

**LE CHEMINEMENT NÉOPLATONICIEN
ET L'ATTITUDE MYSTIQUE**

Mémoire de maîtrise de philosophie

par Yves Potin

**Sous la direction de M. Bernard Rousset
Mme Monique Canto, membre du jury
Université de Picardie**

Ce travail a obtenu la mention très bien lors de sa soutenance en Avril 1988

INTRODUCTION

Au centre de notre étude réside la notion de *cheminement*. Nous trouverons notre référence principale dans la tradition platonicienne construite notamment par Plotin ; cheminer signifie donc suivre l'itinéraire qui mène de l'homme à Dieu, en dehors de la philosophie et de la théologie *chrétiennes*.

Cet itinéraire reste continuité d'un vécu : ce que nous connaissons de Plotin par ses disciples comme par son œuvre nous montre un philosophe constamment impliqué dans une quête intériorisée, affective, même voire surtout lorsqu'il n'était pas en train d'enseigner ou d'écrire. Le cheminement comporte une exigence interne : il doit occuper l'existence de celui qui s'y consacre. Il existe ainsi autant de cheminements que d'êtres s'efforçant de vivre leur spiritualité. Unifier cette diversité d'attitudes vécues concrètement, au sein de certaines sociétés, c'est dégager les thèmes et problèmes récurrents des modèles philosophiques et religieux de la vie intérieure.

Pourquoi la vie du philosophe se distingue-t-elle des autres ? Considérons en premier lieu la pensée grecque (et hellénistique) : comment ce foyer de rationalisme conçut-il la divergence des choix qui font une existence, et quelle spécificité retint-il à la racine de ce cheminement qui engage tous les actes d'une vie ? Pourquoi, déjà dès l'enfance, voit-on se manifester diverses destinées ? S'il existe un moteur interne déterminant concrètement la sensibilité humaine dès le plus jeune âge, quel est-il ? Corollairement, pourquoi la mystique est-elle *innée* ?

Tels seront les problèmes du premier chapitre, qui tentera de dégager un *appel originnaire* particulièrement actif dans une jeunesse formant une certaine élite, qu'un *réel éducateur* sait entendre. Qui appelle le philosophe ?

Deux méthodes se présenteraient alors : nous pourrions immédiatement approfondir cet appel au moyen des concepts platoniciens et plotiniens, et trouver que Dieu appelle le philosophe ; ainsi pourrions nous *tout de suite* expliquer l'appel par la transcendance de l'Idée et du Bien. Ainsi procède par exemple M. Jean Trouillard (*La Purification Plotinienne*). Là n'est pas la démarche de Plotin lui-même dans de nombreux traités où il achemine progressivement le raisonnement vers le Premier (par exemple I, 6, III, 8, V, 3, VI, 7).

Si donc la philosophie anime la vie de certains, il nous semble fondé de respecter cette *gradation de la contemplation* (Banquet 210c) et donc de *construire une représentation de l'existence* qui soit elle-même toute entière quête amoureuse de la sagesse. Cette quête reste inséparable de l'esthétique, Amour originnaire de la Beauté divine. Certes, celle-ci est en quelque façon présente à chaque étape ; mais ni dans les traités de Plotin que nous prenions en exemple, ni dans la description que Diotime trace de l'initiation, ni dans le mythe de la caverne, il n'est question d'un principe transcendant *avant* sa contemplation *actuelle*.

Selon cette méthode, le second chapitre tentera de mettre en lumière une double spécificité : d'abord celle de la Grèce, dont la réponse au désir de connaissance évoque traditionnellement un « miracle ». Grâce à Empédocle, nous introduirons une des clefs de la représentation (néo)platonicienne de la nature. Ensuite nous rechercherons la marque distinctive du platonisme en Hellade.

L'idéaliste répugne à admettre que la *physis* soit intelligible en elle-même ; quelque chose la *dépasse* et la fait exister. Quel est ce sentiment de transcendance ? Pourquoi le platonicien fait-il le lien entre ce principe du monde et son propre principe psychique dont il a imparfaitement conscience, si ce n'est en raison de l'*appel* que ce principe lui adresse ? Démontrer toute la validité du sentiment d'être habité par une Personne plus grande que l'Individu prosaïque, c'est inaugurer la démarche *cathartique*. Il existe un autre monde comme un autre moi, qu'il appartient à chacun de rejoindre par son propre effort.

Comment continuer à vivre en ce monde si l'on se sent appelé ailleurs ? Optimisme ou pessimisme ? Comment la pensée de Plotin trace-t-elle une voie médiane entre le Stoïcisme, qui n'est pas une mystique, et le gnosticisme qui s'égaré en chemin ? Comment se purifier de ses attaches à ce monde, cadre d'une existence obligée ? Ces questions formeront l'objet premier du chapitre III.

Le cheminement plotinien ne se déroule pas seulement parmi les concepts, mais en un monde historique précis : les II^{ème} et III^{ème} siècles de notre ère, au sein d'institutions religieuses qui proposent aussi une catharsis.

Pourquoi les héritiers de l'ancienne Académie ont-ils cru trouver certaines clefs de leur salut dans des traditions étrangères ? En quoi certains cultes ou rites du paganisme répondent-ils à une exigence de pureté philosophiquement nécessaire ?

Confrontés à une kyrielle de chapelles, d'obédiences, de rites et de sorcelleries diverses que les historiens nous aideront à connaître (notamment MM. Cumont et Festugière), sera-t-il possible de concevoir l'unité du cheminement spirituel et philosophique dans cette multiplicité ?

L'attitude platonicienne rejette tout mécanisme afin de rendre intelligible la nature comme pour se comprendre soi-même ; aussi la notion de *lumière* nous permettra une telle unification. L'abandon du mécanisme nous fera glisser sur le terrain du magicien. Mais Jamblique nous montrera comment la purification est expérimentation intime de la lumière psychique, et comment la pratique théurgique n'est honteuse que selon un rationalisme insusceptible *encore de nos jours* à satisfaire l'exigence du mystique. Certains auteurs modernes nous permettront d'étayer ce double jugement.

L'unité de l'énergie vitale de l'âme, désignée par le mot « lumière » doit être ressentie dans le travail sur soi-même qui se veut confondement avec la Personne, l'âme en elle-même. Cependant cette même force montre la déficience de l'âme : la vie vient d'encore plus loin.

La tâche du chapitre IV sera d'éclaircir cette déficience au travers de la raison et de son expression linguistique. Quelles raisons à son abdication la raison dégage-t-elle d'elle-même ? Comment le langage laisse-t-il insatisfait ? En vertu de quoi prétend-on se nier soi-même ? Enfin comment une telle négation est-elle possible ? Cette dernière question nous fera examiner la *pratique* de la méditation, du « yoga » en un sens très large. D'autre part l'œuvre de M. Schwaller de Lubicz, égyptologue et philosophe, nous fera réfléchir sur la mutation du langage en *symbole*. A travers l'hermétisme, nous reviendrons encore au problème de la magie. Quelle place lui attribuer ? N'est-elle pas présente en plus d'une vision du monde ? Toutes les civilisations traditionnelles ne nous montrent-elles pas l'existence de mystères ? L'*ésotérisme* ressort-il de la nature même de la gnose mystique, ou d'un goût du secret ?

Une réflexion sur l'*initiation*, occupant tout le chapitre V, montrera que le secret de la connaissance intérieure, le cœur du cheminement, est en son essence indicible. Le philosophe apprend à se taire : la *vision* qu'il désire en *esthète* le fera maintenant apprendre à mourir. Ceci viendra d'une réflexion sur le problème du temps, vie de l'âme. La conception d'un temps mythique, au symbolisme cosmique, que nous redevrons à Mircea Eliade, nous aidera à utiliser les mythes et thèmes initiatiques de l'Égypte afin de concevoir l'initiation comme *transformation*. Le Livre des Morts nous sera d'un grand secours. Puis, le problème de l'éternité, tant chez Plotin que dans l'hermétisme, fera concevoir l'initiation comme une *mort symbolique*.

Précisons qu'à aucun moment nous ne chercherons à établir de filiations historiques entre nos sources, mais nous essaierons toujours de mettre en avant une *attitude* face à la transcendance qui se révèle fondamentalement identique dans les divers cheminements : le mysticisme et le secret initiatique.

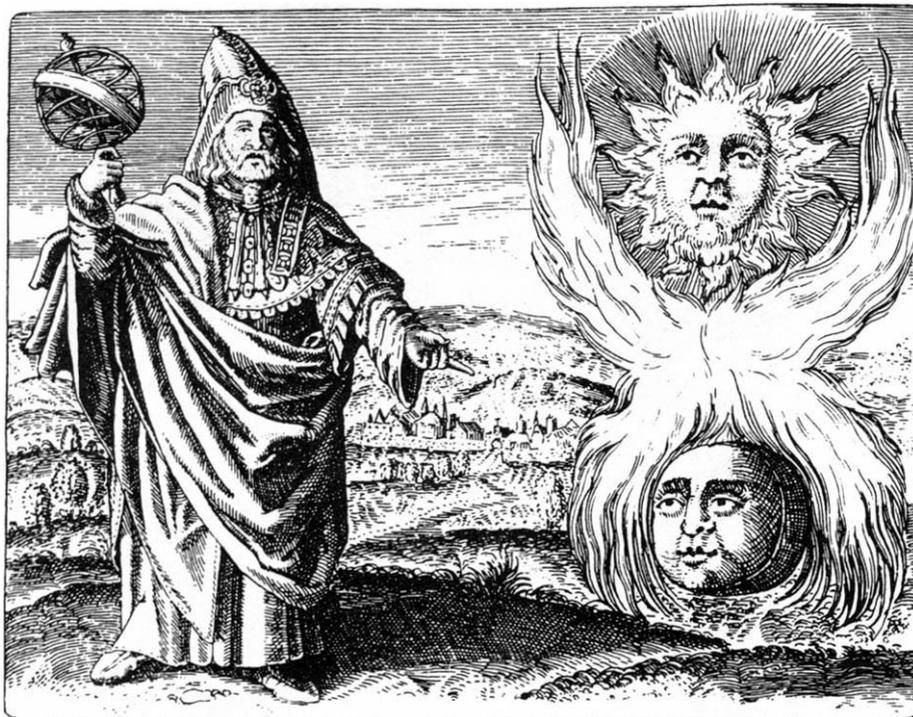
En raison de leur méthode scientifique, et parce que l'objet de leurs travaux se situait en dehors de la philosophie grecque, MM. Daumas et Basham, historiens respectifs de l'Égypte et de l'Inde, apporteront d'utiles justifications concrètes à notre thèse. Nous les aurons utilisés dès

l'examen de la démarche cathartique. M Schwaller de Lubicz apportera toujours une aide précieuse par le caractère synthétique de ses écrits, historiques mais d'abord philosophiques.

Quel principe assure l'unité des visions, des symboles ? Pouvons-nous trouver la présence d'une même intuition en mettant en parallèle les littératures religieuses et initiatiques venues de visions du monde fort différentes ? Auteurs modernes, Hermann Hesse et Borgès nous donneront idée de cette unité que l'hermétisme nomme αἰών, lumière dont toute mystique se nourrit à chaque stade de notre cheminement devenu l'initiation toute entière. *En aucun cas nous ne résumerons l'initiation à un rite ou une formule magique.*

D'où vient cette lumière ? Qui continue à appeler le philosophe ? La vie spirituelle n'est-elle pas toute entière tension vers la source de cette lumière, dont l'image Solaire n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté ? Mais au-delà de la plénitude *intelligible* de la vision, que pourrait-on encore dire ? Plotin, lui, parla beaucoup de ce qui est au-delà de l'être. N'a-t-il pas lui-même jugé sa propre attitude ? Platon fut fort clair à cet égard...

De la conversion ultime vers l'Un, nous retiendrons surtout deux mouvements : premièrement, l'acheminement final vers le centre solaire, qui présente de marquantes analogies avec d'anciennes cosmogonies. Enfin la négation universelle, qui affirme un Dieu inconnaissable, nous rendra muets. Mais pourtant, existe-il une sagesse qui *en ce monde* ne soit pas sous l'emprise de la dualité de l'éveil et du sommeil ?



CHAPITRE PREMIER

QU'UNE BONNE ÉDUCATION SAIT VIVIFIER UN APPEL PRÉ-RATIONNEL

Dans toutes les civilisations, l'humanité chérit ses enfants, semence d'un avenir qu'on espère heureux ; aussi tente-on de les éduquer afin qu'ils parviennent au bien. Qu'est-ce donc ce bien ? Les réponses seront innombrables. Mais qui songerait que l'éducation soit une chose de mince importance ? Même le métier le plus humble, n'importe-il pas d'être accompli par un artisan qui connaisse son affaire ? D'autre part, ce que l'homme construit, il en aime la durée au-delà de son existence éphémère : aussi ses enfants constituent-ils son espoir.

