

DIVERGENCES ET CONVERGENCES ENTRE PLOTIN ET LES GNOSTIQUES : UN BILAN

Prof. Jean-Marc Narbonne
Prof. Francis Lacroix
Université de Laval - Canada

Introduction

L'état actuel de nos recherches ne nous permet pas d'établir des liens très précis entre les gnostiques et Plotin avant que celui-ci ne quitte l'Égypte pour fonder son école à Rome – les informations biographiques des quarante années précédant cet événement demeurant effectivement très fragmentaires¹ –, mais nous savons toutefois que le fondateur du néoplatonisme a assisté là-bas aux enseignements d'Ammonius Saccas. On ignore le contenu de ses leçons, probablement en vertu du vœu de silence contracté entre Plotin et ses condisciples Origène et Hérrenius², mais le contexte culturel d'Alexandrie nous révèle que les sectes chrétiennes et gnostiques, dont émergent les séthiens platonisants proches de Plotin, abondaient à cette époque. Ce groupe de séthiens, qui s'appuie sur les dialogues de Platon pour fonder leurs révélations³, n'était pas en effet étranger à Plotin puisque, selon Porphyre dans la *Vita*

¹ Voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 2012, « Vie de Plotin » p. XI.

² Cf. PORPHYRE, *Vita Plotini*, § 3, 24-30. Voir aussi M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I (éd. L. Brisson et als.), Paris, Vrin, 1982, p. 229-327.

³ Cf. J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters/Vrin, 2001. Sur les liens qu'entretiennent Plotin et ce courant gnostique, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, section « Vie de Plotin », p. XXX. Voir aussi Z. MAZUR, *Introduction au traité 33 (II 9)*, dans *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. II, vol. 3, Paris, Les Belles Lettres, p. 219-287.

Plotini (chap. 16), certains textes qui se retrouvent dans le corpus de *Nag Hammadi* (NH) étaient déjà lus dans les cours de Plotin, à savoir le *Zostrien* (VIII, 1) et l'*Allogène* (XI, 3). Il convient également de noter que Porphyre connaît lui-même très mal les quelques vingt années d'enseignement donné par Plotin à Rome avant sa propre arrivée sur place, période durant laquelle ont pourtant été rédigés non moins de 21 traités⁴. Nous pouvons ainsi légitimement nous demander si Plotin a connu certaines théories gnostiques seulement au moment où il s'affairait à rédiger ses propres traités anti-gnostiques (30 [III 8] ; 31 [V 8] ; 32 [V 5] ; 33 [II 9]), ou encore s'il a été mis en contact avec ces contenus alors même qu'il écrivait ses premiers traités⁵. En scrutant les *Ennéades* et la *Vita Plotini*, il s'agit donc d'établir si Plotin avait des liens avec les gnostiques lors de sa première période d'écriture⁶, ou si on a affaire à une querelle ponctuelle qui s'est déclenchée après seulement que certains événements se soient produits dans son école⁷. Nous savons tout au moins par la *Vita Plotini* (16, 9-10) qu'Amélius, à savoir le principal disciple de Plotin, a écrit à la demande de son maître une quarantaine de livres de réfutation contre les gnostiques, et que Porphyre lui-même leur a formulé de nombreuses objections. Sur la base de cette seule information, nous pouvons conclure que le conflit a provoqué un intense débat dans l'école de Plotin, lequel a certainement fait rage au-delà de la période d'un seul traité ou même d'un groupe unique de quatre traités (la soi-disant tétralogie de 30 à 33, ou plus vraisemblablement la série ou le cycle des écrits 30, 31, 32 et 33), et qu'il couvrait peut-être déjà avant même la venue de Porphyre à Rome.

⁴ J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, « Vie de Plotin », p. XII.

⁵ Comme nous ne connaissons que peu de choses de la période préromaine de Plotin, c'est-à-dire alors qu'il suivait les enseignements d'Ammonius à Alexandrie, nous ne pouvons pas nous prononcer sur cette hypothèse. Voir *ibid.*, « Vie de Plotin », p. XV-XVII. En effet, nous savons seulement de cette période que Plotin avait contracté un pacte de silence avec Hérrenius et Origène, et qu'il ne pouvait donc révéler les enseignements d'Ammonius (VP 14). Sur cette question, voir, M.-O. GOULET-CAZÉ, « L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin », dans *Porphyre. La Vie de Plotin*, t. I, *op. cit.*, p. 307-315.

⁶ Plotin n'a cependant rien écrit pendant ses premières années à Rome. En effet, le philosophe est arrivé dans la capitale occidentale en 244, mais a attendu environ dix ans avant de rédiger son premier traité. Voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, « Vie de Plotin », p. XVII-XXV.

