

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 23 (1973)
Heft: 2

Artikel: Le Plotin de Bergson
Autor: Gandillac, Maurice de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381013>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.05.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE PLOTIN DE BERGSON

Notre projet n'est pas ici d'envisager dans son ensemble la relation de Bergson au plotinisme, ni l'influence des *Ennéades* sur la genèse de sa pensée. A cet égard les indications du philosophe lui-même restent assez vagues. De l'*Evolution créatrice* aux *Deux sources*, elles évoquent à la fois une atmosphère de « mysticité », plus « sobre » que celle de Platon, et un attachement foncier de Plotin à ce que Bergson appelle la « métaphysique naturelle de l'esprit humain », celle qui sacrifierait le « devenir », la « durée créatrice » à l'« éternité d'immobilité » du Premier Moteur aristotélicien, rendant ainsi plus malaisée l'atteinte d'un authentique mysticisme comme libre invention capable de faire éclater les cadres figés de la religion institutionnelle et de la morale close. On trouvera sans doute que ces formules rendent une justice insuffisante à l'élan spirituel qui anime l'œuvre de Plotin et dont l'influence, directe ou médiatisée, a pesé en partie sur les traditions islamique et chrétienne. Mais les auditeurs de ses cours au Collège de France savent que Bergson décelait dans les *Ennéades* plus d'une intuition positive concernant la conscience et la vie, ainsi que la réhabilitation de l'infini au cœur même de l'Un. Bien que son testament interdise, on le sait, toute publication des textes que le philosophe n'avait pas lui-même destinés explicitement à l'imprimerie, pour un séminaire privé comme celui auquel nos amis de Suisse romande nous font l'honneur de nous convier il ne nous semble pas indécent de relire avec eux des notes prises autrefois par Désiré Roustan aux leçons de Bergson sur la théorie plotinienne de l'âme et que conserve la Bibliothèque Victor-Cousin, étant bien entendu que ces références ici n'ont que valeur indicative, et qu'il faut toujours tenir compte du caractère déformant et incomplet de toute « reportation ».

Au début de son cours, Bergson met en lumière l'usage plotinien des λόγοι σπερματικοί, définis comme « plus que des choses » et cependant « moins que des idées », puisqu'ils « travaillent » et produi-

sent de la vie. A la fois individualités singulières (donc : séparation, incomplétude, combat) et néanmoins concertantes par le renvoi magique à une véritable *σύμπνοια*, transcription vitaliste du Logos universel de type platonicien (illustrée ici par une théorie de la perception comme immédiat contact et sorte d'identification à distance). Mais Plotin renvoie-t-il au primat originaire de l'Idée immobile, exclusive de tout labeur ? Bergson n'en doute pas, et sa lecture du plotinisme, comme le confirment certaines phrases des œuvres imprimées, sous-estime les textes sans équivoque où, discutant Aristote, Plotin refuse de poser un νοῦς réellement χωριστός, séparé de l'âme et de la vie (V, 9, 3). S'il est vrai qu'en VI, 7, 12 il semble suggérer l'existence, « là-haut », d'une sorte de cosmos rassemblant sur un mode unitaire toute la variété mobile des existants spatio-temporels, il s'agit moins pour lui d'un univers abstrait de possibles que de la source active de laquelle procède la dispersion propre à la troisième hypostase (ce qui est « chute » au sens du *Phèdre*, inattention de l'Âme cosmique, séduction et même humeur brouillonne — le πολυπράγμων de III, 7, 11, — n'implique, en effet, aucune rupture avec le dynamisme des hypostases contemplatives ; cette « faiblesse » laisse seulement déferler le flot des étants qui, si déchus soient-ils, reçoivent forme de la « puissance » première) ¹.