Lieux communs, dira-t-on ; mais ils recèlent une foule de difficultés. L'âme qui germe près de vingt ans pour faire un homme mûr est extrêmement sensible aux influences extérieures ; les premières années de la vie possèdent une extraordinaire richesse intuitive que l'adulte ne possède plus, blasé. Bien sûr, nul ne cesse d'évoluer en vieillissant : mais le milieu éducatif des commencements est comme un moule qui pourra ou non faire droitement croître un caractère. A l'âge de raison, parviendra-t-on au bonheur ?

La candeur de l'enfance retiendra déjà, avant d'être *responsable*, toute une vision du monde, une relation avec soi-même et avec l'autre. L'innocence découvrira de ses yeux toujours étonnés un monde inconnu, que ses parents et les adultes lui montreront : le monde qu'ils ont construit au fil du temps. Beauté ou laideur ?

Si le milieu est harmonieux, la plante parviendra à maturité, riche de toutes ses potentialités prêtes à s'accomplir. A moins qu'on ne soutienne que l'homme ne donne le meilleur de lui-même qu'après une enfance chaotique, pénétrée de haine et de malheur... L'enfant ne possède pas la raison, dont la venue inaugure l'adolescence. Aussi est-il marqué pour la vie, au plus profond de l'*affect*, de son individualité psychosomatique, par un monde dont il se forme une vision, (*weltanschauung*) qu'il va intérioriser et qui le déterminera pour toute son existence.

Mais les vies humaines n'ont pas toutes les mêmes fins. Si l'existence est une activité, que faire de ses jours ? L'enfant se pose peu cette question : sa sensibilité découvre *ingénuement* le monde, et chacun a déjà diverses manières de satisfaire son amour de la vie. Toutes les différences psychologiques vont pleinement se manifester vers quatorze ans, âge d'un certain *choix*, ou tout au moins moment d'une prise de conscience corporelle comme psychique. Engendrer, laisser une trace de son existence individuelle sur ce monde au-delà du trépas : voici une exigence originaire qui donne un sens à la vie. Mais que produire ? Le plus évident pour la *chair*, l'animal, n'est-il pas la procréation ? Quelque force singulièrement puissante œuvre en chacun pour que l'espèce se survive. La prise de conscience de l'amour humain se fait dans le corps et par lui.

L'amour est une tendance originaire, passionnelle, plus forte que cette fameuse raison qui fait pourtant de l'homme ce qu'il est.

« Ne nous rendons nous pas compte de l'état extraordinaire où sont toutes les bêtes lorsque l'envie les prend de procréer ? (...) Prêtes ensuite à se battre pour leur progéniture, même les plus faibles contre les plus fortes, en faisant le sacrifice de leur vie ? » (Platon, Banquet 207 ab)

Ceci vaut pour l'animal, mais la même puissance agit en l'homme et ne cessera d'agir, pour une part, tant que le corps le permet : dimension sexuelle, mais d'autre part dimension plus affective

et *esthétique*. Notre *tendance* est pré-réflexive, dans le temps puisque l'enfant est *άλογον*, mais aussi dans l'échelle des facultés de l'homme mûr : l'amour existe avant et après la sexualité, c'est peut-être aussi une particularité de l'humain.

« *En admettant qu'il y ait dans les âmes, avant l'amour lui-même, une tendance vers la beauté, une connaissance du beau, une affinité avec lui et un sentiment irraisonné de cette parenté, on atteindrait, je crois, la véritable cause de la passion amoureuse.* »
(Plotin, III, 5, 1)

L'amour naît d'une impulsion, d'une tendance si profondément ancrée au sein du vivant que vie et amour peuvent paraître consubstantiels : nous ne pouvons pas ne pas désirer l'autre comme notre bien. L'homme peut-il nier sa fécondité sans profondément se diminuer, en ce qui lui est peut-être le plus précieux ? Mais cette fécondité ne s'entend-elle qu'en *un seul sens* ?

Depuis l'enfance, la beauté est émouvante, quel que soit l'aspect qu'on en retienne. L'esthétique s'enracine dans le pré-réflexif de même que l'attraction vers les plaisirs d'Aphrodite. En cette originalité nécessaire, les Anciens voyaient, à la lettre ou symboliquement selon leur intelligence des mythes, la force d'un démon. L'exigence d'Éros achemine vers la beauté pour se satisfaire.

Laissons parler le mythe, auquel un jeune esprit est si ouvert car il lui offre une représentation sensible et imaginative d'un monde mystérieux et attrayant par son mystère. Si un enfant eût pu vivre dans la cité idéale de Platon, on lui aurait sûrement dit qu'Éros est un puissant démon bienveillant, qui gouverne tout dans le monde. Tout ce que nous faisons, faisons le avec amour car c'est l'Amour qui guide nos pas, qui baigne tout de ses énergies bienfaisantes que la nature manifeste... comme la cité en laquelle les hommes savent être heureux.

Quel est donc ce démon ?

Un être qui *dépasse* l'individu par son invincible originalité. Il est plus que l'homme, son sujet. Qu'on ne se représente surtout pas une sujétion malheureuse, voire tyrannique. Les Grecs n'appelaient-ils pas le bonheur "eu démonie" : savoir écouter le bon démon avec sagesse ? On dirait aujourd'hui suivre son bon génie ou sa bonne étoile. La puissance d'Éros est telle qu'il lie la partie et le Tout, l'individu à l'espèce par une intérieure et invincible contrainte grâce à laquelle l'universel vit au-delà du particulier. Par lui, la *forme* vivante acquiert pérennité.

Vie et Amour habitent originellement l'être ; la vie semble encore plus présente, active, dans la beauté : elle s'y est davantage accomplie. Profitons donc de la vie et de la beauté...

Si Éros est démon, s'il guide l'existence, où mène-t-il s'il est intermédiaire entre la terre et les Dieux, qu'on localise communément au "ciel" ? Aphrodite, maîtresse des mariages, est le but du voyage... N'y a-t-il qu'une Aphrodite, celle que chacun connaît ?

Certains ne ressentent-ils pas, à l'écoute d'Épicure et dans le *climat* correspondant, un sentiment d'insatisfaction, la conscience vague d'une frustration, voire même une sourde angoisse ? Tout homme doit-il croire qu'il ne s'achemine que vers son destin et qu'il faut savoir jouir de la fleur du corps tant qu'elle dure ? Mais l'homme n'est pas exclusivement animal : il sait être esthète.

Le véritable éducateur sait trouver quelle sorte de bien recherche chaque âme qui lui est confiée pour l'y acheminer en lui ouvrant les portes de telle ou telle activité.

« *Garde toi donc, excellent homme, de donner par force aux enfants l'aliment des études, mais en le mêlant à leurs jeux, afin d'apercevoir quelles sont les inclinaisons naturelles de chacun.* » (Rep, VII 537 a)

D'une manière encore mythique, les inclinaisons naturelles sont comme un métal dont les âmes seraient faites. Dans la profondeur de l'être humain, animant le tissu de son existence *ici et maintenant*, un certain type de bien est désiré spontanément. Le démon est-il autre chose qu'un

destin, heureux ou malheureux ? Ce destin vient aussi de la société humaine : offrira-t-elle à chaque enfant le réel moyen d'épanouir ses talents cachés ?

« *C'est entendu désormais, vous êtes frères. Mais le Dieu qui vous façonne, en produisant ceux d'entre vous qui sont faits pour commander, a mêlé de l'or à leur substance, ce qui explique qu'il soient au rang le plus honorable ; de l'argent, chez ceux qui sont faits pour servir d'auxiliaires ; du fer et du bronze, dans les hommes de métier et les cultivateurs en général.* » (Rep III, 415 a)

Bien sûr, il s'agit là d'un mythe, qui remonte à Hésiode. Il doit nous apprendre quelque chose sur l'homme : mais l'enfant ne peut encore approfondir cela. Le *métal* est inné, comme une nature profonde qui demande à enfanter une existence humaine dans la beauté. Trois métaux, trois buts dans l'existence, et trois types de biens dont la vie est parfois la possession, toujours la recherche.

« *Tous les hommes, dès le début, emploient nécessairement les sens avant l'intelligence, et commencent nécessairement par l'impression des choses sensibles. Les uns en restent là et, leur vie durant, ils croient que les choses sensibles sont les premières et les dernières (...). Les autres s'élèvent un peu au-dessus des choses inférieures parce que la partie supérieure de l'âme les porte de l'agréable à l'honnête. Il y a une troisième race d'hommes.* » (Plotin, V, 9, 1)

Les hommes ne pouvant se limiter à leurs plaisirs charnels ressentent un *appel* bien différent d'un simple désir de bien vivre, de la morale commune, tel le parfait citoyen qui se soucie de sa société et y cherche une place à la mesure de son ambition. L'enfant candide se situe encore en-deçà de toute représentation du monde mûrie et réfléchie, mais en son âme vibre déjà un *appel*.

Sur quels critères pouvons nous parler d'une troisième race d'hommes ? Quelle est cette nature que Platon nomme « authentiquement philosophique » ? L'éducateur y prendra singulièrement garde, puisqu'on trouve en elle les futurs gouvernants de l'État. Ils feront donc l'objet d'une attention minutieuse mais discrète.

Platon énumère, au livre VI de la République, un certain nombre de caractères psychologiques : le philosophe (en puissance) devra délaisser les plaisirs du corps, mépriser les richesses qui permettent d'assouvir de tels plaisirs. Par là prouve-t-on sa non appartenance à la dernière race, de bronze ou de fer. Cet homme manifestera encore un comportement moral, sans désir de puissance ni attrait pour les méandres de corruption de l'injustice.

Mais surtout le jeune philosophe disposera d'une bonne faculté à apprendre et d'une bonne mémoire ; le platonicien est *intellectuel*. Une telle espèce, c'est du savoir qu'elle est en fait amoureuse. Elle veut la certitude avec toute la passion qu'on peut y mettre, ainsi parfois qu'un vicieux désir à la racine de tout charlatanisme comme de toute sophistique. Avec ce désir, commence le pathologique, que certaines civilisations n'exècrent pas assez... Mais le véritable éducateur sait être thérapeute. Il est salutaire pour Alcibiade de rencontrer Socrate, et de profiter de sa compagnie. Par lui, le jeune noble qui brûle du désir d'exercer des responsabilités, de détenir pouvoir et honneurs, reconnaîtra de lui-même sa propre ignorance, comme la contradiction entre son ambition et ses exigences profondes.

Comme Alcibiade, le jeune philosophe doit comprendre par ses querelles oiseuses que la vraie certitude est chose difficile ; il est *large d'esprit*, accueille pour un temps une pléthore d'opinions sans se cantonner au déjà connu. Souvent voire toujours, le philosophe est *paradoxal* pour le grand nombre.

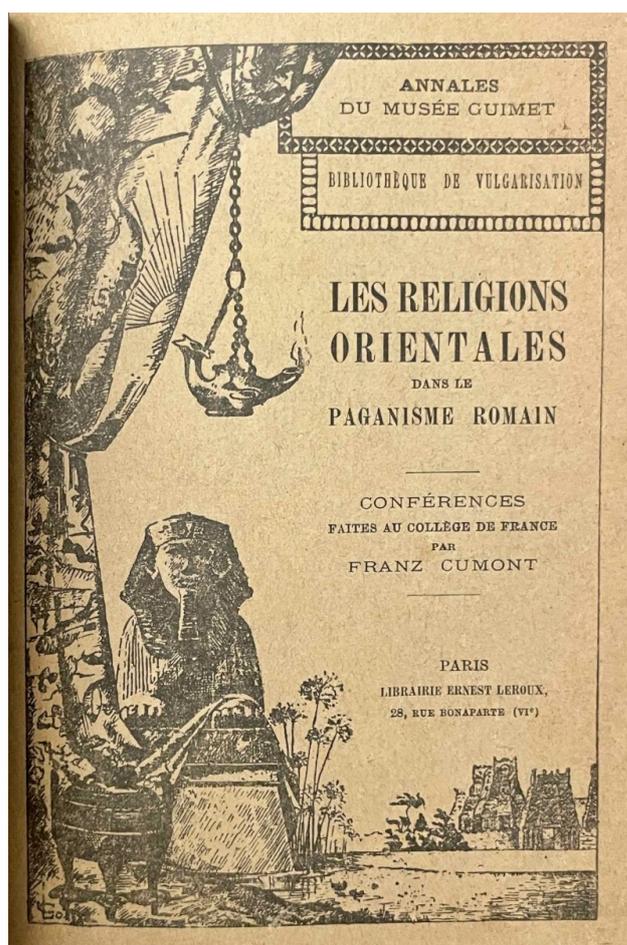
« Les multiples maximes accordées par la multitude, au sujet du beau comme de tout le reste, se vautrent en quelque sorte dans cet entre-deux qui sépare le non existant sans mélange de l'existant sans mélange » (Rep. V 479d)

Platon pense tous ces éléments comme une *nature innée* qui demande à mûrir dans l'amour d'un certain bien, inséparable de la pensée et du langage. Un démon aux cent visages mène l'existence : il n'est pourtant rien sans la beauté *divine* que lui-même recherche ; il n'est que démon, et manifeste une déficience comparable à celle de l'individu.

