

## La conversion face aux charmes sensibles selon Plotin

Corentin Tresnie – Aspirant FNRS

Le danger des métaphores, c'est qu'on les prend toujours trop au sérieux. Aussi sécularisé puisse-t-on se vouloir, il nous est souvent difficile de comprendre la « conversion » autrement qu'en un sens religieux et exclusif. Se convertir est choisir, choisir est renoncer, échanger une vie ou une façon de penser contre une tout autre. Le tableau sous-jacent est le chemin de Damas : le converti se *détourne* de ses anciennes croyances ou pratiques pour se *tourner vers* une vérité nouvelle<sup>1</sup>. Il rompt avec ses idoles pour les remplacer par autre chose, qu'il espère meilleur. Cette capture du sens remonte à l'introduction du terme en langue romane par Augustin, dont les *Confessions* rapprochent très volontiers l'adoption d'une religion et le changement de regard philosophique. Sa conversion remise en scène a été érigée en paradigme de la notion<sup>2</sup>. Mais derrière Augustin il y a les néoplatoniciens dits païens : Porphyre et surtout Plotin, chez qui, bien plus que chez Platon, la conversion (*epistrophè*) devient un terme technique<sup>3</sup>. Or la conversion plotinienne ne se pense bien sûr pas en référence au récit de conversion paulinien. Son rapport aux charmes dont il appelle à se détourner est très différent d'une religion des idoles à rejeter, tout comme la façon dont s'opère le retournement. Il pourrait être porteur des semences d'un autre rapport à la conversion que celui hérité de l'augustinisme d'inspiration paulinienne. Voyons comment il fonctionne.

### **Le sensible nuit mais fascine**

À première vue, la conversion plotinienne n'a rien à envier aux plus radicales défiances envers le corps. Pour voir la beauté véritable, nous dit-il<sup>4</sup>, il faut abandonner la vision des yeux et s'enfuir depuis la beauté corporelle vers ce qui la cause : la beauté intelligible. En effet, les beautés qu'on trouve dans les corps ne sont que des images, des traces, des ombres. S'élancer vers elles comme si elles étaient réelles, c'est commettre l'erreur de Narcisse. Celui-ci se noie pour s'être perdu dans son reflet ; en le prenant pour réel et digne d'amour, il y perd la vie même qui lui permet d'aimer. De même, notre âme, en cédant aux charmes du sensible sans plus s'en détacher, s'aveugle au point de sombrer dans un état où elle perd toute forme d'intelligence. Il nous faut donc faire comme Ulysse confronté à Circé puis à Calypso : trouver le courage de s'arracher aux plaisirs sensibles et immédiats pour s'en aller ailleurs. Ce retrait, identique pour Plotin à la fuite du monde dont parle Platon dans le *Théétète* 176a, n'est pas spatial, « mais il faut quitter toutes choses, ne plus les regarder, et, ayant en quelque sorte fermé les yeux, les échanger contre d'autres yeux et réveiller ceux-ci, eux que tout un chacun possède mais que peu utilisent ». En effet, à partir du moment où un univers matériel et sensible a été généré, l'existence du mal est inévitable. Il n'y a dans l'univers aucun lieu où se réfugier, si ce n'est en se rapprochant des divinités intelligibles, en dominant la matière pour mieux la fuir<sup>5</sup>. L'arrière-fond est assez transparent : ce monde dangereusement séduisant est celui de notre expérience quotidienne, des apparences, des passions ordinaires, des plaisirs et des peines, des désirs et attachements qui provoquent au total plus de souffrance qu'ils n'en compensent. Et pourtant nous tendons vers eux avec une inquiétante avidité.