Que l'Idée pour Plotin soit bien « existence » (et « opération ») est peu contestable si l'on se réfère, par exemple, à V, 9, 7 : « A prétendre que les formes soient des pensées, entendant de la sorte qu'une fois pensée telle chose est venue à l'être, on fait erreur. Car il faut qu'avant cette pensée existe d'abord ce qui est pensé ; sinon, comment cela serait-il pensé ? » Quand il affirme que « du début à la fin tout est plein de formes » (V, 8, 7), il entend souligner justement la chaîne continue qui lie le Noûs comme pensée de soi aux formes pullulantes, certes pour lui en nombre fini (V, 7, 3), mais indéfiniment reviviscentes, jusqu'aux extrêmes confins d'une matière qui ne cesse elle-même d'aspirer à la forme. Sans doute cette immanence dynamique n'exclut en rien le paradoxe de l'en soi, mais l'oxymoron ici privilégie l'aspect munificent de l'Un (qui, « tout en demeurant en lui-même, répand ses dons », c'est-à-dire cette « large vie » dont chaque part est toujours « autre par la différence, mais de telle sorte que ce qui précède jamais ne périsse par ce qui suit », V, 2, 2) et cette infinité du Noûs, à la fois « un et multiple », possédant des « espaces intérieurs et des puissances et des pensées » (VI, 7, 14).

¹ Cf. *Enn.*, V, 2, 1 : « L'Un est tout et n'est rien [...]. Ce qu'il engendre se retourne vers lui et, fécondé par lui, semblable de quelque manière à lui, produit des semblables, répandant une puissance multiple. » C'est le niveau du Noûs, mais à son tour, et de façon analogue, la Psychè produit le sensible et le vivant « sans que rien soit séparé ni coupé » (οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρηται οὐδ' ἀποτέμνεται).

S'il est vrai que Bergson, plus sensibilisé à l'autre face du plotinisme (celle qui fait de lui « la dernière philosophie grecque »), insiste davantage sur l'« adossement » de la temporalité à un bloc immobile d'éternel, il corrige pourtant cette image par celle — chez lui si familière — du cône : vers le sommet les « idées pures », à la base les λόγοι σπερματικοί. Il suffirait de redoubler le cône en inversant son symétrie pour retrouver la figure de Nicolas de Cues dans le *De conjecturis* : deux pyramides entrecroisées ayant pour sommet Etre et Néant. Figure en somme assez plotinienne, car l'Acte-Puissance des *Ennéades* annonce le Possesit cusain et ne se peut donc manifester que par et dans l'aliud. Mais l'aversion de Plotin pour les gnosés interdit à Bergson toute inflexion unilatérale de son exégèse vers le dualisme ; le cône unique qu'il suggère demeure ouvert et ne conduit qu'à l'asymptotisme d'une lumière peu à peu affaiblie. Et il est sûr que le mal ici n'a qu'une « quasi-existence » (οἶον ὑπόστασις), mais ontologiquement plus dense reste l'altérité, donnée dès le départ au niveau de la matière intelligible, et ne devenant une sorte de faux-pas qu'avec la naissance du temps et le début de la ποίησις (III, 7 et 8). Pour rendre justice à cette ambiguïté de l'ἄπειρον, Bergson parlait, semble-t-il, dans son cours de « deux infinis », l'un qui serait « plus qu'être » et l'autre « moins qu'être », entre lesquels se trouve en quelque sorte « tendue la chaîne des existences ». C'est bien rencontrer finalement la figure chère au cardinal de Cues, mais ne faudrait-il pas renoncer alors au mythe de l'éternité comme bloc inerte ?

De toute manière, ce qui importe surtout à Bergson (d'après les leçons recueillies par Parodi) est l'action du Noûs, à travers la Psychè, comme descente d'âmes individualisées dans des corps organiques produites à leur usage par les λόγοι σπερματικοί. Cette vision « vitaliste » néglige quelque peu les textes où Plotin, pour justifier l'universelle συμπάθεια d'un κόσμος τέλειος¹, évoque les « merveilles » que produisent les « énergies des plantes », mais aussi les « natures des pierres » (IV, 4, 35), — et ici le mot φύσις, qui désigne en général l'âme végétative, s'applique dans la même phrase aux minéraux eux-mêmes, bien distingués des pierres mortes, pur matériau de la maison, car « l'univers ne vivrait pas si tout en lui n'était vivant » (IV, 4, 36). Si centrale que soit l'image d'une Ame fascinée par les corps, c'est dans un mouvement unique — dispersion mais tout autant expression — qu'âmes et choses se multiplient par le dynamisme même d'une θεωρία qui se fait ποίησις.