Cette tendance affective innée vers un mystérieux bien, voilà ce que nous nommons appel.

Qui appelle le philosophe ? Une vie peut être consacrée à répondre à cette question. Aussi pensons nous la vie philosophique comme cheminement.

L'inné va s'exprimer, plus loin que l'enfance, dans les diverses formes de connaissance. La largesse d'esprit jointe à une poignante *curiosité*, ainsi qu'une langue volubile, tous ces caractères qui signent le peuple grec vont développer une rationalité à fin universelle, une tentative d'explication du monde qui soit le fruit de la seule démonstration ; ce qui fit naître des disputes innombrables, expressions d'un amour... de la parole !



CHAPITRE DEUXIÈME

DISCUSSION AUTOUR DES CAUSES ET TRANSCENDANCE DU PRINCIPE

I – La volonté d’une science certaine

« Tous les hommes désirent naturellement savoir » dit Aristote inaugurant sa métaphysique. L’homme engendre nécessairement sa propre existence en cherchant à produire son bien, avons-nous montré par ce qui précède. On en déduirait fallacieusement que le bien de l’existence humaine est la science : outre le sophisme, que mot employer ? Gnose, épistémé, noèse, sophia ? Quelles divergences de fond s’expriment en cette divergence de termes ?

Surgissent d’innombrables questions ontologiques, génétiques, cosmologiques et théologiques qui enflamment l’esprit du philosophe grec, accroissant son innée curiosité et apportent une conscience parfois obscure de sa propre ignorance. Comme le dit Platon, le pire mal est de s’imaginer savoir alors qu’on ne sait pas. En effet, on ne s’investit alors plus dans un problème, mais dans un orgueilleux *bavardage*. Nous savons que le cheminement est mû par un affect inné : c’est lui qui se manifeste encore en ce problématique désir naturel de connaissance. La science appelle le curieux qui cherche « la raison des choses » de façon parfois bien ingénue. Éros est présent dans les débats enflammés d’une jeunesse bavarde comme dans l’assurance du maître, quel que soit l’objet du savoir que lui apporta sa vie. L’homme *aime* connaître.

Comment satisfaire ce désir ? Les mots d’Aristote sont pénétrés de la mentalité hellénique : certaines réponses à un même désir sont bien différentes chez d’autres peuples. Nous aurons l’occasion de revenir sur cette constatation que d’autres civilisation de l’Antiquité renoncent extrêmement rapidement à la raison, au concept, au savoir aristotélicien, en un mot à la *science* (épistémé).

Disons d’emblée que l’attitude que Platon attribue à Socrate témoigne d’une démarche historiquement neuve sinon caractéristique de ce que l’on dénomma « miracle grec ». Socrate se veut audacieux : d’autres cherchèrent la raison des choses. Leurs disputes ne doivent pas déconsidérer la réflexion : c’est plutôt nous qui mésusons d’elle. De là vient l’inquiétude, la peur d’aporées insurmontables. Ne méprisons pas notre raison qui ne peut immédiatement apaiser les querelles, faisons lui confiance. Il ne faut ni digérer un enseignement sectaire, ni tout abandonner, mais examiner les opinions des Anciens pour reprendre le débat, si animé soit-il.

Telles auraient été, selon Platon (Phédon 90e ss), les préoccupations du jeune Socrate avant de suivre sur un *chemin* tout à fait nouveau. Connaître le pourquoi d’un phénomène déterminé, ou identiquement saisir sa cause, c’est être parvenu au savoir (Aristote, Physique, I, 1). Anaxagore fit en cette recherche une découverte marquante ; en son livre

« se trouvait exprimée cette idée, que c’est l’Intelligence qui met tout en ordre et qui est la Cause Universelle. Cette causalité là me remplit de joie (...) S’il en est ainsi, pensai-je l’esprit ordonnateur ordonne toute chose et dispose chacune de la meilleure manière possible. Si donc on souhaitait, pour chaque chose, découvrir à quelle condition elle naît, périt ou existe, alors ce qu’à son sujet il était nécessaire de découvrir c’est quelle

est pour cette chose la meilleure manière soit d'exister, soit de subir ou de produire n'importe quelle action » (Phédon 97 b).

L'enquête physique (et ontologique) c'est-à-dire le questionnement explicitement universel, est inséparable de l'esthétique : Socrate est *rempli de joie* par une causalité qui explique l'être par une tendance au bien, « la meilleure manière possible d'exister ». Cette joie n'est pas métaphorique, et ne relève pas d'un tour stylistique : elle exprime déjà l'amour du connaître et le plaisir à le recevoir que systématisera tardivement la Philèbe.

Principe permettant de comprendre la nature, le *voûs* rend aussi raison de ce qui vaut le mieux pour l'homme car il est universel ; Socrate choisit d'accepter sa condamnation et maintint son corps en prison simplement parce que là était le bien. Aussi l'intelligence humaine permet-elle de satisfaire l'amour de notre bien.

La raison dépasse ainsi le matérialisme selon lequel « tout cela existe en vertu de la nature et du hasard » (Lois X 889b) et qui porte, en morale, à vivre selon le corps. D'après Platon comme Aristote, Anaxagore fit la découverte centrale ; la cause formelle ou finale. « Il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs » (Métaphysique A 984 b 17) qui n'avaient considéré *que* la cause matérielle.

Cependant, le *voûs* énoncé, immédiatement Anaxagore n'en parle plus, pour rendre compte de l'être de façon mécanique. « Les êtres vivants s'étaient formés d'un mélange d'humidité, de chaleur et de substances terreuses » (Diogène Laërce, II). Où est la cause ordonnant chaque réalité en vue du Bien ? « C'est à de tout autres principes plutôt qu'à l'Intelligence qu'il attribue la production du devenir » (Aristote, Met. A 985 a 20).

Mécanisme et finaliste, « spiritualiste » et « matérialiste », la pensée d'Anaxagore habite une croisée de chemins intellectuels bien divergents. Il développe une finalité nettement transcendante (« le *voûs* est infini, autonome, ne se mélange à rien ») et d'autre part un « atomisme qualitatif ». Avec lui, un petit nombre d'hommes en quête de réponses généra une filiation abondante. Ces théories des éléments, des homéomères voire des atomes qui aveuglément font et défont les êtres au hasard de leurs combinaisons transitoires remporta le succès du grand nombre : pour un temps seulement, jusqu'à la décadence de l'Empire, voire même plus tôt ; mais notre science moderne traduit un *état d'esprit* fort semblable.

On finit par concevoir communément le Soleil comme « une masse ou une pierre incandescente » (Actius, II, 12, 3 à propos d'Anaxagore) tandis qu'un Empédocle voulait persister à y voir « le disque divin (...) d'Hélios aux traits perçants » (Fragments 40 et 47).

Empédocle fut, lui aussi, carrefour d'influences multiples : pythagoriciennes, éléates (c.f. Jean Voilquin, les penseurs grecs avant Socrate, p. 120). Il y a chez lui une représentation mécaniste du monde, mais aussi une philosophie plus conforme à la démarche esthétique que nous voulons mettre en lumière.

Selon Aristote (Met. A 985 a 22), Empédocle le premier reconnut *quatre* principes physiques tandis que Thalès ne retenait que l'eau, Anaximène seulement l'air, etc. Il dépassa encore les « physiologues » du VI^e siècle en ne se bornant pas à la cause matérielle, mais il posa le problème du mouvement. Dans le jeu de l'Amour et de la Haine, il crut trouver la clef de toute l'ontologie ; ces deux principes animent le tissu même de l'existence qui est un cycle infiniment répété. « Tantôt c'est l'Amitié qui rassemble tout jusqu'à l'Un, tantôt au contraire tout est séparé par la Haine » (Fragment 12). C'est déjà poser le problème centrale du Platonisme : l'Un et le Multiple, et évoquer le but de la démarche plotinienne : la quête amoureuse de l'Un.

Le mouvement, le Fleuve d'Héraclite qui est devenir ne laisse intact ni le règne de l'Amour, Aphrodite vivifiante, ni celui de la Haine. Dans la plénitude de l'Amour, toutes choses coexistent en l'harmonie d'une sphère infinie : « le Sphaïros, fier et joyeux de son indépendance » (Fragment 28).

En cet état de l'Être, les natures les plus dissemblables, comme le feu et l'eau, disparaissent les plus radicales contrariétés pour une simple altérité. La Discorde provoqua pourtant l'explosion

d'une multiplicité d'éléments résolument contradictoires posés les uns en dehors des autres, perpétuellement en lutte dans une fuite en avant. À l'apogée de ce sombre règne, le balancier du *Temps* inversa sa course : l'Amour revint dans le monde, unissant les membres épars des animaux, produisant les êtres vivants actuels. Ainsi dans le grand cycle du Tout, l'univers présent apparaît à Empédocle comme un *mixte* d'Amour et de Haine. Si l'Amour unit pour un temps les membres de chaque être, l'extériorité et la contrariété pour elles mêmes règnent en ce monde.

Selon cette ontologie, ce qui est indéracinable passion en l'homme forme un couple de *Principes*. Ce monde multiple, de par sa texture faite d'Autre en tant qu'Autre, jamais il ne peut être uni et plein sans changer. Individualité égale extériorité. L'homme n'est ni absolument « bon » ni absolument « mauvais », cela serait incompatible avec la forme d'existence *présente*. Pour celui qui questionne, la plénitude du Sphaïros est-elle perdue à jamais dans un avenir inaccessible ?

Il y a une exigence esthétique chez Empédocle fort différente de celle du commun. Lui aussi ressentit l'*appel* d'une beauté plus originaire auquel il tente de répondre par la philosophie naissante de son temps. Sa pensée traduit la nostalgie d'un ailleurs ; si, plusieurs siècles plus tard, Porphyre se référera encore à lui, ce sera pourtant plus comme émule de Pythagore que comme « philosophe » stricto sensu, à savoir comme praticien de rites initiatiques secrets (De Abſtinentia I, 3, 3). Ultérieurement, nous aurons à nous interroger sur ce que suppose cette attitude. Mais en son temps, la pensée d'Empédocle donna lieu à de nombreuses disputes.

La théorie du Sphaïros n'est pas sans consonances éléates. Mais Empédocle n'accorde pas l'éternité de l'Être Parménidien : le Sphaïros éclate, *puis* se reforme. Mouvement et multiplicité existent bien, Empédocle ne les déclare par illusoire ou apparents comme Parménide. Le devenir, le mouvement que causent les antagonistes n'a pourtant pas selon lui l'importance que lui confère Héraclite : Empédocle habite une croisée de chemins virulemment opposés. Platon lui-même essaiera de lier ces deux philosophies. Notons qu'Empédocle pense selon la succession de ces couples d'Amour et de Haine, d'unité et de chaos que le platonisme concevra comme une séparation, une dégradation de l'Un dans le temps auquel il est étranger par nature.

Perpétuellement les choses s'écoulent : il existe une nature qui constamment se fait défaut à elle-même. Ces doctrines amenèrent l'extrême relativisme sceptique d'un Protagoras, qui rencontra de *réelles* difficultés à comprendre le monde.

Remarquons encore ici l'impérieuse nécessité d'engendrer un système conceptuel qui embrasse toute l'existence en la rendant parfaitement intelligible. Cette nécessité sincère et intérieure de celui qui fut un grand Sophiste conforte encore notre thèse selon laquelle la philosophie participe de l'art en tant qu'elle recherche intensément une certaine *beauté* au sein même d'une science de l'être.

La question rationnelle et l'exigence amoureuse sont liées. Ce n'est donc pas, à notre sens, une unité artificielle qu'on introduit entre les divers dialogues de Platon, notamment entre le *Banquet* et la *République*. Le philosophe grec est un esthète penseur ; le Philèbe demandera quel désir l'homme pourrait éprouver à connaître s'il n'y trouvait aucun attrait ; enfin Empédocle conçut l'exigence amoureuse comme principe *ontologique*.