⁷ *Ibid.*, p. XXX.

Compte tenu de toutes ces indications, nous pouvons affirmer sans ambages que les spéculations gnostiques jouent un rôle fondamental dans notre compréhension du système plotinien. Le but du présent article est précisément de tenter de déterminer certains points de convergence entre Plotin et ses amis gnostiques et, du même souffle, de mettre en lumière l'influence considérable que ces derniers exercèrent sur le néoplatonicien. Pour ce faire, nous analyserons différents aspects des deux systèmes de pensée afin d'illustrer, d'un côté, leurs similitudes (1), et de l'autre, leurs divergences (2). Au chapitre des points de rencontre (1), nous mentionnerons : a) l'exégèse platonicienne ; b) la simplicité et l'ineffabilité du Premier principe ; c) la métaphysique émanative par mode contemplatif ; d) le concept de l'émanation intégrale ; e) la théorie des trois types d'hommes ; f) la doctrine du salut. Plusieurs aspects de la pensée de Plotin le distinguent ou l'éloignent cependant des gnostiques et mettent en valeur l'idiosyncrasie de sa pensée. Dans ce registre (2), nous mentionnerons : a) la continuité *versus* la discontinuité de la procession des réalités ; b) la procession éternelle *versus* la procession temporelle ; c) la limitation *versus* l'illimitation des niveaux métaphysiques ; d) la non-descente partielle des âmes individuelles ; e) la pratique de la vertu ; f) le genre littéraire.

1. Points de convergence

a) L'exégèse platonicienne

La ressemblance entre Plotin et les gnostiques du point de vue de leur exégèse de Platon est manifeste. En effet, comme J. D. Turner l'a déjà relevé, la branche séthienne des gnostiques connaissait et recourait elle aussi à la tradition platonicienne⁸. Certes, nous ne pouvons relier Plotin aux gnostiques sur la base d'une donnée aussi vague, puisque tous les courants philosophiques de l'Antiquité tardive furent d'une manière ou d'une autre influencés par le platonisme, mais il appert que

⁸ J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, op. cit., p. 179.

les passages que ceux-ci interprètent et commentent ne se rencontrent chez aucun moyen platonicien⁹, alors qu'ils sont également sollicités par Plotin, ce qui témoigne de liens possiblement très étroits entre eux. Par exemple, dans son tout premier traité, Plotin utilise le discours de Diotime qui se trouve dans le *Banquet* (209 E-212 A) : les chapitres 1 à 3 y abordent le problème de la beauté dans les corps, ce qui correspond au premier niveau d'ascension en 210 A 4- B 6 ; les chapitres 4 à 6 se questionnent sur la beauté des âmes (210 B 6-E 1) ; les chapitres 7 à 9 s'émerveillent devant la beauté du Premier Principe (210 E 1-211 B 7)¹⁰. Or, ce même schéma interprétatif se lit, selon J. D. Turner, dans les apocalypses *Zostrien* et *Allogène*¹¹. Plotin se révèle donc à ce propos étonnamment proche des gnostiques, et ce, dès le tout premier traité rédigé par lui.

b) La simplicité et l'ineffabilité du premier principe

Selon Plotin, l'Un représente la réalité la plus haute et consiste en une unité pure¹², transcendante et indescriptible¹³ : « [L'Un] est simplement unité ; s'il était *une certaine* unité, il ne serait pas l'Un en soi. L'Un est antérieur au *quelque chose*. [Chap. 13]. C'est pourquoi, en vérité, il est ineffable ; quoi que vous disiez, vous direz *quelque chose* : or ce qui est au-delà de toutes choses, ce qui est au-delà de la vénérable Intelligence, ce qui est au-delà de la vérité qui est en toutes choses, n'a pas de nom »¹⁴. On retrouve également ces caractéristiques de l'Un dans le *Zostrien* et l'*Allogène*, comme on peut le constater dans ce passage : « [L'Un] [était] u[n] et il [était] seul, antérieur à t[ous]

⁹ Du moins dans les sources qui nous sont parvenues. Voir cependant le cas plus troublant du *Disdaskalos* d'Alcinoos, 165, 27-31, où le recours au *Banquet* n'est pas exclu. Cf. J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. CCCVI.

¹⁰ *Ibid.*, p. CCCV.

¹¹ J. D. TURNER, *Sethian gnosticism and the Platonic tradition*, p. 178, 250, 747 et 757, où l'auteur évalue également d'autres traités du corpus de Nag Hammadi.