¹ Dans un de ses traités les plus anciens (IV, 8), gêné visiblement par les formules orphico-platoniciennes sur le corps « tombeau » ou « prison », Plotin s'efforce de les atténuer en soulignant l'immanence du Noûs à tous les degrés d'un « monde parfait ».

Certes l'hypothèse abyssale de l'Un totalement indicible, substitué à des figures plus rassurantes, paradigme idéal ou pensée de la pensée, l'exténuation faussement symétrique d'une matière s'exténuant aux confins de la pure néantité recèlent le double péril (contradictoire ?) d'un vrai monisme acosmique ou d'une transcription idéaliste du pansomatisme stoïcien, mais est-il vrai, comme le suggère Bergson, que pour y échapper, pour donner pleine valeur au « passage » de la contemplation à l'action, de l'intemporel au temporel, Plotin ait recouru à un mode « psychologique » ? Depuis Husserl cette épithète est fort dévalorisée. Dans la perspective des cours bergsoniens, elle se charge par surcroît d'effluves hartmanniens. L'« affaiblissement de la pensée » que signifierait alors le passage « de l'intelligible au sensible » évoque pour Bergson l'exégèse de la *πρόοδος* plotinienne dans *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* : débordant hors de lui-même de manière « inconsciente », l'Un serait ainsi la source du malheur. Certes Bergson décèle chez Plotin un authentique « amour de la vie », mais il retient de Hartmann le thème d'une effluence aveugle et paraît faire peu de cas des textes où l'œuvre productrice de l'Âme se dit en termes de « savoir » et de « vouloir » (par ex., III, 7, 9). En revanche, il semble privilégier le moment de l'« éveil », celui où l'âme individuelle échappe à l'assoupissement que lui impose le corps ; définissant comme « psychologique » cette « expérience vécue » par laquelle le mystique se libère de ce qui lui est « étranger » pour se fixer au-delà de toute altérité, fût-elle « intelligible » (IV, 8, 1), il souligne à bon droit que cette découverte de soi n'est possible qu'« au delà des idées », mais en même temps la référence plotinienne à une « admirable beauté » (dont d'autres traités, comme IV, 8, 1, indiquent sans ambages le rôle métaphorique, le *κάλλος* n'étant jamais que dignitaire second, au seuil d'une plus haute contemplation) lui suggère l'hypothèse d'une « sympathie » intuitive entre « notre âme et le reste du réel », sorte de connaissance intropathique du monde qui n'est aucunement étrangère à Plotin mais se situe fort en deçà de l'Erlebnis évoqué dans le soliloque de IV, 8, 1 (*πολλάκις ἐχειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν...*).

Des glissements analogues sont perceptibles dans les leçons consacrées à l'Âme du monde. Non seulement Bergson, comme « préambule » à une « psychologie individuelle » (qui lui importe plus qu'à Plotin) croit y apercevoir une « psychologie de l'univers » annonciatrice des descriptions de l'élan vital, mais il porte au crédit des *Ennéades* le pressentiment de certaines méthodes « modernes » qui, avant de considérer la conscience « proprement dite », s'attachent d'abord aux « conditions de la vie ». En situant l'Âme universelle au centre même de son système — et en la « démythologisant », — le « dernier des philosophes grecs » aurait senti, mieux que tous ses prédécesseurs, ce que Bergson appelle « l'unité de la nature » (désignée