II – Qu'une méditation sur l'être manifesté renvoie plus loin, ailleurs

La cause ordonnatrice du monde, séparé de celui-ci et qu'elle enserme de l'extérieur : voilà ce que cherchait Socrate. Ainsi les choses sensibles s'expliqueraient par une causalité « surnaturelle » parente de la pensée. Qu'est-ce que l'Intelligence ? Quel être, quelle validité pour le concept ? Ensuite, comment être et devenir entrent-ils en relation ? Comment fini et infini font-ils un mixte, ou identiquement comment la nature est-elle produite à partir de ces deux contraires ?

Dans la représentation néoplatonicienne de la nature, on cite volontiers Aristote, on le commente beaucoup tant sa physique apparaît pertinente : ne conservait-elle pas en son principe la fameuse découverte de Socrate (Phédon 100a ss), c'est-à-dire le pivot de toute pensée platonicienne ? Mais ce qui est réel, *substantiel* pour Aristote, c'est l'individu, « composé de matière et de forme » ; l'universalité, la forme épurée de toute particularité, n'est substance qu'au second rang.

D'où viennent les formes concrètes, visibles et tangibles ? Voilà le nœud du problème. En vertu de quoi les phénomènes se manifestent-ils selon telle configuration ? Pourquoi *telle* détermination ? D'où vient la forme, et toute forme ? Si l'individu est mixte, alors les deux termes du mélange restent masqués.

Aristote critique violemment toute théorie admettant une pure nature formelle, de *premier rang ontologique*. Pour un péripatéticien, la nature est intelligible *en elle-même*.

« On dit que tous les hommes naissent aristotéliens ou platoniciens. Ceci revient à dire qu'il n'y a point de débat d'un caractère abstrait qui ne soit un moment de la polémique d'Aristote et de Platon. A travers les siècles et les latitudes les noms changent, mais non les éternels antagonistes » (Borgès, l'Aleph, p. 113)

Concrétude ou abstraction, immanence ou séparation, sensation ou intellection : rappelons nous notre précédente distinction entre ces « races » qui conditionnent l'existence et le type de bien recherché.

L'idéaliste, insatisfait d'Aristote, ne peut s'empêcher de demander d'où vient l'εἶδος. La construction platonicienne des Archétypes est-elle aussi absurde que le Stagyrite voudrait le faire croire, avec une telle énergie que sa démarche en devient suspecte ? L'être en acte précède l'être en puissance : l'aristotélisme ne repose pas ailleurs. Comment donc une forme pourrait-elle exister en *puissance* dans une raison séminale, si elle n'existait pas déjà en acte ? Cet acte premier, incorruptible et pleinement existant, enserrant l'ἄπειρον, déterminant la matière, cet acte réside dans l'Intelligence.

« Si l'Intelligence doit être créatrice de l'Univers, elle ne pouvait penser les êtres afin de les produire dans cet Univers, puisqu'il n'existe pas encore. Donc ces êtres doivent exister antérieurement au monde. Ce ne sont pas les empreintes d'autres êtres, mais des Archétypes primitifs ; ils sont l'essence même de l'Intelligence. » (Plotin, V, 8, 1)

L'idée fut primitivement pensée par ce fameux νοῦς, or nous l'avons précédemment admis comme *cause nécessaire* des choses dont l'existence s'impose à notre raison. Plotin montre ici que la « raison des choses » passe par la médiation de l'idée pour générer l'être manifeste à la sensation.

« Ce que l'intelligence donne à l'âme est donc voisin de la réalité vraie. Mais ce que le corps reçoit est déjà une image ou une imitation » (V, 9, 3)

Depuis quelque temps, nous mettons en relation raison et intelligence, logique et ontologie. Cette attitude se résume dans la fameuse sentence de Parménide « *car une même chose sont pensée et être* ». On ne manquera pas d'objecter que notre discours pose comme existant en soi ce qui n'est que pensé par la raison ; ainsi fait-on sophistiquement venir un *être* chimérique d'un simple *dire*. Mais le procédé est inverse : la pensée demande une réalité qui lui corresponde, ou peut-être est-ce cette réalité qui *appelle* la pensée humaine ; celle ci construit alors une image de l'être, raisonnée, qui exprime ce qu'elle en comprend.

« Il n'y a pas la déduction de l'existence, mais analyse réflexive visant à dégager ce qui était impliqué à notre insu dans notre pensée » (Jean Trouillard, la purification plotinienne, p, 89),

Lions deux exigences : celle de la raison et celle du sentiment esthétique intérieur ; nous nous demandions d'où venaient les formes corporelles : mais d'où provient la beauté des êtres vivants ? Et si l'on considère la sphère humaine, par quoi l'oeuvre d'art peut-elle émouvoir ?

« Prenons, si on le veut, deux masses de pierre placées l'une à côté de l'autre : l'une est brute et n'a pas été travaillée, l'autre a subi l'empreinte de l'artiste. » (V, 8, 1).

C'est par autre chose que lui même que le corps peut être beau, la beauté ne relève pas de la matière, de son arrangement ou de ses proportions mais vient de ce qui habite l'âme de l'artiste. Par celle-ci, l'unité de l'Idée approche et ordonne la matière. Phidias ne tira pas de corps déjà vus la beauté de son Zeus mais remonta d'une manière bien mystérieuse vers un règne de pures formes idéelles.

La Beauté vient d'ailleurs : et donc il y a autre chose que l'infâme mixture de ce monde impur, il existe quelque part un règne de pureté, un royaume invisible d'Amour. Ce monde vécu, senti et ressenti comme étranger n'est pas le seul monde.

« Nous ressemblons à des hommes qui, volontairement ou non, ont émigré au sein d'une nation d'une autre race que la leur; Non seulement ces hommes ont été exclus du domaine qui leur est approprié, mais, sous l'influence de cette terre étrangère, ils se sont imprégnés de passions, de mœurs et d'usages qui ne sont pas de leur race et pour lesquels ils ont pris de l'inclination » (Porphyre, De Abstinencia, I, 30, 2)

La «race d'or» du poète est nostalgique d'un inconnu pourtant familier : le philosophe est une espèce paradoxale. Il existe, au royaume des concepts, un chemin qui mène vers cet au-delà. Mais on ne le parcourt pas en un jour...

Ainsi coïncident l'enquête rationnelle sur la cause et l'exigence vitale, amoureuse, qui fit demander : «pourquoi ?»

Cette «voix» de l'au-delà fit mépriser le corps et juger terne la beauté visible, cherchant une subtilité insensible peut être plus réelle bien qu'intangible. Voici aujourd'hui cette conclusion qui met en route : ce monde n'est pas le seul, il est le voile, voire le mur qui rend l'autre réalité invisible. Comment aller vers cet ailleurs ?

L'artiste contemple presque inconsciemment la beauté réelle, car il se concentre uniquement sur le travail de la pierre brute. La beauté qu'il donne à son oeuvre se mesure à son inspiration, à son contact vivifiant avec l'au-delà.

« Celui qui, sous le délire des Muses, sera parvenu aux portes de la Poésie avec la conviction que, décidément, une connaissance technique doit suffire à faire de lui un poète, celui là est, personnellement, un poète imparfait » (Phèdre 245a)

Le poète est par tout son être dans la production d'une oeuvre qui lui est extérieure : c'est la définition même de l'art. Aussi Platon le méprise-t-il tant ; Ion est simple instrument d'une puissance de l'au delà, la Muse inspiratrice. De même sommes-nous constamment sollicités par les impressions sensibles, tournés vers autre chose que nous mêmes : le monde, comme ce qui nous y attache, est Haineux. Le sujet comme tel se pose en face de l'Autre, tourné vers une pierre qui n'est point lui-même.

« Le musicien ému et transporté par la beauté est incapable de s'émouvoir de lui-même (...). Il faut à l'amant des beautés visibles pour être ému et transporté » (I, 3, 1 et 2)

Ce n'est pas l'œuvre d'art qui compte, mais la faculté de la produire. Où réside la beauté si ce n'est quelque part dans l'homme ? L'artiste doit perdre de vue son œuvre pour se connaître lui-même et découvrir sa beauté intérieure. La cithare ¹ symbolise toute activité extérieure exercée dans l'attente d'un éveil qui peut être n'est pas le lot de tous, mais qui se mérite.

« Qu'est-ce que le vivant ? Qu'est-ce que l'homme ? »

Ce seront les dernières questions posées par Plotin, en un traité qui, non sans signification, ouvre les Ennéades. À cause de la chronologie, M. Bréhier regrette que Porphyre ait placé ce traité en tête de son édition. Cependant nous remarquerons que la problématique de ce texte ouvre très authentiquement le cheminement.

C'est lorsque l'individu réalise qu'en lui sont les clefs de l'au-delà et qu'il lui appartient de les rechercher qu'il pose sa première question authentiquement philosophique :

« Qu'est-ce que l'homme ? »

C'est aussi la question que pose le personnage imaginaire d'Her Bak, jeune novice commençant à recevoir l'enseignement des Maîtres de son pays, l'Égypte. Lorsqu'ils le voient devant l'aporie, s'empêtrant dans ses propres contradictions, ils l'aident à centrer la question sur lui-même. Voici les paroles que leur prête M. Schwaller de Lubicz.

« Tu cherches ton but ? Place donc au point central ton existence. » (Her Bak Disciple, p. 13)

La question « qu'est-ce que l'homme » doit être intériorisée : elle exprime une interrogation sur soi-même, le sujet se percevant à l'évidence comme relevant du genre humain. La question centrale, finale, ne porte pas sur l'humain immortel mais bien sur le sujet qui peut demander : « que suis-je ? »

Il s'agit maintenant de s'essayer à trouver l'éventuelle vérité intérieure des concepts emmagasinés scolairement, lier vitalemment les connaissances extérieures et la réalité intérieure qui parle à la première personne. Cette nouvelle exigence du connaître, inséparable d'un vécu intérieur peu communicable, signe le début de la mystique concrète.

En l'homme résident sensations, passions, raisonnements, amour, haine, et toutes les dualités aisément observables, Quel est le sujet dont on peut dire qu'il ressent telles et telles affections ? Qui est-ce qui sent, qui imagine ou se souvient, qui est-ce qui a soif, qui pense, etc... ?

« Il est impossible de déterminer les facultés actives dans une âme sans savoir à quel étage de la réalité elle se trouve. C'est l'établissement de cette correspondance (...) qui constitue le propre de la psychologie chez Plotin. » (Bréhier, Ennéades, tome IV, p. 27)

Pour trouver le sujet qui soit vraiment l'homme, étudions les manières dont nous apparaît la subjectivité. Le moi est dans un corps. Séparons l'âme du corps par la pensée : reste-t-il seulement le cadavre ? Non : le corps possède la vie en lui,

« Il n'est point semblable à de l'air éclairé, mais à de l'air échauffé, Le corps de l'animal et de la plante possède comme une ombre de l'âme, C'est un corps avec des qualités propres, qui ressent ses plaisirs et ses douleurs. » (Plotin, IV, 4, 17)

Cependant, comment soutenir que l'âme ne désire pas, qu'elle reste impassible dans son union avec le corps ? Comment cette union la laisserait-elle absolument impeccable ? Car c'est bien

¹ M. de Gandillac, la sagesse de Plotin, ch. II

l'âme qui donne son assentiment, parfois de force, à telle ou telle pulsion qui donc se meut dans un domaine somato-psychique. Si l'âme utilise le corps comme un instrument elle doit veiller à l'entretien de sa vie. Tout, en ce monde, est mixte.

Comment le mélange est-il possible ?

« L'âme ne se donne pas elle-même et telle qu'elle est au composé ou à l'un de ses termes, Mais du corps vivant et d'une sorte d'illumination qu'elle lui donne, elle produit un terme nouveau qui est la nature de l'animal, et c'est à cette nature qu'appartiennent les sensations et les autres affections qu'on attribue à l'animal » (I, 1, 7)

La nature n'est pas intelligible en elle-même, mais renvoie à la transcendance de l'Idée, quelle que celle-ci puisse être. Si ceci vaut pour l'homme, alors le sujet *qui chemine* prend conscience de sa propre dualité.

