. 111-144.

<sup>54</sup> Plotin, traité 26 (III, 6), 6, 65-75, traduction de J. Laurent, p. 189-190.

<sup>55</sup> R. Harder (*Plotins Schriften*, übersetzt von R. Harder, neubearb. von R. Beutler und W. Theiler, Bd. IIb : *Die Schriften 22-29, Anmerkungen*, Hamburg, 1962, p. 448) a cru pouvoir déceler dans ce passage une allusion polémique de Plotin contre le christianisme : la résurrection du Christ, qui est un retour du corps, même momentanément, à la vie terrestre, serait l'exemple même de l'erreur qui consiste à attribuer au corps une réalité illusoire. J. Igal (*Plotino, Enéadas*, III-IV, Madrid, 1985, p. 164 n. 53) voit aussi en ce passage « una crítica velada a la doctrina cristiana ortodoxa de la resurrección ». Mais, outre que, pour des raisons de date, on ne trouve guère de polémique antichrétienne chez Plotin (l'essor « philosophique » du christianisme étant encore trop peu significatif à l'époque où il a enseigné), il est probable que l'intention de Plotin est de portée plus générale. Il reste que, compte tenu des conceptions philosophiques courantes dans le monde gréco-

caverne décrits par Platon au livre VII de la *République* (514a-515a). Le réveil auquel Plotin nous convie est un recueillement intime et sublime, il nous invite à nous orienter vers la vie de « là-haut », résolument et définitivement, ce qui suppose un changement radical dans notre conception de nous-mêmes et entraîne aussi une transformation complète du mode de vie. Comme à la fin du traité 19 (I, 2 : *Sur les vertus*), il s'agit de savoir si nous voulons nous contenter, dans le meilleur des cas, de vivre de la vie des « hommes de bien », ou si nous voulons abandonner cette vie pour choisir une vie différente, celle des dieux, car c'est seulement à ce prix que nous parviendrons à « fuir loin des maux »<sup>56</sup>. Depuis son premier traité, Plotin n'a cessé de faire entendre cet appel, s'adressant à tous, sachant cependant qu'il ne sera entendu que de quelques-uns, car le voyage auquel il nous convie est la philosophie même :

- Quel est donc ce voyage et quelle est cette fuite ?
- Ce n'est pas à pied qu'il te faut cheminer, parce que les pieds transportent toujours d'une région de la terre à une autre. Ne va pas non plus préparer un attelage ou un quelconque navire, mais laisse tout cela, et une fois que tu auras fermé les yeux, échange cette manière de voir pour une autre et réveille cette vision que tout le monde possède, mais dont peu font usage<sup>57</sup>.

romain au III<sup>e</sup> siècle à propos du corps (avec l'expansion du platonisme sous des formes diffuses et surtout l'essor des théologies astrales qui insistaient sur l'origine céleste de l'âme et ses voyages stellaires), on ne pouvait, à l'époque de Plotin, que répugner fortement à admettre des dogmes comme ceux du mystère de l'Incarnation et de la Résurrection.

<sup>56</sup> Plotin, traité 19 (I, 2 : *Sur les vertus*), 1, 2-3.

<sup>57</sup> Plotin, traité 1 (I, 6 : *Sur le beau*), 8, 21-27 (traduction J. Laurent, p. 78). Le verbe *anegeírein* (« réveiller ») se trouve aussi dans le traité 9 (VI, 9 : *Sur le Bien ou l'Un*), 4, 13 (« éveiller à la contemplation à partir des discours ») : sur le philosophe qui ne peut faire plus qu'indiquer un chemin à ceux qui ont déjà fait le choix de la philosophie, voir la n. 62, p. 108, de F. Fronterotta.

## BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*. Traduction, présentation, notes et bibliographie, par Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004 (GF n°0947).

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999 (Le livre de Poche. Classiques modernes).

HERACLITE, *Fragments (Citations et témoignages)*. Traduction, introduction, notes et bibliographie par Jean-François Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2002 (GF n°1097).