unilatéralement par les « finalistes » comme « développement d'une idée » et par leurs adversaires comme « déroulement d'une théorie mécanique ». Il aurait ainsi suggéré, en termes encore poétiques et souvent ambigus, la « collaboration » entre un ensemble de préalables physiques et l'aventure du vivant dans son corps propre. C'est là sans doute ce qu'avaient entrevu les pythagoriciens en parlant d'un monde vivant qui serait nombre, les stoïciens aussi avec l'image du feu artiste ; mais la troisième hypostase plotinienne touche mieux au réel, car elle permet de saisir comment « l'idée devient force » (on reconnaît le langage de Fouillée !), comment elle s'affirme en « travaillant » contre une « résistance » qui est en même temps sa propre exténuation.

Si le thème de la « lutte » est présent chez Plotin (en V, 9, 10 il parle d'une matière qui « a échoué » : ὕλης ἀτυχούσης πάθος), celui de l'harmonie est plus central, et Bergson le reconnaît, faisant leur place aux images du monde comme danseur ou comme ensemble de théorèmes ; il souligne pourtant les « ratés » qui jalonnent le processus de production (sans être jamais de vrais hasards puisque tout finalement concourt au bien global, même les actes insensés des méchants et l'effondrement de la maison sur l'innocent (IV, 3, 16)). Doit-on parler ici d'une « déduction du temps et de l'espace » comme semblent le suggérer les notes du cours bergsonien, à partir de l'expérience d'une Ame étirant les λόγοι imparfaits en moments et en lieux, sortes de « sièges » successivement offerts et dérobés à son désir ? Certes espace et temps offrent un aspect de perpétuelle mendicité, car Eros est le fils de Penia, mais on ne trouve rien dans le cosmos plotinien qui n'ait part à l'idée, car Poros but le nectar des dieux aux jardins d'Aphrodite (III, 5, 6-7). C'est pourquoi toute grandeur renvoie au Grand lui-même ; sans ce vêtement de plénitude formelle, elle ne serait que baudruche dégonflée, pure et simple illusion (III, 6, 17-18).

Bergson a fort bien vu ce double aspect de la Psychè, mais moins clairement peut-être la coincidentia oppositorum qui sous-tend plus d'une fois la dialectique plotinienne. Il souligne à bon droit que, loin de juxtaposer l'ici et le là-haut, les *Ennéades* révèlent d'un monde à l'autre un « passage » qui suppose la transposition « psychologique » et « métaphysique » des mythes platoniciens. Mais cette traduction elle-même a pour effet de « détemporaliser » l'expansion et de rendre problématique une sorte de « causalité à cheval sur le temps et l'éternité », où l'effet semble trouver son champ de développement dans les fantasmés du χρόνος, tandis que la cause demeure ancrée à un pur αἰών. C'est ce que Bergson appelle « dérivation » et qui ressemblerait au rapport chez Aristote entre premier moteur et ciel si l'effluence ne s'y substituait ici à la simple attraction.

Faut-il croire pour autant que ce type de causalité reste « unilatéral » puisque l'effet a besoin de la cause, et non l'inverse ? Angelus Silesius ne sera pas si loin du plotinisme le plus essentiel lorsqu'il dira, hors même de toute référence à l'Incarnation, que Dieu a besoin non seulement de l'homme mais même de la mouche ? Le traité VI, 8 refuse l'hypothèse d'un " Ev infécond, d'un Bien qui se suffirait à soi-même sans se diffuser ; il affirme le caractère inséparable de l'εἶναι et de l'ἐνεργεῖν, cet acte toujours recommencé d'un « se faire à partir de soi-même et de rien »¹, production aussi nécessaire que libre d'un Noûs qui, contemplant cet être et ce faire, ne peut ni ne veut que se multiplier et prolonger par le medium de l'Ame. Du fait même que le fleuve, encore qu'il reste en soi, ne cesse de couler, que la lumière, sans perdre son énergie, constamment s'irradie, ainsi, avant de se répandre en foisonnement de λόγοι σπερματικοί, l'altérité s'affirme au cœur du Noûs sous la forme paradoxale de la « matière intelligible » (II, 4, 5). A la limite le Dieu d'Aristote se concevrait sans monde (et son interprétation théologique dans le cadre de la création ex nihilo renvoie toujours, malgré les arguties augustinienne, à l'idée d'un « avant » de l'acte créateur, ou du « retrait » tel que l'imaginent les kabbalistes) : l'émanation plotinienne est contenue, au contraire, indivisiblement, de façon continue, dans l'inévitable métaphore de la source infinie.