« On dit qu'il y a trois fins à obtenir, selon le but que chacun se propose, Notre fin à nous est d'obtenir la contemplation de l'étant (...) car ce à quoi on fait retour n'est autre que le soi essentiel, et ce à quoi on s'unit de nature n'est autre que sa personne essentielle. » (Porphyre, De Abstinentia, I, 29)

Platon jugeait ainsi cette démarche :

« L'homme d'une telle aspiration n'est point fécond selon le corps, mais bien selon l'âme » (Banquet 209 a)

Un chaos de volontés multiples et indociles : voici la bête, le loup. Comment passer Sa vie entière à se gratter, ou à remplir des tonneaux qui ne cessent de se vider (Gorgias 494c) car l'extériorité et le désir du multiple sont insatiables ?

« La poitrine, le corps, ne font qu'un, mais les âmes qui y habitent ne sont ni deux, ni cinq, elles sont innombrables, L'homme est un bulbe formé de centaines de pellicules, une texture tissée de milliers de fils (...) Dans l'homme, (le sujet) empile tout ce qu'il trouve en lui de spirituel, de sublimé, de cultivé ; dans le loup, tout ce qu'il y a d'instinctif, de chaotique, Mais la vie n'est pas aussi candide que nos pensées (...) L'homme n'est point une création solide et durable, mais plutôt un essai et une transition, Il n'est pas autre chose que la passerelle étroite entre la nature et l'esprit.

La divination que l'homme n'est pas une création toute faite, mais une exigence de l'esprit, une possibilité lointaine aussi crainte que désirée, et que le chemin qui y mène n'est jamais suivi que l'espace de quelques pas, dans des souffrances et des extases terribles, par ces êtres isolés et rares en l'honneur de qui on dresse aujourd'hui l'échafaud, demain le monument, cette divination, dis-je, vivait dans l'âme du loup des steppes » (Herman Hesse, Siddhartha)

Le ton de Plotin et celui d'Herman Hesse sont comparables ; mais nous avons maintenant glissé d'une interrogation scientifique dépersonnalisée vers d'une implication concrète, une remise en question personnelle du chercheur plus profonde qu'un questionnement abstrait.

Pourtant cette raison par laquelle nous sommes meilleurs que l'animal, cette pratique de la pensée pure que l'on prendrait pour l'œuvre de l'âme seule, les sensations la troublent, mélangent une connaissance stable, impassible, d'opinions erratiques et partielles. À la fin du Timée, Platon insiste sur la thérapie : l'âme est perturbée, malade. Une purification est possible : à chacun de la pratiquer concrètement dans son mode de vie.

Ne plus chercher à se connaître corporellement, ne plus se perdre dans les eaux du devenir, d'une connaissance massive : voici comment Plotin interprète la fable de Narcisse dans son célèbre traité du beau, invitation tant qu'incitation à un travail.

Le « je » se définit par ce à quoi il s'identifie : le renoncement au corps n'est pas un suicide, mais l'abandon de tout un système mental de valeurs dont le vice apparaît maintenant clairement. En cette vie où l'âme est unie à une ombre d'elle-même, captive du tombeau matériel, existe une voie d'issue.

« Est-ce que tu as avec toi-même un commerce pur, sans aucun obstacle à ton unification, sans que rien d'autre ne soit mélangé intérieurement avec toi-même ? » (I, 6, 9)

Ceux qui peut-être par peur, restent sourds à l'appel, bouchent leur oreille interne en la saturant d'un tonitruant vacarme « une fois qu'ils seront morts, le lieu qui est là-bas pur de tout mal ne les recevra point » (Théétète 177a). Ces hommes de sensation, Ulysse rencontra leurs spectres lors de sa descente dans le Hadès. Que peuvent raconter ces ombres sinon leur terrestre séjour, sans rien de plus, et égrener d'amers remords ? Comme le héros d'ici bas qui eut préféré « vivre, valet de bœufs, en service chez un pauvre fermier » (Odysée I 489 55) ; telle cette ombre d'Héraklès, terne fantôme du vrai héros qui lutta pour la sagesse.

Mais Héraklès ne fut-il pas divinisé ? Il y a deux Héraklès : le vrai héros, en Olympe, et son fantôme, somme de souvenirs de son existence terrestre. Héraklès sut se confondre avec son être vrai ; abandonnant une partie de lui-même, il comprit cette nécessité :

« Il faut, le plus vite possible, s'enfuir d'ici là-bas, Or cette fuite consiste à se rendre, dans la mesure du possible, semblable à la Divinité (...) Il y a à demeure deux modèles, l'un Divin qui est on ne peut plus heureux, l'autre privé de Divin qui est on ne peut plus misérable » (Théétète 176 a)

Ainsi Héraklès siège-t-il en Olympe, Dans cet allégorie homérique, Plotin voit (IV, 3, 27) l'opposition entre nos deux maîtres, l'individualité ténébreuse et la personne rayonnante ; on ne peut servir deux maîtres...

Que l'on se souvienne, dans le choix, de Narcisse confondu à cette ombre qu'il ne put asservir, subissant « de toutes les défaites la plus honteuse et la plus néfaste » (Lois I 626 e) car il fut vaincu par lui-même.

« Dois-je t'expliquer avec un peu plus de clarté encore que c'est l'âme qui est l'homme ? (,,) En dirigeant vers Dieu nos regards, nous userons, eu égard à la vertu d'une âme, de ce qu'il y a de plus beau où se puissent mirer les choses humaines, Et c'est ainsi que nous verrons, que nous nous connaissons le mieux nous-mêmes » (Alcibiade 130c - 133 c)

CHAPITRE TROISIÈME

LA QUÊTE DE L'UNITÉ AVEC LA SOURCE PSYCHIQUE

La spiritualité est un cheminement qui occupe une vie entière, déterminée par la prise de conscience d'une dualité constitutive de l'homme : les deux Héraklès. Cette opposition va faire tout notre problème. Certes, il est malaisé de vivre ici bas, et quel mystique se sentit jamais à l'aise dans son existence quotidienne, du moins à ce stade ? Mais depuis ce monde, quittant l'état présent de l'âme immergée dans une nauséuse concrétude, se dessine une fuite vers une potentialité bien entrevue : un être de lumière. Certes, ceci ne risque pas de se faire en quelques jours ; pensons aux années de solitude recluse des ermites et des religieux, surtout à l'époque de l'histoire que nous considérons.

Idéalisme et spiritualité sont indissolublement liés à la sphère religieuse dans la tradition platonicienne et plotinienne.

« Entre les mauvaises actions (,,) les pires sont assurément le dérèglement de la jeunesse, son penchant à la démesure, lesquels atteignent d'autre part le plus haut point de gravité lorsqu'ils se produisent à l'encontre de la religion » (Lois I 884 a),

Plotin s'accorde parfaitement avec le maître :

« C'est un devoir de la philosophie de présenter une défense contre les accusations portées contre les Dieux qui sont au ciel » (Enn, IV, 4, 30)

Ultérieurement, nous aurons l'occasion de rechercher le philosophe dans les temples de son époque, et de nous demander ce qu'il y cherche : ce sera la deuxième partie de ce chapitre. Mais d'abord, comment se définit-il par rapport à ce monde concret qu'il touche, voit et sent ?

I — INDIVIDUALITÉ ET PERSONNALITÉ

A. INDIVIDUALITÉ ET OPTIMISME

Il existe un ailleurs : ceci est originairement ressenti depuis, déjà, les années d'enfance bien que d'une façon confuse; le raisonnement permet maintenant de formuler des affirmations claires. Tant que la transformation n'est pas parachevée mais attendue dans le travail sur soi-même comme sur une pierre brute, doit-on être optimiste ou pessimiste quant au cadre de la vie concrète ? Car l'homme n'est pas étranger au monde qui l'entoure, il y est constamment impliqué.

Lorsque nous évoquons les deux modèles en l'homme, exposés dans le Théétète, il nous apparut une exigence de transformation, comme une évasion vers cet ailleurs.

« Il faut, le plus vite possible, s'enfuir d'ici là-bas, Or la fuite consiste à se rendre, dans la mesure du possible, semblable à la Divinité, et se rendre semblable à elle, c'est être devenu juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée » (Théétète 176 b)

Comment, demandons nous, peut-on être juste en dehors de la société humaine ? La fuite hors de ce monde entraînerait-elle paradoxalement la pratique d'une philosophie morale concrète parmi les hommes ? Comment cela ?

Dès lors que la vie s'oriente hors de ce monde, quel peut bien être le sens de l'existence ici bas ? Quoi que l'on ait compris de la situation médiane de l'homme, entre Bête et Dieu, il ne s'agit de faire une croix ni sur ce monde ni sur cette société, mais bien au contraire d'y vivre comme un être rayonnant. Qu'est-ce que la vertu ? Voici la question des disciples de Socrate ayant réfuté Thrasymaque. La Justice ne se découvre pas d'emblée dans l'individu; on la cherchera dans la société pour la retrouver en lui car les constitutions organiques de ces deux « entités », petits mondes, entretiennent un rapport d'analogie ; ils possèdent les mêmes principes qu'ils expriment en deux modes différents uniquement par la taille. La justice en soi sera recherchée tant depuis l'individu que depuis la société, deux modes possibles de son expression.

« C'est bien désormais une nécessité : l'État était sage, de même aussi le simple particulier; ce par quoi le premier était sage étant aussi ce qui fait la sagesse du second » (Rep IV 441c),

Aussi l'excellence des facultés individuelles se retrouve identique à l'échelle supérieure de grandeur : si la quantité change, la qualité reste la même. Dans le Philèbe (29c) Platon établira une nouvelle analogie, cette fois entre l'homme et l'Univers. Cette méthode sera totalement systématisée par la suite. Citons surtout Proclus :

« Le discours sur la société politique et la récapitulation des classes qui s'y trouvent contribue à l'enseignement d'ensemble sur la création du monde : car à partir de ces copies, il est permis de remonter jusqu'aux réalités de l'Univers » (In Timaeon 33, 4)

Que sont ces principes rendant possible l'analogie de constitution ontologique des êtres visibles, matériels ? Là réside tout le problème. Le sens de cette vie immergée dans le devenir, est une détermination de l'individualité d'après son rang dans une échelle des êtres aux barreaux non semblables, mais analogues,

« Veux-tu devenir un dieu toi-même ? Que ta conduite sur terre soit conforme à celle des Dieux: qu'elle suive l'ordonnance divine du cosmos. » (G. Kolpaktchy, Livre des morts des anciens Egyptiens, préface, p, 41)

Il ne sied guère à une âme désirant à tout prix l'universalité de se maintenir en face d'un monde qu'elle percevra hostile, Haineux, car elle verra seulement ses propres intérêts, tout aussi mesquins que ceux de l'injuste. Bien au contraire, nous devons nous élever au-dessus des particularités, des intérêts contradictoires et de la position de l'Autre en tant qu'Autre pour percevoir Amour et Unité en ce monde. La beauté corporelle méprisée pour une beauté plus ineffable, le but deviendra une vie vertueuse, conforme à la Justice, participant à l'harmonie et à l'équilibre du grand Tout. Le même chemin fut dépeint à Socrate par Diotime (Banquet 210c).

D'un autre point de vue il est aisé de rejeter ce monde : c'est là maintenir une individualité mesquine et grognante contre l'Autre, c'est subsister par la Haine tandis qu'existe une personnalité apparentée à l'Amour qui fait tendre les êtres vers l'unité.

Ne nous égarons pas dans un pessimisme gnostique !

A l'époque, la polémique contre ces gnostiques dut être fort virulente, si l'on écoute le témoignage de Porphyre (vie de Plotin, 16). Remarquons cependant que Plotin ne nomme pas

expressément ses adversaires : il semble critiquer moins une école précise qu'un état d'esprit, une façon de s'égarer du cheminement selon lui authentique. Ceci apparaît encore clairement dans tout le début du traité de la Providence (cf par exemple le début de III, 2, 3) où un maître met en garde ses disciples contre de pernicious raisonnements. Creusons davantage l'argument.

Lorsque est entrevue la beauté des vertus, et parmi elles le courage, la justice, la tempérance et la sagesse, lorsque l'on perçoit quelle noblesse d'âme découle de leur pratique, quel contraste se dégage entre cette pureté lumineuse et la vie destinée à ceux qui s'y conforment ici bas ! « De la méchanceté, on en gagne tant qu'on veut et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous, Mais devant le mérite, les Dieux ont mis la sueur » (Hésiode, Cité Rep, II 364cd). Comment déclarer ce monde bon et beau si les Principes supposés fondateurs sont constamment bafoués ?

De ce problème, on esquissera une double solution, toujours dans un domaine strictement moral. Ces deux axes vont s'opposer sans pourtant se contredire radicalement : Plotin voulut unifier eschatologie et stoïcisme.