Jusqu'ici, le tableau semble plutôt familier : le sensible est ce qui nous fascine, dirige notre

- 
- 1 Le concept de conversion a de nombreuses applications même aujourd'hui, notamment en philosophie de l'éducation. Pour des illustrations de la compréhension ordinaire à laquelle nous faisons référence ici, voir par exemple M. Fabre, « L'éducation chez Dewey : conversion ou adaptation ? », *Recherches en Éducation* 5, 2008, p. 33-44.
  - 2 B. BAKHOUCHE, « La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ? », *Cahiers d'étude du religieux* 6 (2009).
  - 3 Paul AUBIN, *Le problème de la « conversion » : Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1963, p. 186-187.
  - 4 PLOTIN, *Ennéades*, I, 6 [1], 8 ; l'édition de référence est celle de P. HENRY et H. R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
  - 5 PLOTIN, *Ennéades*, I, 8 [51], 7-8.

regard vers le mal, vers un monde source de souffrance et de perte d'intelligence. Mais si tel est le cas, qu'est-ce qui explique notre aveuglement, ou plutôt notre attirance pour ce qui doit nous nuire ? Accepte-t-on l'attitude de Narcisse qui se fascine pour son reflet comme un donné élémentaire de la nature humaine ? C'est ce que fera l'augustinisme : l'homme après la chute tend spontanément au mal dans ses séductions sensibles, il ne se relève que par une Grâce divine. Mais le néoplatonisme hellénique ne connaît pas de telle Grâce<sup>6</sup>. Cela ne signifie pas pour autant qu'il condamne l'homme à ne jamais se sortir de ses propres attachements au sensible. Par ailleurs, Plotin parle bien de descente, d'attachement et même d'emprisonnement ou d'ensevelissement<sup>7</sup>, mais pas d'une métaphore aussi inexorable que celle d'une chute. On pourrait en conclure que c'est encore pire : sans même y être vraiment contraints de l'extérieur par une malédiction divine congénitale<sup>8</sup>, notre intelligence court de grand cœur à sa propre perte en s'appliquant à ce qui l'abrutit. Son regard n'est pas tourné de force, pas même par la force des passions, vers le monde sensible. Il y a, à première vue, comme un tragique miracle dans le fait que nous nous tournions vers le mal et le sensible plutôt que le bien et l'intelligible<sup>9</sup>. Comment est-ce seulement possible ? Plotin propose en fait une explication, qui désamorce en partie le caractère tragique de la condition humaine et fonde la possibilité d'une conversion philosophique vers le Bien.

### Le sensible vient du Bien

Pourquoi sommes-nous charmés par ce qui nous nuit ? Pourquoi sommes-nous charmés par quoi que ce soit, d'ailleurs ? Il nous faut un peu mêler psychologie et métaphysique, en mentionnant trois points. D'abord, un principe fondamental de la philosophie grecque est que tout désir est désir (clair ou confus) du bien, et est pleinement rassasié par lui<sup>10</sup>. Ensuite, une thèse importante du platonisme est que tout désir, et notamment l'amour, traduit à la fois un manque et une connaissance même vague de ce qui viendrait le combler<sup>11</sup>. Enfin, un axiome fondateur du néoplatonisme est que l'Un et le Bien doivent être identifiés<sup>12</sup> : c'est en réalité la même chose d'être bon et d'être unifié. À partir de là, Plotin estime pouvoir affirmer que nous cherchons tous, de façon absolument nécessaire et universelle, à nous unir au Bien. Le Bien lui-même est la seule chose au monde qui se désire et s'aime lui-même, un pur amour de soi qui est le seul à pouvoir être littéralement *satisfait* puisque pleinement uni à son objet<sup>13</sup>. Cette satisfaction est une surabondance qui produit les niveaux de réalité inférieurs : l'intelligible (c'est-à-dire, pour un platonicien, l'être), le psychique, le corporel. Chacun d'eux reproduit le désir du Bien et le satisfait dans une certaine mesure, par laquelle il est à son tour fécond. Plotin reconstruit ainsi toute la génération de l'univers à partir du désir de soi-même du Bien, reflété de façon chaque fois plus imparfaite dans chaque niveau de réalité, jusqu'à celui qui n'a plus assez de perfection pour désirer et se désirer : la matière pure<sup>14</sup>.

Cette prise de position cosmologique peut sembler incongrue. Comme tout choix

---

6 La question est complexe et dépend de ce qu'on entend exactement par une Grâce. Des arguments en faveur du caractère « gratuit » (au sens d'irréductible à la description rationnelle et donc ultimement incompréhensible) de la conversion sont proposés par J. TROUILLARD, *La Purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 56-59. Ici, notre propos consiste à nier la radicalité de la rupture entre notre rapport spontané au monde et la conversion.