On ne prétend pas pour autant que cause et effet soient « symétriques » (ou univoques), car le supérieur ne produit jamais que de l'inférieur, tandis que les retombées de son acte-puissance, remontant à leur cause, se perfectionnent de telle sorte que l'ἀναγωγή prend plus de valeur que la πρόοδος (elle n'est possible elle-même cependant que par le dynamisme de la descente ; sinon l'on retrouverait le pur dualisme des gnostiques ; l'âme singulière n'échapperait à un monde illusoire ou méchant qu'en tant que parcelle de lumière emprisonnée dans les ténèbres, et il n'y aurait plus alors de vraie causalité, ni même de labeur et de combat, mais éternelle préexistence et juxtaposition de deux principes absolument hétérogènes, gouttes impénétrables glissant l'une sur l'autre au sein d'une mythologie fantasmagorique). C'est cette partielle dissymétrie que — sans en méconnaître assurément les sources platoniciennes — Bergson fait dériver pour une part de ce qu'il appelle une « expérience psychologique », celle de l'« extase » par laquelle le mystique « sent » que « l'éveil existe *pour* le rêve, non le rêve *pour* l'éveil ». Ainsi l'ascension serait *tout* pour l'être d'en bas, la chute ne serait *rien* pour l'être d'en haut, exégèse que justifient assurément plus d'un texte, mais qui dévalorise la continuité θεωρία-ποίησις telle que l'a si bien soulignée Arnou. Et par

¹ Ἄυτὸ ποιεῖ καὶ ἑαυτοῦ καὶ οὐδενός, VI, 8, 7.

là s'expliquerait le rôle central, que Bergson jugeait trop méconnu, des traités VI, 1, 2 et 3 sur « les genres de l'étant » : toutes tirées de l'expérience sensible, les catégories aristotéliciennes — singulièrement celles du faire et du subir — restent inaptées à désigner l'effet, mystiquement « senti », de ce qui n'est cause que « pour nous », non « pour lui ». Mais on hésite à suivre la suggestion selon laquelle il y aurait là comme l'amorce d'une analyse « subjectivante » de ces catégories, et même l'« indice de quelque chose qui annonce la philosophie critique ».

Plus significatives encore d'un type d'exégèse lié aux problématiques d'une époque, les notes sur la philosophie plotinienne de la « vie » suggèrent, semble-t-il, au moins l'amorce d'une solution au problème de ce qui passait alors pour la relation du « physique » au « moral ». Mais Bergson ne la décèle qu'en infléchissant le sens de la φύσις qui chez Plotin, on l'a rappelé, désigne en général la forme la plus élémentaire du βίος. Lorsqu'il évoque le rôle de la « nature » dans les *Ennéades*, l'interprète ici désigne surtout les λόγοι σπερματικοί, considérés comme causes « physiques » des corps organiques et les offrant pour ainsi dire en guise d'instruments au choix « moral » de la Psychè. Ainsi se définirait, à l'une de ces « intersections » dont raffolait le bergsonisme, le « lieu de rencontre » entre deux opérations, celle de la raison séminale qui « esquisse » la figure somatique, celle de la sélection éthique qui « achève » l'ébauche et engage son destin dans le compagnonnage d'un corps singulier. Par une analogie de pertinence assez douteuse, le travail de la Psychè est ici comparé au discernement de qui dans un amas fortuit de nuages décèle quelque image signifiante, ou à travers les fils entrelacés d'une tapisserie lit le tracé d'un hexagone. Mais, si l'on retient le premier exemple, n'est-ce pas le projet de l'homme, ses expériences et ses pulsions qui trouvent un signe en fait absent, retenant d'un tout confus ce qui est, comme dit Bergson, « le plus conforme » à l'« imagination » du découvreur ? Quant au canevas du tapissier, s'il est vrai qu'il contient dès l'origine l'image géométrique, seule la réminiscence d'un εἶδος permet de reconnaître la « bonne forme », dissimulée dans l'arabesque mais offerte d'avance. Au-delà des métaphores peut-être déformées par la reportation, on peut retenir ici l'idée du corps prenant valeur et structure sous quelque influx psychique, sans oublier cependant que pour Plotin cet ajustement psychosomatique ne joue qu'un rôle provisoire, en deçà de la triple dialectique ascendante décrite en I, 3 et précisée tout au long des *Ennéades* ¹.