« S'il en est qui sont sans armes, ceux qui sont bien armés les battent, Ce n'était pas à Dieu de combattre pour les pacifiques; la loi veut qu'à la guerre on trouve son salut dans la bravoure et non dans les prières, On n'obtient pas de récoltes en priant, mais en prenant soin de la terre » (III, 2, 8)

Voici pourquoi un destin malheureux est susceptible d'attendre les justes. Il est fondamental de ne pas déclarer ce monde méchant sans plus s'y intéresser du haut de son orgueilleux ermitage. Bien au contraire il faut y pratiquer une vertu efficace.

Sans se diluer dans une rage d'agir ou un désir frénétique de transformer un monde peut être trop écrasant, nous avons tout de même quelque chose à faire, si de la vertu des prix sont à récolter « pareils aux vainqueurs qui font autour du stade leur collecte » (Rep, X 621d),

Certains s'absorbent à un tel point dans un jeu qu'ils le confondent avec la réalité, mais cesse-t-il pour autant d'être un jeu, une pièce de théâtre ? Considérons la lutte du bien et du mal en nos sociétés changeantes et passagères, plaçons nous du point de vue de l'Héraklès immortel, ce divin modèle en l'homme : toute cette agitation ne semble-t-elle pas infantile ? D'innombrables acteurs jouent leur rôle sur la scène du monde, et tous ou presque se prennent tant au jeu qu'ils ne se savent plus acteurs. Certes, chacun doit jouer sa partie en ce lieu de l'univers qu'il serait erroné de croire privilégié et il importe de tenir ce rôle du mieux que nous pouvons.

« La beauté ou la laideur des voix et des attitudes viennent de l'acteur même ; parfois son jeu ajoute un ornement au poème, parfois il y mêle sa voix fausse, Ce défaut ne change rien à la qualité du drame, c'est l'acteur qui a mal joué » (III, 2, 17)

Il est donc fondamental de remplir consciemment sa tâche en ne la prenant que pour ce qu'elle est, et de répudier tout refus a priori du monde, qui pourrait même revêtir la forme extrémiste du suicide : « à quoi bon ? Pourquoi continuer à habiter encore et toujours ce monde indigne de moi où règne la Haine ? » Seul se morfond ici l'orgueil de la finitude.

« Nous sommes, nous les humains, dans une espèce de garderie, et on n'a pas le droit de s'en libérer soi-même, ni de s'en évader » dit-on, selon Socrate, dans les Mystères (Phédon 62b), La Justification ultime d'un tel discours se fonde dans une eschatologie. C'est la doctrine la plus commune.

« Selon la définition Hindoue, le Karma (littéralement le travail, l'acte) constitue le fruit lentement mûri d'actes accomplis dans le passé, (,,) Pour tout être, la forme corporelle qu'il revêtira dans la vie future, qu'elle soit divine, humaine, animale ou infernale dépend du Karma, (,,) D'une bonne action résulte tôt ou tard de la joie, un

acte mauvais entraîne inévitablement peine ou douleur » (Arthur L. Basham, la civilisation de l'Inde Ancienne, p, 313)

D'un autre point de vue, les Stoïciens fondent leur morale plus sur un équilibre cosmique que sur une eschatologie.

« La fin suprême est de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon sa propre nature et selon la Nature universelle sans commettre aucune des actions généralement défendues par la loi commune, c'est-à-dire la droite raison qui pénètre toutes choses (,,,) Telle est bien l'excellence de l'homme parfaitement heureux ! L'adhérence spontanée au courant de la vie, quand nous agissons en toutes choses selon l'accord établi entre le génie qui habite en chacun de nous et la volonté de celui qui gouverne l'Univers » (Chrysippe, sur les Fins, I)

De même selon Epictète, les maux qui échappent à son influence, le sage ne doit ni en souffrir, ni en blâmer quiconque (manuel, ch, 17 cité par Bréhier, 3^{ème} Ennéade, p, 47).

Il n'existerait alors aucun fondement rationnel satisfaisant à la morale concrète hors de la contemplation du Tout de l'Univers où la place de l'homme ne laisse pas d'être problématique. Que notre regard contemple ce monde : est-il l'image d'un modèle d'harmonie ? Que d'abord la contemplation s'évade de l'air confiné des cités, qu'elle déborde même la Grèce pour englober la mer et les terres au delà, Afrique comme Orient. Qu'alors la contemplation des yeux décolle du ras du sol, qu'elle suive l'axe vertébral, pilier du corps seul vertical des habitants de ce monde (Timée 91e) et on rencontrera l'Harmonie du divin mouvement Céleste,

« Quand on à vu le ciel accomplissant sa course circulaire et contenant en lui tous les êtres (,,,) la terre dans ce lieu central qui est son lot, les effusions régulières de l'eau et de l'air à la région frontière, outre cela les êtres vivants mortels et immortels, toutes les espèces différentes de plantes et de fruits, on conclura bien sûr que tout cela n'a pas été construit sans un art consommé, mais qu'il à existé et qu'il existe un architecte de ce grand Tout, Dieu, Ceux qui raisonnent de la sorte appréhendent Dieu par son ombre, en formant la notion de l'architecte par le moyen de ses œuvres » (Philon d'Alexandrie L,A, 99 in Festugière, la Révélation d'Hermès Trismégiste, tome II, p, 562)

L'homme vaut certes mieux que l'animal car il possède la raison ; pourtant jamais son agitation désordonnée ne se comparera au mouvement des sphères célestes ; ce dernier comporte de l'Altérité mais point de Haine en ce mouvement parfaitement réglé, éternellement répété en son identité.

« Ces Dieux avec le ciel qui enveloppe le monde forment la plus grande partie du monde, la terre en est le centre et n'est pas plus qu'un astre quelconque. » (Plotin, III, 2, 8)

Une Raison, un Logos ou un Verbe agit dans le cosmos, ordonnant cet univers, harmonisant les contraires, utilisant le mal pour l'équilibre et l'harmonie. Ce même Verbe répartit entre les âmes les différents rôles à jouer : cette contemplation ne contredit pas l'eschatologie ou le Karma; si elle est essentielle pour Plotin, on ne saurait parler d'eschatologie stoïcienne.

Les astres sont des Dieux pour les Anciens ; Platon et la première Académie, responsables de l'Epinomis, voulurent introduire en Grèce les religions astrales des peuples de l'Orient jusque dans leur aspect cultuel (987 a - 988 b). La contemplation des astres et du Tout de l'Univers conduit

à percevoir l'influence déterminante d'un au delà mystérieux sur le cours de la vie manifestée (cf. Ennéade III, 2, 16).

Ceci n'est pas la démarche du Stoïcien, fondant sa morale, comme fin suprême, sur une perception de l'Âme du Monde insufflant la vie au corps de l'Univers dont elle reste inséparable.

Mais surtout, la contemplation platonicienne des astres transforme l'amoureux, elle réveille en lui des facultés depuis longtemps endormies.

« Dans ces études, il y a un organe de l'âne qui en chaque homme se nettoie à fond, dont la flamme se rallume: un organe qui était perdu et aveuglé par d'autres occupations, et dont le salut vaut mieux que celui de milliers d'yeux, car ce n'est que par lui que se voit la vérité. » (Rep, VII 527 de)

« Lors de notre naissance, les circuits établis en notre tête ont été saccagés; on les redressera par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions du Tout : à l'objet de l'intellection, le sujet de l'intellection sera rendu semblable, et conforme à son antique nature. » (Timée 90 d),

Ces deux citations expriment la nécessité de la contemplation du monde ; dans la République, l'astronomie, en un sens très large, n'est pas une fin en soi, bien au contraire : elle rend simplement capable de percevoir l'invisible. Cependant, dans le Timée, « avec cette assimilation on atteindra le terme suprême de la vie excellente proposée aux hommes par les Dieux » (90d) : la religion astrale est conçue comme but ultime. Est-ce bien une totale divergence de perspective ? Comme entre stoïcisme et gnosticisme ?

M. Festugière (RHT II, p. 142) montre comment le cheminement plotinien tente d'unifier ces deux modes de pensée, « Le monde plein d'ordre est l'image du monde intelligible, en sorte que la Contemplation de la Beauté visible sert d'étape pour passer à la contemplation du Beau invisible, c'est-à-dire de l'Idée ».

Cependant chacun ne retire pas la même chose de la contemplation. « Les autres s'élèvent un peu au-dessus des choses inférieures (...) mais incapables de voir la région supérieure (...) ils retournent, avec leur mot de vertu, dans l'action pratique (...) au-dessus de laquelle ils avaient d'abord voulu s'élever » (Plotin, 4,9, 1)

Plotin vise ici cette philosophie du Portique qu'il veut intégrer. Elle ne put ni recevoir ni découvrir un legs essentiel : le moyen de s'envoler hors du corporel. Est-ce la raison pour laquelle les successeurs de Platon voulurent instituer un culte aux étoiles et une nouvelle religion universelle, les philosophes authentiques y trouvant un autre profit que ceux qui resteront attachés à ce monde ?

Fort fréquemment le lecteur remarquera dans les *Lois* que l'Athénien s'adresse à des vieillards qui ont perdu quelque peu de leurs facultés, et il essaie de trouver une voie qui les satisfasse : « si la rivière n'était pas guéable pour des hommes comme vous, j'aurais au moins pris sur moi le risque de la tentative » (Lois X 892 e),

Et cette tentative Platonicienne passa dans le Stoïcisme, vers ces « vénérables rois » que furent les détenteurs du pouvoir politique Impérial...

Pourquoi le néoplatonisme entretient-il un accord purement extérieur avec le Stoïcisme ?

Que perçoit l'âme du chercheur dans la contemplation d'un monde aussi unifié que le permet la pensée ? Pourquoi la théorétique astrale ravive-t-elle le moyen de voir la vérité ? Commençons par la question physique essentielle : la cause de la génération et de la corruption.

« Se mouvoir soi-même est la définition à ce que nous appelons tous âme (,,) Avons nous encore quoi que ce soit à désirer quant à la démonstration de l'identité réelle de

l'âne avec le Premier commencement d'existence et le premier mouvement ? » (Lois X 896a) ²

« Tant par la naissance et par l'excellence, c'est première et plus ancienne qu'il a constitué l'Âme, du corps pour être sa maîtresse et lui commander, l'ayant sous sa dépendance » (Timée 34c)

Cette Âme du monde est automotrice, sa structure profonde transparaît dans les mouvements stellaires et planétaires. Les corps des « astres errants » furent faits hors du temps par le Démonstrateur « qui les plaça sur les trajets circulaires que décrivait la révolution de l'Autre, Ceux-ci étaient sept comme ceux là étaient sept » (Timée 38 C).

L'astronomie, seule science du monde sensible, exprime des relations géométriques et mathématiques déjà abstraites par la raison : n'est-il pas loisible à chacun de tracer des triangles et de réduire les rapports des sons à des proportions numériques ? Il existe en l'homme une puissance étrangère à ce monde, car il possède la connaissance du nombre. Cette connaissance prouve sa parenté avec la Cause universelle ; son approfondissement ravive l'âme, la restituant à son « antique nature » qu'avec Porphyre nous nommons Personnalité.

Comment l'âme insuffle-t-elle la vie à « l'animal Univers », comment la Providence comme Verbe en cette Âme enserme-t-elle la « cause errante » ou l'aveugle nécessité mécanique que certains voudraient seule retenir ? Et donc, comment percevoir le lien entre l'individualité et la personnalité de celui qui chemine ? Comment l'enquête physique permet-elle de poursuivre un cheminement avant tout intérieur ? Pourquoi la contemplation du cosmos permet-elle de s'en affranchir ? De telles questions, on le voit, ne sont plus Stoïciennes, de même que l'appel de l'au-delà qui met tout en branle.

Comment l'âme introduit-elle l'harmonie dans ce monde ? Comment le produit-elle ? Évitions l'erreur d'Anaxagore qui, incapable d'exploiter sa découverte, retomba dans le mécanisme. Au contraire, recherchons une causalité absolument non mécaniste, mais profondément vitaliste : car s'il est une réalité qui assurément provienne non du corps, mais de l'âme, c'est bien la vie.

Chaque réalité concourt, à sa manière, à l'Unité du Tout et le plus petit est relié au plus grand ; sinon il n'y aurait pas une scène théâtrale, mais plusieurs. L'univers n'est heureux et suffisant que comme Tout ; tous les mouvements selon leurs quatre espèces s'écoulent en lui : le Démonstrateur « avec le tout de ces éléments a construit un Tout Unique, parfait, exempt de vieillesse et de maladie » (Timée 33a)

Comment une causalité mécaniste assumera-t-elle ce fameux lien entre toutes les parties de l'Univers baigné de vie ? (cette question pourrait d'ailleurs concerner la physique de Newton, et certains ne se privent pas de la poser encore de nos jours),

À l'époque de Plotin, on considère avec une attention minutieuse une multitude de phénomènes, qu'aujourd'hui nous taxerions de « superstitions grossières » avec M. Bréhier (Ennéades tome IV p. 188) ou plutôt que le discours de la science positive et dominante fait considérer comme absurdes. Ces phénomènes s'enracinent dans l'ensemble des sciences occultes, et parmi elles l'astrologie et la magie.