¹² Par exemple en 9 (VI 9), 6, 20 ; 10 (V I), 8, 25 ; 30 (III 8), 9, 4 ; 32 (V 5), 4, 6-8 ; 38 (VI 7), 25, 14-16 ; 49 (V 3), 12, 51. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *op. cit.*, p. LXVII.

¹³ Par exemple en 9 (VI 9), 3, 49-54 ; 30 (III 8), 9, 16-19 ; 32 (V 5), 6, 11-17 ; 33 (II 9), 1, 5-8 ; 38 (VI 7), 40, 38-41 ; 49 (V 3), 13-16. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. LXVIII.

¹⁴ PLOTIN, 49 (V 3), 12, 51-13, 5, trad. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 66-67.

les véritablement existants, [un] esprit incommensurable et indiscernable [...] »¹⁵. Mise à part peut-être la mention ici de l'« esprit », les similitudes entre ces deux passages s'avèrent frappantes, même si, lointainement, elles dérivent assurément toutes deux des descriptions du Beau dans le *Banquet* (201 C-204 E), du Bien dans la *République* (402 D ss.) et de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* (137 A 7-B 4).

c) La présence d'une métaphysique d'émanation par mode contemplatif

Plotin a fréquemment recours au concept de la contemplation (*theôria*) dans son œuvre, mais c'est d'une manière toute particulière dans le traité 30 (III 8) qu'elle apparaît. Il y utilise en effet le terme *thêôria* non seulement pour exprimer le désir inné chez l'être humain de contempler les réalités suprêmes (usage classique du terme), mais aussi pour décrire la manière par laquelle chaque niveau de l'être, par voie de contemplation, produit la réalité qui la suit immédiatement. Or, il s'avère qu'on passe généralement sous silence le fait que cette voie de production hétérodoxe, à savoir par simple *contemplation active*, fût d'abord élaborée par les gnostiques, comme Irénée, par exemple, témoigne de la chose en écrivant : « Quant à Achamothe, dégagée de sa passion, elle conçut, de joie, la *contemplation* [θεωρίαν] des Lumières qui étaient avec le Sauveur, c'est-à-dire des Anges qui l'accompagnaient ; devenue grosse à leur vue, elle enfanta, enseignent-ils, des 'fruits' à l'image de ces Anges »¹⁶.

d) Une conception d'une émanation intégrale

¹⁵ *Zostrien* (NH VIII, 1), 64, 14-19, trad. C. Barry, dans *Écrits Gnostiques* (éds. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier), Paris, Gallimard, 2007, p. 1295. Voir aussi *Allogène* (NH XI, 3), 50, 17-24. Pour l'ineffabilité : *Traité Tripartite* (NH I, 5), 65, 15-19 ; *Allogène*, 61, 15 ; simplicité : *Zostrien*, 3, 7 ; 23, 23-25 ; 30, 25 ; 66, 20 ; 67, 20, 76, 12-13 ; 79, 17-22 ; 84, 17 ; *Marsanès* (NH X, 1), 5, 8-9.

¹⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 4, 5, trad. A. Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, 1976, p. 75. Sur l'usage très exceptionnel de la notion de contemplation chez Plotin, on lira l'Introduction de Jean-Marc Narbonne au Traité 30 (III, 8) dans *PLOTIN, Œuvres complètes, Traités 30, 31, 32, 33*, sous la direction de Lorenzo Ferroni et Jean-Marc Narbonne, t. II, vol. 3, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 000-000.

Plotin et les gnostiques séthiens défendent tous deux un système d'émanation intégrale, c'est-à-dire que pour eux, la réalité tout entière depuis les principes supérieurs jusqu'à la matière première *procède* ultimement ou encore *dérive* d'un Premier principe unique, nonobstant le nombre et le type d'intermédiaires largement différents qui sont introduits dans chacun des cas. Ce monisme structurel – inexistant chez Platon, Aristote et dans le moyen platonisme – représente un changement de paradigme fondamental dans l'histoire de la métaphysique. Dans le gnosticisme, c'est l'Âme Cosmique ou bien le Démiurge qui, par un processus complexe d'engendrement, génère ultimement la matière¹⁷, alors que chez Plotin (25 [II 5], 4-5 ; 34 [VI 6], 1-3)¹⁸, celle-ci constituerait – il s'agit d'un point de doctrine fort débattu – un sous-produit et une sorte de dernier avatar de l'Un, rejeton qui s'extrait d'abord de l'*altérité pure* puis tombe ensuite du monde intelligible vers le bas, mais se trouve immédiatement saisi dans sa course et mis en ordre – au moins extérieurement, car sa nature indéterminée intrinsèque demeure – par l'Âme Cosmique et les âmes-sœurs qui sont subordonnées à elle.