¹ On se rappelle l'image de la lyre dont s'aide le jeune chanteur pour soutenir sa voix. Sans mépriser cet instrument devenu inutile, l'âme qui « lui a donné d'elle-même sans se donner à lui » ne craint pas finalement de rompre avec lui toute « communauté » (I, 4, 16).

En quel sens peut-on parler encore d'une véritable « synergie » entre « nature et « morale » ? Bergson transpose le problème en termes qui sont ceux de son temps, mais qu'il pense éclairer par la distinction porphyrienne entre deux types de génération, l'une qui fait sortir d'une substance une autre substance homogène (et c'est ainsi que pourrait s'entendre, à un niveau d'interprétation assez pauvrement chosiste, le passage du Noûs à la Psychè), l'autre qui procède par composition et conviendrait mieux à signifier la formation naturelle des corps (à condition toutefois d'y voir bien autre chose que de purs agrégats). Ces deux modes se retrouveraient dans la genèse du vivant, tout ensemble « mécaniste » (par combinaison d'éléments physico-chimiques) et « animiste » (sous l'effet d'un principe extérieur proprement téléonomique). Certes Plotin ne saurait admettre à l'état pur aucun de ces deux schémas, mais Bergson le soupçonne de les avoir inconsciemment combinés, car ni la matière seule ni l'âme ne peuvent séparément constituer l'animal, et il faut à l'élan vital la rencontre d'un organisme « aspirant à la vie ». « Tout se passe comme si les forces supérieures étaient là, guettant le moment où les forces inférieures auraient esquissé la forme à recevoir ».

On ne discutera point dans leur littéralité des formules que le professeur a lancées, ou que ses auditeurs ont cru saisir sans toujours discerner ce qui se présentait comme lecture de Plotin et comme méditation bergsonienne autour de ce vieux texte. Il est clair que rien ne ressemble dans le néoplatonisme à une évolution réelle des formes et des espèces, même chez Augustin qui fera des six jours de la *Genèse* le cadre d'un développement diachronique de raisons séminales. Mais surtout c'est bien d'une Ame unique que procèdent, en quantité d'ailleurs finie, les logoi qui façonnent les corps correspondant à sa propre dissémination, sans qu'on puisse parler de véritable « rencontre » entre formes rectrices et matières en attente, ni de conflit proprement dit, sinon dans le partage ambigu de la troisième hypostase entre une oubliuse dissipation et un recueillement unitif. « A la fois une et multiple », cette Ame demeure « entière » en tout ce qu'elle anime (IV, 2, 1/2 ; III, 4, 3 et 6), car sa vie (*ζωή*) est donnée dès l'origine et ne surgit point par émergence à l'intersection de deux puissances hétérogènes. Sous ses formes les plus élémentaires, dans « la plus infime des choses d'ici-bas », elle n'est que « la trace des choses de là-haut » (III, 4, 1).