Le travail considérable de M. Festugière, au Tome I de sa « Révélation d'Hermès Trismégiste », devrait nous persuader de l'importance accordée à l'époque hellénistique, à tous les phénomènes d'exception, à toutes les propriétés « magiques » des minéraux, plantes et animaux dont le mécanisme ne saisit pas l'efficace. La méthode de recherche de ces propriétés se situe entièrement en dehors de la rationalité aristotélicienne, démarche scientifique de compréhension par le genre et l'espèce. Dans « toute une littérature spéciale de Physika attribuée aux mages (...) c'est l'intérêt presque exclusif qu'on y porte aux faits rares et merveilleux et de préférence, parmi ces

² c.f. dans le même sens Phèdre 245c

faits, aux vertus occultes des bêtes, plantes et pierres, aux sympathies et antipathies qui unissent ou opposent des êtres de même règne ou de règnes différents. » (RHT I p, 145)

Écoutons à titre d'exemple un praticien d'un de ces arts oubliés : « le théurge voit le pneuma (l'ectoplasme) qui descend et entre dans le médium (,,) il peut lui commander et le gouverne mystérieusement » (Jamblique, De Mysteriis, III, 6) Voir, documentairement, deux nouvelles d'Edgard À, Poe : « Révélation Magnétique » et surtout « les souvenirs de M. Auguste Bedloc » in Histoires Extraordinaires),

Notre praticien, Jamblique, en déduit « une amitié, une parenté, une relation qui lie les ouvriers à leurs ouvrages et les générateurs à ceux qu'ils engendrent » (De mysteriis, V, 9).

Les astrologues théorisent la constatation de la sympathie pour expliquer l'Univers. « Depuis l'époque hellénistique et jusqu'à la Renaissance, cette doctrine de l'unité du Kosmos et de la sympathie qui en lie tous les membres a une valeur de dogme (...) elle est devenue monnaie courante jusque dans la rhétorique la plus banale » (Festugière I, p. 90-91).

La première des citations de Jamblique recourt à des phénomènes surnaturels dont il serait, à l'époque, presque aberrant de douter : remarquons le ton assuré de Porphyre rapportant l'attitude de Plotin lui-même à l'égard des opérations de théurgie (vie de Plotin, 10).

N'y a-t-il là que superstition ? On rencontrera les mêmes « croyances » au moyen-âge.

Albert le Grand, Roger Bacon, Raymond Lulle, l'abbé Trithème, Agrippa de Netteshein, Paracelse, Faust Cagliostro...

« Ces quelques célébrités, pour ne citer qu'elles, n'étaient guère des esprits faciles à duper, Tous grands voyageurs, fréquentant aussi bien les princes que les queux, instruits et parfois munis de diplômes, parfois guerriers, toujours philosophes, ces hommes restaient ouverts à toute connaissance, Ils étaient des savants authentiques. Et pourtant ces hommes rationnels, ces scientifiques, ces érudits, ces croyants avaient tous versé dans la magie et les sciences occultes, Peut on les soupçonner d'avoir été mystifiés par des psychoses collectives ? De profondes raisons les ont poussés vers cette forme de connaissance, soyons en sûrs. » (Charles Gustave Burg, le pentacle de l'ange déchu, p. 63)

Au-delà de ce procès d'intentions, le réel problème est plutôt de comprendre comment une réflexion sur la sympathie universelle peut faire percevoir le mode d'action de l'Âme sur ce monde. Pourquoi la magie signale-t-elle un ailleurs ? Qu'apprend-elle à l'Individu recherchant la Personne ?

Quiconque peut être victime des charmes, des ensorcellements. Le plus important en ce problème, n'est-ce pas que « la vraie magie, c'est l'Amitié et la Dispute qui sont dans l'Univers » ? (IV, 4, 40). Selon cette conception extrêmement noble de la magie, la première magicienne n'est autre que l'Âme du Monde, tellement au-dessus des sorcelleries vulgaires !

Une mystique se retrouve chez le magicien, le théurge, le grand prêtre ou l'initiateur d'une secte. Qui pourrait affirmer que Jamblique ou Apollonius de Tyane furent des charlatans ? Selon Jamblique, la pratique de la théurgie anime la spiritualité comme une Science Sacrée dont les origines orientales se perdent dans la nuit des temps. Elle est un moyen de progression intérieure, sinon de réalisation totale (cf infra). Le lien mystérieux qui fait l'Individu image de la Personne est un lien magique.

Plotin fut-il viscéralement hostile au culte des démons comme à la pratique de la magie ? Son œuvre ne saurait permettre de l'affirmer, au contraire : « si des incantations influent sur son âme irrationnelle, le sage se délivrera de leur puissance par des incantations contraires » (IV, 4, 43). Non, là où notre philosophe s'insurge de façon virulente, c'est à propos des conséquences mal fondées qu'on prétend tirer de la vision astrologique du monde. On déduit trop vite d'une influence astrale réelle une action propre et délibérée des étoiles, aussi semblables au prosaïque de l'humain et du terrestre.

« Les héros de la fable ou même ceux de la société humaine continuent à vivre au ciel sous forme d'étoiles brillantes » dans la façon dont on se représente communément les choses (Franz Cumont, *les Religions orientales dans le paganisme Romain*, p. 161).

« *C'étaient des êtres animés, conscients, volontaires, ayant un sexe, un caractère, des mouvements spontanés et des humeurs il était donc inévitable qu'ils eussent aussi une histoire et que les rapports qu'ils soutenaient, entre eux et avec la terre, prissent l'allure de relations entre personnes humaines* » (Festugière, RAT I p, 95)

Voici ce que Plotin considère comme *superstition*. L'existence d'une sympathie universelle fondée sur une analogie de constitution ontologique des individus microcosmes va de soi pour un philosophe ayant retenu tout ou partie du Stoïcisme. Mais qu'on pense se concilier une étoile comme un prêteur sur gage ou une vulgaire prostituée reste profondément choquant et n'exprime que la Bête en l'homme. Les Dieux connaissent une indéfectible et bienheureuse contemplation « restant à son propre niveau dans le repos et la connaissance d'elle même » (III, 8, 4). « Les astres transmettent leurs influences par une sorte d'irradiation et sans le vouloir » (IV, 4, 35).

Par le nombre et les vertus, traces des Dieux, la meilleure imitation de leur vie est la pratique intense de la contemplation. Voici un thème mystique exprimé dans les temples où les maîtres de l'Univers sont honorés d'un culte. Ni despotes, ni démons assoiffés de sang mais principes rayonnants, ils restent imperturbables.

B. PERSONNALITÉ, PURIFICATION ET PESSIMISME

Quelque force mystérieuse émane de principes impassibles : il faut saisir cette force en soi-même pour vivre la personnalité spirituelle, transcendant l'individuel prosaïque immergé dans le devenir. Comment l'imitation du Divin, dans le silence d'un temple ou d'un monastère reclus, comment le détachement du monde, est-il remontée vers les sources de la vie manifestée, debout dans le courant du devenir universel ? Le philosophe cherche à s'unir à l'acteur, non au personnage.

Mais nous devons poser une question préalable.

Un amour originaire de l'ailleurs meut l'avancement dans la spiritualité. Avant le raisonnement, un désir de conversion *absolument désintéressé* doit nécessairement exister. Le philosophe véritable ne court pas après l'exercice du pouvoir, mais surtout il n'a *réellement* pas souci des applaudissements, de la foule. Son savoir, il le veut authentique, il ne se suffirait pas d'une vraisemblance rhétorique qui n'a que l'avantage d'un paraître promettant l'avoir. Comme la vertu, la science se recherche pour elle même.

« Ce que je désire, c'est d'apprendre quelle est l'essence de l'une et de l'autre (justice et injustice) et quelle propriété chacune des deux, présente en une âme, possède par elle même et en elle même » (Rep II 358b). Glaucon se révèle *droitement* amoureux du savoir, au contraire des sophistes qui « ne fondent pas la culture qu'ils donnent sur d'autre maximes que celle dont la multitude fait profession les jours où elle se masse et fait bloc » (Rep VI 439a).

Or, nous venons de suggérer un rapprochement entre une conversion métaphysique de l'âme et une force magique. L'étude de l'histoire nous découvre dans de telles pratiques les pires duperies et mensonges qui maintiennent l'humanité dans l'ignorance.

« *Suidas nous parle d'une statue de Sarapis placée dans un temple de ce Dieu à Alexandrie, laquelle était suspendue en l'air par le moyen d'un aimant caché dans la*

voûte du temple » (Mario Meunier, traduction de "La Déesse Syrienne" de Lucien, p, 105)

Comme Platon s'insurgea contre le charlatanisme de la Sophistique dans les sciences, nous nous insurgerons constamment contre ceux qui surent, sous couvert du mystère hiératique, profiter de la superstition humaine pour gagner du pouvoir.

Que l'on prenne donc garde aux charlatans, mais que plus encore on examine ses motivations profondes pour ne pas en devenir un.

L'être authentiquement en chemin ne se soucie guère des simulacres du savoir ; il ne sait « assaisonner de douceurs sa cuisine, ni de flatteries ses propos » (Théétète 175e). Cette recherche de la vérité et de l'être, c'est en une méditation silencieuse à l'intérieur de soi même qu'elle s'accomplit ; il ne s'agit pas de revenir bien vite vers la société des hommes, fort d'une science tant lucrative que démagogique (cf généralement Phèdre 272e — 273d).

Cette question prend d'autant plus d'acuité à une époque où certains prétendent commander aux Démons, et même aux Dieux ! C'est contre cela que s'insurge Porphyre, dans sa lettre à Anébon. Voici, à ce propos, la réponse de Jamblique, le théurge.

« Si quelqu'un, après avoir pris en charge ce qui convient à l'ordre du Tout, le détourne à une autre fin et agit contre la loi, la faute retombera personnellement sur qui en mésuse ainsi » (De mysteriis IV, 1),

Le philosophe dira plutôt : « leur premier châtement est d'être des loups et des hommes malheureux » (Enn, III, 2, 8) à propos de ceux dont la vie est le temple de l'injustice.

En aucune façon ils ne se rapprochent de « la meilleure des vies » vers laquelle leur amour n'est pas tourné. Peu importe leur façade et les cadeaux sacrifiés aux démons qui leur sont encore supérieurs. Notons que la théurgie et la philosophie ne s'opposent nullement ici : elles se complètent.

Le philosophe authentique, ou si l'on préfère le pur mystique, se moque, dans l'agir, d'une contrefaçon de vertu comme dans le connaître il sait rire des simulacres du vrai. Dans les deux cas il déjoue l'illusion, ou volonté de s'illusionner, et maintient intact son désengagement de ce monde matériel.

Mais comment prend-il conscience de l'illusion ?

Qu'est-ce que cette illusion ?

« Imaginons aussi l'âme toujours subsistante, ensuite les choses qui viennent les premières après elle, et celles qui viennent à leur suite, Elles sont comme les dernières lueurs d'un feu, postérieures à lui, et issues de ce dernier feu intelligible qu'est l'âme (...) Mais ce n'est pas un bien pour elles de procéder si avant » (IV, 3, 10 et 17)

Car l'âme parvient à se confondre avec le corps qu'elle façonne, projection de ses puissances, tant est grande l'illusion de la matière. L'homme qui reste dans son sépulcre demandera :

« Comment ! la nature des corps n'est pas, pas plus que leur matière ? Les montagnes et les rochers, la terre entière et sa solidité (...) témoignent pourtant de leur existence ! » (III, 6, 6) Mais ces mêmes corps ne peuvent maintenir d'eux- mêmes leur unité, comme un corps vivant vieilli et flétri, sans compter que ces corps massifs et tangibles ne sont même pas animés ! Or qu'est-ce qui importe, sinon la vie ?