7 Voir par exemple PLOTIN, *Ennéades*, IV, 8 [6], 1.

8 Bien sûr, Augustin pourrait répondre que le péché originel est à ce point incorporé dans la nature humaine que ses conséquences n'ont rien d'externe, voir à ce sujet G. RÉMY, « Le tragique dans la pensée d'Augustin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008/2), p. 257-285. Mais le péché lui-même est plus externe à l'homme que la bonté divine qui est au cœur de ce qu'il est, chez Augustin comme chez Plotin.

9 Le tragique est en tout cas présent dans le ton par lequel Plotin pose ses problèmes, voir V. CILENTO, « Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino », dans Schuhl, P. M. et P. Hadot, *Le néoplatonisme : Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 37-43.

10 Voir par exemple PLATON, *Philèbe*, 20d et ARISTOTE, *Rhétorique*. I, 10, 1369a2-4.

11 PLATON, *Banquet*, 200a-201c.

12 J. TROUILLARD, « Rencontre du néoplatonisme », *Revue de théologie et de philosophie* 22 (1972), p. 1-13.

13 PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8 [39], 15, 1-2 et 16, 12-14.

14 PLOTIN, *Ennéades*, I, 8 [51], 7 et II, 4 [12], 14.

métaphysique élémentaire, elle peut être jugée selon ce qu'elle implique et permet de penser. Une conséquence remarquable en est qu'une chose n'a d'être que dans la mesure où elle est bonne. En effet, le monde corporel (ou du moins tout l'expérience que nous pouvons en avoir) n'existe qu'en tant que déploiement sensible des contenus de l'âme. Mais ceux-ci à leur tour déploient dans la temporalité un être intelligible qui n'est autre que la manifestation de la suprême unité autodésirante du Bien. Dès lors, ce qui fait exister quelque chose, c'est d'imiter à son échelle ce désir qu'a le Bien d'être uni à soi-même. L'amour de soi, l'amour de Dieu et l'existence sont une seule et même chose.

Si tel est le cas, absolument tout existe en vertu du Bien et même n'a de réalité qu'en tant que bon. C'est donc aussi le cas du mal ou de ce qu'on a coutume d'appeler mauvais. Là est une thèse récurrente du néoplatonisme : il n'y a de mal que comme défaut de bien, comme bien incomplet<sup>15</sup>. Il faudrait donc dire que les guerres, les souffrances et les injustices sont bonnes, quoique *moins* bonnes que leurs contraires. De même les fascinations des beautés sensibles et des passions corporelles sont dirigées vers des biens (inférieurs) et sont elles-mêmes bonnes (quoique perfectibles). Ce n'est jamais le mal qui fascine ; il ne dégoûte même pas, faute d'existence positive. Plotin va jusqu'à tenir que tout ce que l'on tient ordinairement pour mauvais est bon<sup>16</sup>. En effet, pour être une cause même de souffrance, il faut assez d'unité pour tenir dans l'existence, et l'unité équivaut à la bonté. Il n'est donc pas possible de désirer le mal ou de se tourner vers lui, puisqu'il n'y a rien à regarder ; le mal serait pure multiplicité, radicale entropie, autodissolution immédiate. Ce dont il appelle à se détourner, le monde qu'il exhorte à fuir, est bon, car il n'existe qu'en tant que reflet du Bien, et il désire, contemple et imite lui-même, autant qu'il le peut, le Bien. En conséquence, la conversion n'est jamais depuis le mal vers le bien, mais seulement depuis un moindre bien vers un bien supérieur car plus grand, plus proche du Bien qu'il imite mieux.