Certes les âmes individuelles possèdent une liberté propre par laquelle elles se font en quelque sorte leur destinée dans l'univers. En VI, 7, 5 sq. Plotin parle de l'homme comme d'un logos singulier, *ἐνέργεια* poïétique qui, sans être tout à fait âme, a besoin d'âme pour que s'effectue son *ἐνεργεῖν*. Mais à ce niveau on ne peut plus évoquer la « nature » au sens où paraissait l'entendre Bergson, car le

minéral et même le végétatif semblent éliminés de cette perspective où l'homme est central, et où l'animal n'apparaît que comme la forme multiple de ses déchéances. Et pourtant le « sensible » se trouve curieusement réhabilité, mais dans une sorte de transposition idéale qui exclut la véritable synergie requise, nous semble-t-il, par l'exégèse bergsonienne. Plotin, en effet, prête à l'Âme cosmique un αἰσθητικόν capable d'ἀντίληψις ; rompant avec une lecture superficielle du χωρισμός platonicien, substituant, dit Bréhier, une « sublimation » à un « retranchement », il suppose la préexistence d'un univers supérieur, où des « intellections amoindries » seraient pour ainsi dire des « sensations claires » (VI, 7, 7). Ainsi les logoi qui se dispersent en corps vivants ne ressemblent aucunement à un faisceau de forces mécaniques, mais se réfèrent à cette « harmonie sensible », déjà présente « là-haut »¹, et sans laquelle Plotin serait mal à l'aise pour reprocher aux gnostiques leur mépris de la vie et leur méconnaissance d'un cosmos qu'il définit lui-même comme καλὸν ποίημα (III, 2, 9 ; VI, 7, 29).

Usant ici d'un langage plus leibnizien que plotinien, Bergson voyait, semble-t-il, dans l'âme individualisée telle que la décrivent les *Ennéades*, une puissance qui, se voulant autonome, produit à son usage « le corps particulier qui exprime son point de vue ». C'est, en effet, une lecture possible des textes qui soulignent à la fois l'aspect « moral » de la dispersion morcelante (audace, égoïsme, déchéance) et sa face en quelque sorte « physique », comme multiplicité et juxtaposition de perspectives complémentaires. Parmi les couleurs qui constituent le blanc, chaque individu, disait Bergson, choisit à son gré l'une ou l'autre, sa seule faute étant d'exclure les autres rais du spectre². De cette faiblesse résulterait alors le phénomène de la « conscience », qui implique extériorité à soi-même, insuffisance et conflit, — non point l'« épiphénomène » des « matérialistes modernes » qui surajoute une vaine phosphorescence à une réalité dite « inférieure »³, mais plutôt une manière d'« ombre » que « l'Idée projette au dessous d'elle-même » en se faisant action et devenir.

¹ Aux premières lignes de VI, 7, 6, (Πῶς οὖν ἐν τῇ κρείττονι [ψυχῇ] τὸ αἰσθητικόν ; ἢ τὸ αἰσθητικόν τῶν ἐκεῖ αἰσθητῶν καὶ ὡς ἐκεῖ τὰ αἰσθητά. Διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἁρμονίαν), l'état même du texte souligne un paradoxe qui a choqué les copistes. Les manuscrits conservés portent « τῶν ἐκεῖ ἀναισθήτων », mais la suite immédiate justifie Volkmann de rétablir « τῶν ἐκεῖ αἰσθητῶν », correction indiquée d'ailleurs sur le Mediceus A où des points ablatifs semblent biffer le préfixe ἀν.

² L'image est signifiante, mais d'autant plus paradoxale que, pour Plotin, le blanc est le modèle même du simple et de l'indivisible (I, 6, 1) ; les couleurs résultent du contact de la matière qui obscurcit progressivement la pure lumière solaire (IV, 5, 7 et VI, 3, 18-19).

³ « Inférieure » pour Bergson, non pour les épiphénoménistes qu'il évoque dans son cours.