e) La théorie des trois types d'hommes

En s'inspirant de différents passages chez Platon (*Phèdre*, 248 A ss. ; *Phédon*, 82 B ; *République*, 414 C, *Timée*, 90 A-C), Plotin en plusieurs endroits de son œuvre (5 [V 9], 1, 3-21 ; 38 [VI 7], 6 ; 47 [III 2], 8, 9-16), de même que les gnostiques séthiens de leur côté, soutiennent qu'il existe trois classes d'hommes. Mais tandis qu'ils tirent tous deux leur théorie plus ou moins des mêmes sources, ils empruntent chacun des chemins différents pour élaborer celle-ci. Pour les gnostiques, les âmes se divisent de fait en trois genres distincts, à savoir celui des hyliques – bien établi ou fixé dans le monde ici-bas –, celui des psychiques – qui sont des sortes d'intermédiaires entre les

¹⁷ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 2, 3 ; 4, 2 ; *L'hypostase des archontes* (II, 4), 94, 1 sq.; *Sur l'origine du monde* (NH II, 5), 99-100 ; *Zostrien* (NH VIII, 1), 9-10.

¹⁸ Voir J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue? », *Quaestio* 7 (1), p. 123-163 ; « Matter and Evil in the Neoplatonic Tradition », dans *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, S. Slaveva-Griffin et P. Remes (éds.), New-York, Routledge, 2014, p. 231-244.

mondes sensible et intelligible –, et celui des pneumatiques, duquel se réclament les gnostiques eux-mêmes comme étant les seuls élus, d'emblée sauvés et appelés à rejoindre un jour ou l'autre le Plérôme¹⁹. Telle est à la base leur doctrine, même si le corpus de *Nag Hammadi* semble offrir une vision plus complexe des genres de l'âme. En effet, le *Zostrien* y divise les âmes en quatre types, et ensuite en neuf, en combinant respectivement le mythe de la réincarnation du *Phédon* (113 D-114 E) à celui de l'attelage ailé du *Phèdre* (248 C)²⁰. Quoi qu'il en soit, les gnostiques semblent généralement moins inclusifs que Plotin dans leur approche de l'ascension contemplative, comme on peut le constater dans différents passages tels que celui-ci, tiré du *Zostrien* : « Il y a donc des [Gloires] placées au-dessus d'eux en tant que [vivificateurs]. Ce sont ceux qui ont reçu le baptême véritable, [par] la connaissance. Alors, ceux [qui] (en) sont dignes sont gardés. Par ailleurs, ceux qui ne [sont] pas issus de cette race, [n'étant que] de[s créatu]res, [retournent] à leur [propre] racine »²¹. Plotin critique avec véhémence ce type d'élection ou de privilège en contexte anti-agnostique (voir 33 [II 9], 5, 1 sq.; 9, 28-60). Pour le néoplatonicien, même si certaines âmes de premier rang sont naturellement dotées de meilleures capacités, il est tout de même possible pour les âmes de second et de troisième niveau de contempler les réalités plus hautes, s'il est vrai que « toute âme est fille de ce père-là [ψυχή δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου] » (16, 9). Ainsi, Plotin apparaît dans certains contextes plus inclusif que les gnostiques, même si ailleurs, il se montre presque aussi sélectif qu'eux, voire même plus élitiste, et ce à l'intérieur même d'un traité où on ne s'y attendrait pas du tout, comme en 33 (II 9) lorsqu'il remarque :

La vie d'ici est double : l'une pour les vertueux, l'autre pour la multitude des hommes; pour les vertueux, la vie s'orientant vers le plus haut sommet et ce qui est auguste; pour les hommes plus humains, l'on rencontre à nouveau une vie double : l'une remémorative de la vertu, qui prend sa

¹⁹ Voir par exemple IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haeresis*, I, 5, 1 ; I, 7 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 3, 50, 1-2.

²⁰ *Zostrien* (NH VIII, 1), 27 ss..

²¹ *Zostrien* (NH VIII, 1), 24.19–25, trad. C. Barry, dans *Écrits Gnostiques*, op. cit., p. 1275.

part à un certain bien; l'autre qui relève de la foule médiocre, artisanne en quelque sorte, des produits nécessaires aux gens plus dignes²².