### Ce qui charme dans le sensible

Revenons à notre question : comment en vient-on à se laisser charmer par le monde sensible et les passions qu'il suscite ? Les désirer est en quelque sorte légitimé par la cosmologie plotinienne : tout désir est désir du Bien, or le sensible tient son existence de sa bonté, c'est donc en tant que bon qu'il nous fascine. Une ivresse, une affection profonde, mais aussi une guerre ou une épidémie, sont autant d'épisodes qui n'ont lieu et effet que par la participation au Bien de tous les acteurs qu'ils impliquent. C'est cette participation et elle seulement qui cause et explique notre adhésion et notre implication. Mais qu'ont-ils de bon et de charmant ? Leur unité, manifestée par leur *logos*. Celui-ci est la structure rationnelle d'une réalité donnée, qu'elle soit sensible ou intelligible<sup>17</sup>. Il est ce qui en fait la stabilité, qu'on peut y comprendre quelque chose, se rapporter à elle, y déceler des régularités, une logique interne, voire des rapports de causalité ; bref, il est son unité, la manifestation en chaque chose de l'Un<sup>18</sup>. C'est cette harmonie, cette unité, comme trace du Bien, qui provoque le désir et la fascination. À l'inverse, nos sentiments d'aversion ou de répugnance s'expliquent par un affaiblissement (au moins perçu) du *logos* en une chose, par exemple en un cadavre, source de dégoût dans la mesure où il est en train de perdre ce *logos* (en l'occurrence d'être humain) qui le rend vivant et beau<sup>19</sup>.

Selon Plotin, le monde sensible, avec tous ses défauts, n'est pas chaotique. En tant qu'ultime déploiement de l'Un, il est pourvu d'une certaine unité, d'une certaine cohérence, d'une certaine prévisibilité. Il n'est pas gouverné par le hasard, mais par la raison qu'est le *logos*. Il en va de même pour chaque réalité individuelle. Tout ce qui est réel est rationnel, c'est-à-dire unifié, et dès lors aimable. C'est en vertu de cette unité rationnelle qu'une chose nous attire ; c'est cette unité qui nous

15 L'exposition la plus claire et complète de cette thèse est le traité *Sur l'existence des maux* de Proclus.

16 PLOTIN, *Ennéades*, III, 2 [47], 5-15.

17 PLOTIN, *Ennéades*, II, 3 [52], 17-18 et II, 7 [37], 3.

18 L. COULOUBARITSIS, « Le logos hénologique chez Plotin », dans M.-O. GOULET-CASÉ, G. MADEC et D. O'BRIEN, *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ*, « *Chercheurs de sagesse* », Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 231-243.

19 PLOTIN, *Ennéades*, I, 6 [1], 2 et VI, 7 [38], 22.

attire. Aucune émotion n'est à ce point irrationnelle que pour n'avoir aucune part au *logos*, et c'est cette part seulement qui la rend plaisante ; il n'y a pas, à strictement parler, de plaisir illogique. Cela n'empêche pas de hiérarchiser : le *logos* des passions débridées est plus dispersé que celui des raisonnements lucides. Elles ont donc une *bonne raison* d'être aimées et recherchées, quoique moins que les raisonnements. Plotin ne condamne pas les affects, ni les souffrances et autres états passionnels auxquels ils mènent : il s'y trouve des choses dignes d'amour et des enseignements à tirer<sup>20</sup>. C'est à bon droit qu'on se laisse charmer par elles. Cependant, c'est à meilleur droit qu'on pratique la science et la philosophie, puisqu'elles déploient avec une meilleure concentration le Bien et le *logos* qu'on aime dans les passions.

## La conversion plotinienne

Les éléments que nous avons exposés donnent une coloration nouvelle à la question de la conversion et des charmes. L'objet réel de la fascination passionnelle est le même que celui de la philosophie ou, d'ailleurs, de l'union mystique intelligible ou hénologique. C'est le Bien, c'est-à-dire l'unité et le désir de soi autosuffisant, que l'on cherche et aime en toutes choses. Ce qui varie d'un attachement à l'autre, c'est le degré de déploiement ou de concentration de cet objet. La conversion depuis les passions, la raison et l'intellection (pour le dire brièvement), n'impliquent donc pas un changement d'objet intentionnel. De l'aliénation la plus vile à la contemplation parfaite du philosophe accompli, c'est toujours le Bien qu'on cherche et aime.