PLATON, *La République*. Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, deuxième éd. corrigée, 2004 (GF n°653).

PLATON, *Les Lois, livres VII à XII*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2006 (GF n°1257).

*Plotini opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer [‘editio minor’], I-III, Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1964-1982 (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)

PLOTIN, [traités] présentés, traduits et annotés par Luc Brisson [et alii], sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF Flammarion :

*Traités 1-6*, 2002 (GF n°1155)

*Traités 7-21*, 2003 (GF n°1164)

*Traités 22-26*, 2004 (GF n°1198)

*Traités 27-29*, 2005 (GF n°1203)

*Traités 30-37*, 2006 (GF n°1228)

*Traités 38-41*, 2007 (GF n°1316)

*Traités 42-44*, 2008 (GF n°1348)

*Traités 45-50*, sous presse

PLOTINUS, *Ennead III.6. On the impassibility of the bodiless*, with a translation and a commentary by Barrie Fleet, Oxford, Clarendon Press, 1995.

PLOTINUS *On Eros*. A detailed exegetical Study of *Enneads* III, 5, by Albert M. Wolters, Toronto, Wedge, 1984 (Ph. D. diss. Amsterdam, 1972).

PORPHYRE, *De l'abstinence. Livre I* : Texte établi et traduit par Michel Patillon et Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977 (Collection des universités de France).

PORPHYRE, *De l'abstinence. Livres II-III* : Texte établi et traduit par Michel Patillon et Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1979 (Collection des universités de France).

PORPHYRE, *La Vie de Plotin, I : Études préliminaires et index grec complet*, par Luc Brisson [et alii], Paris, Vrin, 1982 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6).

PORPHYRE, *La Vie de Plotin, II : Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par Luc Brisson [et alii], Paris, Vrin, 1992 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 16).

PORPHYRE, *Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire* : travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson, I-II, Paris, Vrin, 2005 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 33)

PORPHYRIUS, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, Teubner, 1975 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

ARNOU, René. – *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 1967 (1<sup>e</sup> éd. Paris, Alcan, 1921).

BLUMENTHAL, H. J. – *Plotinus' psychology. His doctrines of the embodied soul*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

BRISSON, Luc.- « Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », dans *L'animal dans l'antiquité*, éd. B. Cassin et J.-L. Labarrière, Paris, Vrin, 1997, p. 227-245.

CHRETIEN, Jean-Louis. – « Aristote et les intermittences de la contemplation », *De la fatigue*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, p. 38-48.

CHRETIEN, Jean-Louis. – « Plotin et le corps de fatigue », *De la fatigue*, Paris, Les éditions de Minuit, 1996, p. 53-59.

DILLON, John. – *The Middle-Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220)*, London, Duckworth, 1977 (rev. ed. with a new afterword, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1996).

FERWERDA, R. – *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J. B. Wolters, 1965.

GERSON, Lloyd P. – « The discovery of the Self in Antiquity », *The Personalist* 8, 1992, p. 249-257.

GERSON, Lloyd P. (ed.). – *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

HADOT, Pierre. – *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 2005 (Folio Essais, 302) (1<sup>e</sup> éd. Paris, Plon, 1963).

HADOT, Pierre. – « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, éd. par G. Boss et G. Seel, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1987.

JOUBAUD, Catherine. – *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris, Vrin, 1991.

LAURENT, Jérôme. – « La réincarnation chez Plotin et avant Plotin », dans *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999, p. 115-137.

LAURENT, Jérôme. – *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin : procession et participation*, Paris, Vrin, 1992 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

PEPIN, Jean. – « Plotin et le miroir de Dionysos (Enn., IV, 3 [27] 12, 1-2) », *Revue internationale de philosophie* 24, 1970, p. 111-144.

PRADEAU, Jean-François. – *L'imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 30)

RIST, John Michael. – *Plotinus : the road to the reality*, Toronto, Cambridge University Press, 1967.