Est-ce que la masse médiocre dont il est fait mention maintenant peut réellement atteindre les réalités d'en haut ? Selon ce passage, rien n'est moins sûr, et à notre connaissance, cette possibilité n'est jamais sérieusement envisagée ou développée ailleurs dans les *Ennéades*. Ainsi, même si Plotin se montre prêt à critiquer les gnostiques sur ce point de doctrine, on ne voit pas toujours bien ce qui le sépare d'eux essentiellement.

f) Une doctrine du salut

Bien que leur doctrine respective varie sur plusieurs points, les propos plus articulés de Plotin et les révélations plus exaltées des gnostiques ont en commun une seule et même fin, à savoir de mener l'élève ou l'apprenti vers la vision ultime du Premier principe indicible ou du Dieu. On ne peut ignorer le fait que cet objectif formulé très tôt par Plotin, à savoir de « fuir seul vers le seul » (9 [VI 9], 11, 51), et qui requiert toute notre attention et tous nos efforts, suppose par ailleurs un abandon résolu des choses d'ici-bas, un effort auquel nous exhorte non moins le texte du *Zostrien* lorsqu'il nous demande de nous délier de nos liens (131, 10), et qui se trouve réitéré chez Plotin dans cet écrit tardif où il nous est recommandé de nous retirer de toutes choses (49 [V 3], 17, 38).

2. Points de divergence

a. La continuité *versus* la discontinuité dans la procession des réalités

²² 33 (II 9), 9, 6-11, nous traduisons : διττός ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μὲν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις διττός αὖ ὢν ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις. Comparer avec 48 (III 3), 4, 45-48 et 5 (V 9), 1; 47 (III, 2), 18.

À l'opposé de ce que l'on observe dans les schémas de procession gnostique, où les fautes, les repentances et les correctifs de toutes sortes abondent, ce que Plotin stigmatise comme une « tragédie de terreurs » (33 [II 9], 6 et 13), la séquence de production des réalités chez ce dernier s'avère davantage consistante et ordonnée. Certes il y a amoindrissement et déclin des réalités tout au long de la descente, mais cette dernière a lieu de manière régulière et harmonieuse, ce qui garantit au cosmos sensible lui-même – matière première mise à part – une place appropriée et une valeur non négligeable au sein de la réalité totale. Plotin reproche ainsi âprement aux gnostiques leur soi-disant condamnation ou mépris du monde sensible (33 [II 9], 13 *et passim*), même si dans d'autres contextes, son propre rejet du sensible ne paraît pas entièrement étranger au leur.

b. La procession éternelle *versus* la procession temporelle

Plotin défend l'idée que le monde sensible est éternel, une donnée qui n'est pas sans lien avec le point précédent. En effet, l'activité d'émanation s'opère de toute éternité (6 [IV 8], 6, 23-28), bien que l'on dépeigne l'émergence des différentes réalités de manière temporelle et successive pour des raisons purement pédagogiques (10 [V 1], 6, 46-49; 33 [II 9], 3, 11-14; 7, 1-2; 8, 2-3). Le modèle, mais aussi ce qui l'imité, la copie, sont tous deux éternels, et ceux qui songent à détruire le monde sensible se trouvent dans l'erreur (31 [V 8], 12, 15-25), puisque ce dernier possède sa propre beauté. Ainsi chercherait-on en vain chez Plotin le portrait du Père éternel subsistant seul par lui-même indépendamment des autres réalités, comme on peut en revanche le lire chez Irénée à propos des gnostiques, qui nous rapportent que Dieu, ou l'Éon parfait, « [i]ncompréhensible et invisible, éternel et inengendré, [...] fut en profond repos et tranquillité durant une infinité de siècles »²³.

²³ *Adversus Haeresis*, I.1.1, lignes 1-4., trad. A. Rousseau, p. 29.

c. La limitation *versus* l'illimitation des niveaux métaphysiques

Plotin fonde sa métaphysique sur l'image des trois Rois, laquelle est tirée de la *Deuxième Lettre* pseudo-platonicienne (312 E 1-4), et affirme par suite qu'il existe trois – et seulement trois – principes transcendants²⁴. Bien que les gnostiques s'inspirent également de cette *Deuxième Lettre*²⁵ pour concevoir une trinité de principes, ils introduisent en plus une multiplicité d'entités intermédiaires au sein du monde d'en-haut. Plotin s'oppose à cette structure métaphysique démultipliée dès le début de son traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques* et à plusieurs reprises dans celui-ci, mais également ailleurs dans les *Ennéades*²⁶. Ce blâme coïncide avec le témoignage même d'Irénée de Lyon qui, dans son *Adversus Haeresis*, signalait lui aussi d'entrée de jeu que les gnostiques introduisent des « *genealogia infinitas* » (I, 1, 2) dans leurs discours fallacieux. On peut observer cette prolifération des principes dans les récits d'ascension visionnaire de plusieurs traités du corpus de *Nag Hammadi*, où l'élue s'élève en passant par de très nombreuses réalités, surpassant les Éons eux-mêmes afin d'atteindre le Premier²⁷.

d. La non-descente partielle de l'âme individuelle

Plotin fait référence à la thèse de la non-descente partielle de l'âme individuelle comme à une sorte de paradoxe dans son traité 6 (IV 8), 8²⁸. Certains spécialistes ont

²⁴ 10 (V I), 8-10; 33 (II 9), 1-2; 6, 28-41; 38 (VI 7), 42. Pour d'autres références, voir J.-M. NARBONNE, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. LXIV-LXV (§24).