Pourtant, il n'est guère difficile de trouver des gens pour aimer les plaisirs sensibles mais pas ceux de l'esprit ; par exemple pour aimer la musique et non les mathématiques. Le propos de Plotin serait de répondre que les deux sont des variantes d'un même élan naturel, à des degrés de finesse différents. Le mélomane aime la géométrie, bien qu'il ne le sache pas forcément. Plus encore, ce qu'il aime vraiment dans ce qu'il écoute, ce sont les harmonies rationnelles qui s'enracinent dans l'intelligible ; il en va de même pour les autres sens par lesquels on prend du plaisir<sup>21</sup>. Le gourmet et le cinéphile sont des mathématiciens qui s'ignorent. En tant qu'incorporés, les objets qui les attirent sont moins bons, ils sont relativement mauvais. Mais aussi mauvais soient-ils, ils sont recouverts de chaînes d'or qui renvoient et relient aux plus hautes réalités incorporelles<sup>22</sup>. Si les amateurs de plaisirs corporels négligent les joies rationnelles, c'est moins parce que ce qu'ils aiment serait hétérogène à la raison qu'à cause de leur incapacité à prendre conscience de ce lien.

Cette incapacité est comme une myopie, une difficulté à discerner ce à quoi sont reliées les chaînes d'or, pour filer cette métaphore. L'hédoniste, comme tout ce qui existe, aime le Bien, son désir de soi et ses manifestations dérivées, de l'intelligible au sensible. Mais pour lui, le corps est un trompe-l'œil, qui par effet de perspective usurpe la responsabilité du plaisir qu'il en ressent. Le philosophe, au contraire, est celui qui voit dans le corps l'ultime maillon d'une chaîne métaphysique qui le relie au principe suprême. La conversion plotinienne, dès lors, peut prendre tout son sens. Il s'agit bien, en quelque sorte, de regard. Mais il ne s'agit pas de le détourner pour n'être plus séduit et tenté par des beautés illégitimes, au profit d'un objet plus élevé. Plotin œuvre plutôt à une correction de la visée, afin d'en surmonter la myopie. C'est toujours « vers » le sensible qu'il faut regarder (il n'y a rien d'autre à voir !), mais en prolongeant sa vision pour distinguer l'intelligible et l'unité qui se trouvent « derrière », à son fondement. Cette conversion est un affinement du regard, un gain de finesse et de lucidité quant à ce qu'on aime vraiment. Il y a bien détachement par rapport aux passions corporelles, mais c'est de leur corporéité qu'on se détache, non de la vérité intelligible qui s'y exprime, leur donne forme et leur est même essentielle. Or pour cela, il est nécessaire d'apprendre à distinguer les deux. Quant à cette vérité intelligible et à l'unité qu'elle recèle, il y a

---

20 PLOTIN, *Ennéades*, I, 4 [46], 14, où il va jusqu'à encourager à rechercher souffrance et maladie pour avoir aussi l'expérience de cet aspect du Bien.

21 PLOTIN, *Ennéades*, I, 6 [1], 2-3.

22 PLOTIN, *Ennéades*, I, 8 [51], 15.

plutôt un attachement à elle d'autant plus profond qu'il est mieux compris.

## **Conclusion**

Ulysse, dit le Poète au chant XII de l'*Odyssée*, aurait résisté aux Sirènes avec son équipage. Mais alors que les matelots se bouchent les oreilles avec de la cire, il se réserve le privilège d'en écouter le chant merveilleux, attaché au mât. Ce sont là deux réactions sensées devant des charmes que l'on a des raisons de croire nuisibles. On peut, comme les matelots, se boucher les oreilles, se détourner radicalement du danger, regarder ou écouter ailleurs. Parfois, comme chez Apollonios, on trouve un Orphée qui aide à ce mouvement en s'avérant plus plaisant encore. C'est ainsi qu'on comprend usuellement la conversion : changer l'objet de son attention, éventuellement pour un charme meilleur, un plus grand Dieu peut-être. Mais comme Ulysse, Plotin envisage plutôt de continuer à écouter ce qui charme. La conversion dont il traite consiste à en dépasser les appâts immédiats pour discerner ce qui les fonde. Si un objet fascine dans un monde juste, c'est qu'il y a quelque chose de bon qui explique cette puissance. Se convertir, c'est alors remonter la piste des alourdissements matériels, suivre les chaînes d'or pour apercevoir une beauté plus authentique. La profondeur philosophique – c'est-à-dire le bonheur et le désir de soi – ne se trouve pas hors des choses qui nous charment, mais à leur fondement le plus intime. La conversion philosophique qui réagit aux fascinations peut ainsi être comprise comme leur approfondissement radical plutôt que comme leur rejet.