Certes aucun terme plotinien (pas même συναίσθησις) ne correspond, Bergson le dit et le redit, à ce qu'il entend lui-même par « conscience ». Mais en qualifiant d'« inconsciente » l'activité foncière de l'Âme universelle il sous-estime le rôle de cette αντίληψις qui, comme on vient de le rappeler, désigne la forme éminente de saisie « esthétique » suggérée en VI, 7. Ce n'est point par pure inattention, et sans aucune transparence à soi, que l'âme humaine, lorsqu'elle « vient en telle matière », c'est-à-dire dans le corps qui correspond à sa propre disposition ¹, peut y produire, non sans doute un véritable εἶδος, mais une μορφή déterminée, — soit celle de « l'homme meilleur », doué de « sensations plus claires » (par conséquent d'une conscience « antileptique »), soit, le plus souvent, des outils inférieurs et partiels, humains ou animaux (VI, 7, 5-6). Loin de surgir de ses seules impuissances, cette saisie consciente va s'affaiblissant à mesure que la μορφή, devenant plus partielle, s'éloigne de ce que Platon appelle le « Grand Vivant ». Dans l'ordre « médian » où se situe l'homme et auquel la Providence ne cesse de la ramener par les moyens variés de l'art et de la justice (III, 2, 9), il subit assurément la fascination du divers, l'attraction du « séparé » ; jamais du moins il ne tranchera de façon radicale ses liens avec le Noûs ; et c'est par eux, nous semble-t-il, que, lorsqu'il œuvre ici-bas selon la « nécessité », il se veut et se sait en accord avec l'ensemble du cosmos.

Ces simples remarques ne visent pas à critiquer l'enseignement de Bergson, déjà précieux et suggestif à travers des notes fragmentaires, mais plutôt à souligner davantage certaines perspectives du texte plotinien que sans doute d'autres cours du Collège ont mieux mises en valeur.

MAURICE DE GANDILLAC

¹ P. 74 du tome VI, 2 de l'édition des Belles-Lettres, la traduction Bréhier risque d'induire en grave erreur, car on y lit : « par les dispositions qu'elle possède dans le corps ». Simple lapsus typographique puisque le texte porte « ἄνευ τοῦ σώματος » ; c'est bien « sans » le corps, en vertu de sa situation singulière au sein des oscillations propres à la Psychè-hypostase, que l'âme individuelle choisit son mode d'incarnation.

EXTRAIT DES PUBLICATIONS DE MAURICE DE GANDILLAC

Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, traduction, préface et notes, Paris, Aubier, 1943.

De Johannes Tauler à Heinrich Seuse, dans *Les Etudes germaniques*, t. 5, 1950, p. 241-256.

La Hiérarchie céleste par Denys l'Aréopagite, traduction et notes, Paris, Cerf, 1958, 2^e éd. 1970 (Sources chrétiennes, 58).

- La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, 2^e éd., Paris, Vrin, 1966.
- Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal, Paris, 1956 (Conférence Albert-le-Grand, 1955).
- Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, dans *Umanesimo e esoterismo*, Padova, Cedam, 1960 (Archivio di filosofia, 1960, 2-3), p. 85-109.
- Compte rendu de J. Pépin : *Mythe et Allégorie*, dans *Revue philosophique*, t. 150, 1960, p. 241-249 ; t. 151, 1961, p. 51-67 ; t. 152, 1962, p. 53-67.
- La « dialectique » de Maître Eckhart*, dans *La mystique rhénane, Colloque de Strasbourg, 16-19 mai 1961*, Paris, 1963, p. 59-94.
- Compte rendu de J. Pépin : *Théologie cosmique*, dans *Revue des Etudes latines*, t. 43, 1966, p. 143-151.
- Le monde et l'homme dans les écrits pseudo-hermétiques*, dans *Weltaspekte der Philosophie. Rudolph Berlinger zum 26. Oktober*, hrsg. von W. Beierwaltes u. W. Schrader, Amsterdam, 1972, p. 83-100.
- Marsile Ficin, Joachim de Flore, Plotin*, dans *Encyclopaedia Universalis*.