²⁵ *Zostrien* (NH VIII, 1), 82, 6-13: « Ils manifestèrent [...] [.ce]lui qui connut d'avance à son sujet qu'il était un espace éternel, ayant été le deuxième à le connaître. Et à nouveau, le Connaissance [de] sa connaissance, qui était le [Caché] inengendré, ainsi que [les] véritablement existants, se dressèrent à nouveau sur lui. [V]oici, en effet, pourquoi elle [le connut] : pour que ceux qui l'avaient suivie en vinsent à avoir un lieu, pour que ceux qui s'en venaient ne la précédassent pas, mai[s] qu'ils fussent [s]aints et simples » (trad. C. Barry, dans *Écrits gnostiques, op. cit.*, p. 1302).

²⁶ Par exemple en 1, 23-25, 54-57 ; 2, 1-2 ; 4, 26-32 ; 6, 1-6, 14-15, 19-21, 24-35 ; 8, 26-29 ; comparer 10 (V 1), 8-10 et 38 (VI 7), 42.

²⁷ Voir entre autres *Zostrien* (NH VIII, 1), 11, 9-14 ; 22, 1-20 ; 44,1-11 ; cf. 46, 17-31 ; *Allogène* (NH XI, 3), 60, 28-37; *Marsanès* (X, 1) 4, 10-23.

²⁸ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὀμοούσιος », *Laval théologique et philosophique*, 2008, vol. 64 (3), p. 691-708.

tenté de découvrir les linéaments de cette théorie chez Platon, mais aucun d'entre eux n'a pu la relier explicitement à un passage particulier²⁹. En fait, nous pensons que Plotin avait déjà une certaine connaissance des doctrines gnostiques lorsqu'il écrivit son tout premier traité (voir point 1a), ce qui serait également confirmé par son usage du terme *omoousios* – connu pour être un néologisme propre aux gnostiques³⁰ – dans son second traité (2 [IV 7]), 10, 19. On peut donc supposer que la théorie de la non-descente partielle de l'âme individuelle – de toutes les âmes individuelles, en réalité – représente la réponse plotinienne au statut privilégié dont se réclament les élus gnostiques. En effet, ceux-ci affirment qu'ils sont eux-mêmes *consubstantiels* (*omoousios*) au divin, alors que le souci de Plotin consiste pour sa part à tenter d'attribuer cette faculté à toutes les âmes, en insistant sur le fait qu'« il faut s'efforcer de devenir soi-même le meilleur possible, mais sans estimer qu'on est seul à pouvoir devenir excellent [χρή ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν περιᾶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι] » (33 [II 9], 9, 27-28). Cette doctrine plotinienne fut par la suite critiquée par Proclus pour plusieurs raisons³¹, mais sa présence chez Plotin non seulement apparaît en soi défendable et cohérente, mais se comprend parfaitement compte tenu de l'arrière-fond dont elle se détache.

e. L'exercice de la vertu

Voir aussi J.-M. NARBONNE, *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p. 75 et ss.

²⁹ R. CHIARADONNA, « La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili », dans E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Olschki, 2005, p. 27-49, qui évacue curieusement la possible racine gnostique de la théorie de la non-descente partielle de l'âme, fournit autrement un bon résumé des hypothèses soumises par les spécialistes lors du dernier siècle (entre autres Ph. Merlan, T.-A. Szlezák, A. Linguietti and Ch. D'Ancona). Th.-A. SLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979, p. 167-205, est sans doute celui qui fournit les arguments les plus convaincants, par exemple lorsqu'il invoque un passage du *Timée* (90 A) – là où Platon déclare que la partie dominante de l'âme demeure dans le monde céleste et compare l'être humain à une plante dont la tête se trouve dans le ciel – comme source possible de la non-descente partielle de l'âme. Cependant, Platon n'affirme jamais explicitement – et ne développe pas non plus – la théorie déployée que l'on trouve chez Plotin.

³⁰ J.-M. NARBONNE, « L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin : la piste gnostique/hermétique de l'ὁμοούσιος », p. 694. Voir également l'étude de F. Lacroix qui suit dans cet ouvrage, *Aux origines de l'ὁμοούσιος : les sources gnostiques*.

³¹ *Éléments de Théologie*, §211.

Les hérésiologues ont honni les gnostiques pour leur manque de vertu et les ont même moqués pour la légèreté de leurs mœurs³²; or Plotin leur adresse des reproches similaires : « De sorte qu'à eux est laissé le plaisir et ce qui les concerne eux et qui n'est pas commun avec les autres hommes, c'est-à-dire ce qui est seulement à leur usage, à moins qu'il n'y ait quelqu'un [de leur groupe] qui, par sa propre nature, soit supérieur à de telles doctrines »³³. De plus, l'absence de traité gnostique touchant la vertu (ligne 27) prouverait, selon Plotin, qu'ils ne sont aucunement dignes d'estime :

Et dans leur cas témoigne aussi le fait qu'ils n'ont produit aucun traité sur la vertu, mais ont complètement laissé de côté la discussion de ces choses, et qu'ils ne disent ni ce qu'est la vertu ni combien de choses elle comporte, ni toutes les nombreuses et belles choses qui ont été théorisées dans les traités des anciens, ni les éléments grâce auxquels elle s'acquerra et se préservera, ni comment l'âme est soignée ni comment elle est purifiée. Car ce n'est certes pas de dire « regarde vers dieu » qui peut servir à quelque chose, à moins que l'on n'enseigne aussi comment l'on regarde³⁴.

Si aucune source de première main ne confirme leur soi-disant comportement débauché³⁵, il reste que les gnostiques n'ont de fait écrit aucun livre sur la vertu³⁶, à l'opposé on le sait de Plotin qui en parle abondamment et insiste aussi sur l'importance de la paix intérieure pour atteindre le bonheur (cf. 20 [I 3], 4-5; 36 [I 5] et 46 [I 4]).

f. Un discours philosophique et argumentatif (genre littéraire)

³² IRÉNÉE, *Adversus Haeresis*, I, 26, 3 ; 31, 1-2 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 5, 40, 2-3 attribuent tous deux des pratiques sexuelles douteuses à plusieurs courants gnostiques.

³³ 33 (II 9), 15, 15-17, nous traduisons.

³⁴ 33 (II 9), 15, 29-34, nous traduisons. Sur ce sujet, voir, A. SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du Spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, p. 185-189.

³⁵ Z. MAZUR, « Traité 33 (II 9) », dans L. Ferroni et J.-M. Narbonne, *PLOTIN, Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 679, note 10.

³⁶ Voir cependant *Zostrien* (NH VIII, 1), 11, 9-14 ; *Allogène* (NH XI, 3), 52, 6-13 ; 56, 14-27, où – même si rien ne concerne explicitement les vertus – il est mentionné que la pureté de l'âme aide à atteindre la lumière.

Dans le traité 33 (II 9) *Contre les gnostiques*, Plotin exprime de manière insistante sa propre vision de ce qu'il considère être la véritable vie philosophique, et s'attarde particulièrement sur la différence fondamentale prévalant entre sa propre attitude à l'égard de la philosophie, laquelle bien sûr s'oppose drastiquement selon lui aux mœurs et aux coutumes de ses adversaires gnostiques. Pour lui, la philosophie nécessite à la fois l'étude attentive des anciens auteurs grecs (en particulier de Platon), et l'exercice assidu de la vertu. Il condamne très vivement l'absence de raisonnements dialectiques scrupuleux dans les écrits de ses vis-à-vis :

Il n'y a pas non plus de mal à ce qu'ils indiquent les points sur lesquels ils veulent s'opposer – quand ce n'est pas en insultant et en faisant violence aux Hellènes qu'ils établissent la cohérence de leurs doctrines auprès de ceux qui les écoutent –, mais qu'ils montrent qu'elles sont justes par elles-mêmes, celles qu'il leur a semblé bon de déclarer propres à eux, à l'encontre de l'opinion des anciens; qu'ils présentent de bonne grâce, philosophiquement, leurs doctrines elles-mêmes et, de manière équitable, celles auxquelles ils s'opposent, en ayant en vue le vrai, sans poursuivre la renommée et incriminer des gens qui, depuis l'antiquité, ont été jugés bons par des hommes qui ne sont pas de peu, et en se déclarant eux-mêmes meilleurs que ceux-là³⁷.

C'est aussi dans ce même traité – dans un contexte où Plotin est probablement en train de perdre certains de ses étudiants ou auditeurs au profit de ses rivaux –, que se lit sa déclaration la plus catégorique au sujet de ce qu'il appelle son *genre de philosophie* :

³⁷ 33 (II 9), 6, nous traduisons : Οἷς θέλουσι διαφανεῖν φθόνος οὐδεις λε-γόντων, οὐδ' ἐν τῷ τοῦς Ἑλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν, ἀλλ' αὐτὰ παρ' αὐτῶν δεικνύναι ὀρθῶς ἔχοντα, ὅσα ἴδια αὐτοῖς ἔδοξε παρὰ τὴν ἐκείνων δόξαν λέγειν, εὐμενῶς καὶ φιλοσόφως αὐτὰς τὰς δόξας τιθέντας αὐτῶν καὶ οἷς ἐναντιοῦνται δικαίως, πρὸς τὸ ἀληθὲς βλέποντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους ἐκ τοῦ [πρὸς] ἀνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ οὐ παρὰ φαύλων ἀνδρῶν ἀγαθοῦς εἶναι ψέγειν, λέγοντας ἑαυτοῦς ἐκείνων ἀμείνους εἶναι. Comparer aussi avec 33 (II 9), 6, 1-5 ; 10, 1-14 ; 10, 28-30 ; 11, 24-28 ; 14, 9-13, 36-45 ; 16, 36-39.

Pour ce qui concerne leurs autres enseignements, je vous les abandonne pour que, les lisant, vous examiniez et considériez partout ceci, à savoir que le genre de philosophie que nous poursuivons, en plus de l'ensemble de ses autres bienfaits, manifeste aussi la simplicité de caractère, assortie de la pureté de la réflexion, une philosophie qui poursuit la dignité, non l'arrogance, et dispose d'une confiance empreinte de raison, de beaucoup d'assurance et de précaution, et d'une très grande circonspection³⁸.

Somme toute, cette question du genre littéraire représente peut-être le point de divergence le plus marquant entre Plotin et les gnostiques. De manière générale, on peut affirmer que les écrits gnostiques visent à susciter – de manière non critique – une adhésion spontanée à certains dogmes et à provoquer l'enthousiasme bien plutôt qu'une évaluation minutieuse et rationnelle des choses. Comme J.-P. Mahé l'observe dans son introduction aux *Écrits gnostiques* :

Il leur importait moins de penser une doctrine ou d'élaborer un enseignement théorique que de conduire les âmes, ce qui ne fait pas seulement appel à la réflexion systématique, mais aussi à l'émotion et à l'imagination. La linéarité du raisonnement, sa vigueur dialectique, sont d'un faible secours pour la torpeur de l'âme³⁹.

D'un autre point de vue, en raison même de cette propension à vouloir convaincre à tout prix, et parce qu'ils étaient des bricoleurs intellectuels bien plutôt que des défenseurs d'une doctrine autorisée, on constate que les gnostiques font davantage preuve de liberté et d'audace dans leur interprétation des sources et se montrent dès lors parfois plus créatifs, d'un point de vue métaphysique, que leurs contemporains.

³⁸ 33 (II 9), 14, 36-44, nous traduisons : Τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἄπασιν ἀγαθοῖς καὶ τὴν ἀπλότητα τοῦ ἡθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθαδὲς μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιούτῳ παραβάλλειν.

³⁹ J.-P. MAHÉ, dans *Écrits gnostiques: la bibliothèque de Nag Hammadi*, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éds.), Paris, Gallimard, 2007, p. XIV.

Conclusion

Dans cette brève étude, nous avons insisté sur un aspect important des écrits de Plotin longtemps négligé par plusieurs historiens, à savoir l'histoire de ses rapports avec la pensée gnostique. Pourtant, depuis la découverte du corpus de Nag Hammadi, nous n'avons d'autre choix que d'examiner en détail cette querelle exceptionnelle opposant un philosophe néoplatonicien entouré d'« érudits » d'un côté, et des penseurs libres d'esprit éminemment imaginatifs et enthousiastes de l'autre. Curieusement, les successeurs de Plotin ne retiendront rien ou presque de ce débat houleux⁴⁰, qui forme pourtant une part importante des écrits du maître.

Pour quel motif? Sans doute en raison d'un contexte historique bien particulier, à savoir l'instauration d'une orthodoxie chrétienne de plus en plus dominante et répandue, laquelle reléguait désormais bien loin cette vieille querelle animée de personnages entre-temps largement oubliés.

⁴⁰ Retenons toutefois cette référence aux gnostiques – unique à notre connaissance dans le néoplatonisme post-plotinien –, qu'on découvre chez Jamblique *apud* Stobée, *Anthologion*, I, 49, 37, 90.