La matière, cette fois plus proche de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ du Timée que de la $\psi\lambda\eta$ d'Aristote, « arrête le rayonnement procédant des êtres et le renvoie, Elle est le siège et le réceptacle des contours et des mélanges » (III, 6, 14),

L'image du miroir est fréquente chez Platon (notamment Rep VI 5109e) ; un miroir est absolument passif, ce qui est exactement le contraire de l'impassibilité divine ; aussi vivre en des reflets d'êtres vrais, c'est vivre en un rêve. On ne croit pas « à l'existence des reflets dans le miroir (,,) parce que l'on voit bien le miroir où ils sont, et parce que celui-ci reste quand ils s'en vont, Mais on ne voit pas la matière en elle-même, ni pendant qu'elle possède ces reflets, ni quand elle ne les a plus » (III, 6, 13)

« C'est le vrai non être, une image et un fantôme de la masse corporelle, une aspiration à l'existence, Elle ment en tout ce qu'elle promet (...) tout ce que l'on croit voir en elle se joue de nous et n'est qu'un fantôme dans un autre fantôme, exactement comme en un miroir où l'objet apparaît ailleurs qu'à l'endroit où il est situé » (III, 6, 7)

L'être reflété, parce que reflété, et comme reflet, ne peut se maintenir en lui-même. Ne pouvant recevoir tel quel ce qui lui vient de l'âme, la matière le morcelle et l'éparpille : elle est source de cette Haine. Elle est même principe du mal, le mal en soi comme pur non être : le pessimisme s'accroît encore, d'autant que ces thèses sont formulées dans un traité daté de l'extrême vieillesse de Plotin. Plus on se détache de ce monde, plus il est regardé comme impur.

« Nous ne sommes pas le principe de nos maux (...) mais les maux existent avant nous, Le mal possède l'homme et il le possède malgré lui (...) nous pouvons le dominer (quoiqu'il soit mieux encore de n'avoir pas à le faire) et le dominer par la partie immatérielle de notre être » (I, 8 5),

Nul besoin d'invoquer un démon !

L'âme n'est jamais complètement dissoute dans la matière, mais elle peut longtemps y errer, voire totalement s'y appesantir en oubliant ses origines tant est grande la puissance de l'illusion maîtresse de ce monde.

« Telle est la chute de l'âme : elle vient dans la matière et s'affaiblit, parce qu'elle n'a plus toutes ses puissances ; la matière les empêche de passer à l'acte, en occupant le lieu que l'âme occupe et en la forçant, pour ainsi dire, à se resserrer, Elle vole ce rayon qu'elle à reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source » (I, 8, 14)

Il existe un état extraordinaire de totale dispersion, d'oubli de soi-même qui est soumission inconditionnelle à un rôle. « Dans la vie active, ce n'est plus sa liberté ni sa raison qui donnent l'impulsion: c'est la partie irrationnelle qui pose les principes: c'est la passion qui domine les prémisses » (IV, 4, 44). Comme si un curieux envoûtement pesait sur la conscience...

Le pessimisme concerne moins le cosmos que l'individu immergé dans celui-ci. Tout homme dissolvant l'acte propre et intérieur de sa raison en s'identifiant à ses puissances inférieures, et par là à la matière comme principe du mal, cet homme subit l'influence d'une constante magie d'illusion. La vie contemplative aide à dissiper ce charme. Essayons de le comprendre.

Le magicien utilise à son profit les rapports de sympathie de la nature, déviant des influences pré-existantes, détournant de son cours comme une énergie impalpable mais pourtant réelle. Cette énergie, on peut lui donner des noms divers...

Dans son « Traité élémentaire de Science occulte » (pp. 93 ss) le Docteur Gérard Encausse poursuit le commentaire de la table d'Émeraude, et nous livre cette curieuse citation :

« Il existe un agent mixte, un agent naturel et divin, corporel et spirituel, un médiateur plastique universel (...) l'existence et l'usage de cette force sont le grand arcane de la

magie pratique, La lumière astrale aimante, échauffe ; éclaire magnétise ; attire, repousse ; vivifie, détruit ; coagule, sépare ; brise, rassemble toutes choses sous l'impulsion de volontés puissantes » (Eliphas Levi, Histoire de la magie)

Sans entrer dans un débat de dénomination, essayons plutôt de considérer ce que peut être cette énergie. Nous voudrions ici comparer quelques phrases de Plotin.

Ἐκ ποταμῶν ἀρυονται οἱ κακοί - les méchants puisent de l'eau aux fleuves (IV, 4, 42) : c'est l'image d'une mauvaise « magie » (en un sens très large).

Καὶ ἄλλο δε ὁμοίως οἶον ἔλλαμτον δυναμῖν παρ αὐτοῦ ἀπρομαί ρετον διδοῦναι - les autres astres transmettent leur influence par une sorte d'irradiation

Το γὰρ ἀπορρεον ἐκ νοῦ λόγος - de l'intelligence émane la raison

Prononcé trop vite, le mot émanatisme perd la richesse du sens que ce même verbe possède en grec. Plotin employa-t-il fortuitement ce même mot exprimant la sortie jaillissante d'un courant, d'un torrent pour caractériser et la production de réalités, et les énergies unifiant le Tout sympathique avec lui-même et l'action du magicien ? Nous ne le pensons pas. Tout baigne en un courant vital ; certains savent l'employer, pour le bien ou pour le mal, à l'intérieur du monde. Il ne s'agit pas de saisir cette force dans le monde, comme précédemment, mais d'en chercher la source. Cette enquête n'est point accessoire, s'il est vrai que la lumière n'est pas une réalité de mince importance...

Seule une pratique de méditation qui n'exclut pas la raison, démon des passions, libérera au moins en partie de cette sorcellerie, de cet envoûtement inhérent à toute union à la nature par un corps. C'est avant le trépas que la contemplation éveillera d'un songe étrange. « (la contemplation de l'entité φύσις) est silencieuse et un peu vague, Il y a une contemplation différente de celle de la nature et plus précise qu'elle, Elle n'est qu'une image de cette autre contemplation » (Enn, III, 8, 4)

(Nous serions tentés de traduire ἐνέργεια non par « précise », mais par énergisée, illuminée, inspirée. Si nous conservons « acte » comme traduction traditionnelle d'ἐνέργεια, souvenons nous toujours de l'étymologie (non fantaisiste !) d'ἐν ἔργον, « dans le travail », comme condition nécessaire à ce travail, la condition suffisante étant un acteur...)

Il faut remonter le courant, qui est lumière, plutôt que de regarder vers « les dernières lueurs d'un feu » (IV, 3, 10) au-delà duquel il n'y a plus rien. La vie est un aspir et expir cosmique, une respiration universelle, Courant venu d'au-delà du monde par les âmes et y retournant, procession et conversion. Qui respire ainsi ? D'où vient cette lumière ? Quelle en est la source ? De toujours plus haut vient l'appel, et rien ne prouve que ce mouvement s'arrête à l'âme, car l'âme contemple Dieu.

Cette conversion remontée, anagogie, que sais-je encore, voilà ce qu'offre la méditation. Plotin est assez peu disert sur les méthodes concrètes de cette conversion. Les Ennéades elles-mêmes ne sont-elles pas anagogiques ? Leur méthode est avant tout philosophique, elles ne forment pas les canons d'une vie monastique. Pourtant, nous cherchons l'unité de ces cheminements, aussi éloignés puissent-ils paraître. Car philosophie et religion semblent deux sœurs, et la magie ne leur est pas étrangère. Qu'ont-elles en commun, comme déterminations de la vie humaine sur terre ? Existe-t-il une attitude ancrée dans l'homme à la racine des divers moyens d'élévation ? Ne doit-on pas toujours se souvenir que toutes les aventures intérieures sont différentes, exprimant la richesse de chaque *Personnalité* ?

Apparaît une piste, une trace lumineuse à suivre comme des pas sur la poussière des ans au-dessus du cloaque impur où s'oublie le karma cherchant sa libération. Les mots « l'âme possède un bien qui est la trace de l'intelligence » (1, 8, 11) recouvrent peu à peu leurs sens comme si l'œil de la méditation voyait une énergie remonter vers une source encore occulte.

Il existe un courant magnétique descendant :

« La venue des âmes n'est donc pas volontaire, et elles n'ont pas été envoyées ; ou du moins leur volonté ne consiste pas en une volonté de choix, elles se meuvent vers le corps sans réflexion, Le moment est différent pour chacune, mais quand il est arrivé, elle descend, comme à l'appel d'un héraut, dans le corps qui lui est conforme ; c'est à croire qu'elle est mue et emportée par une puissance magique d'une attraction irrésistible" (IV, 3, 13)

Particularité, singularité posée-en-face-de l'Autre, l'âme est déchu d'un rang meilleur. Le courant lumineux dessine un chemin depuis cette individualité vers la Personne spirituelle, car il existe aussi un cours remontant que bien peu savent voir. « Du feu, seulement ce qui tend d'en bas vers le haut est vivifiant » (Asclépius, 8 2).

L'ensemble des existences en ce monde est-elle actualisation progressive de toutes les puissances d'une âme, ou leurs expressions successives ? Peu importe, il s'agit de s'en éveiller.³

La pratique de désengagement, de négation du monde matériel, déclenche en l'homme un processus vital. On procède, si l'on en est capable ou si cela est offert (d'une certaine manière, cela revient au même) à un éveil où on se lève sans le corps.

« 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 faire dormir, et à l'homme soucieux de chasser le sommeil et organisant tout ce qui l'entoure en vue de rester éveillé » (Porphyre, De Abstinencia, I, 27)

Porphyre s'inspire peut être ici d'un de ces passages si suggestifs de son maître :

« Toute la partie de l'âme qui est dans le corps est en sommeil. Le véritable éveil consiste à se lever sans le corps et non avec lui. Se lever avec le corps, c'est passer d'un sommeil à l'autre, et changer de lit » (III, 6, 6).

Notons que curieusement, le même mot, ἐγρήγορισς, caractérisera l'Un : « il est comme une veille (...) il est selon la manière dont il veille » (VI, 8, 16).

Platon lui, joue sur l'étymologie commune de « corps » et de « sépulcre » : le sommeil et l'engourdissement sont à prendre en un sens réellement très fort. Nous avons montré leur lien avec une influence « magique ». Plus qu'une image, l'éveil est le meilleur terme du langage pour caractériser un état tout à fait actuel dans l'âme déjà purifiée. Le Bouddha lui-même est l'« éveillé » (il n'y a qu'un Bouddha, chaque homme peut y parvenir). La philosophie serait-elle une indéracinable volonté d'éveil si l'on a eu, une fois, conscience du mensonge de la matière et du devenir ?

Le Nirvana de l'Inde n'est pas un monde, mais un état de conscience. Pour la doctrine bouddhiste de l'Hinayana, ou Petit véhicule, « il n'y a pas d'autre entité stable que celle du Nirvana, état de béatitude auquel parviennent les Bouddhas et les Arhant ou êtres parfaits » (Arthur L, Basham, la civilisation de l'Inde Ancienne, p, 264)

Le but du cheminement doit être rapproché de cet état. La notion d'éveil n'est pas systématisée chez Plotin, mais elle unifie déjà la compréhension de son itinéraire, comme une clef. Le but est l'éveil comme une transmutation radicale et absolue de notre être, résultat d'une laborieuse alchimie. Ne perdons jamais de vue cette clef, même si les longs détours de notre exposé la relèguent - apparemment - au second plan.

³ Nous n'approfondirons pas ici le problème des causes de la chute, certes crucial, mais qui alourdirait un exposé déjà long de la conversion.

Seul l'éveillé peut vraiment comprendre ce qui est en question ; et dans la caverne, il ne pourra en aucun cas exprimer ce qu'il a vu d'une façon parfaitement claire : l'éveil rend étranger à ceux qui dorment encore, comme le nombre et les vertus ne sont pas de ce monde.

Sous un jour plus concret allons nous examiner cette tentative d'épanouissement intérieur. Nous voudrions questionner cette autre époque, saisir ses thèmes religieux souvent notés de manière éparse dans le cours de notre réflexion, enfin approcher de plus près ces écoles et fraternités d'initiés. C'est parmi eux que nous réfléchissons. Aussi doit-on prendre un moment le recul de l'historien à propos de ces longues années de travail sur soi-même, dans la solitude du désert ou dans la cour d'un Temple, pendant le voyage de Platon exilé ou de Plotin suivant Gordien en Perse, dans la mosaïque de cultes, rites, obédiences, traditions sur lesquelles Rome étendait encore son Empire...

II - ACHEMINEMENT CONCRET VERS LA PERSONNE PSYCHIQUE

A. L'EXIGENCE CATHARTIQUE

Après nos détours par les sciences, rappelons nous que toujours Éros Démon porte l'humain vers la philosophie. Le sens premier du mot, « amoureux de la sagesse », récapitule l'entier cheminement jusqu'aux Archétypes.

La philosophie est inséparable de la religion, car en la ferveur du culte se satisfait un amour totalement désintéressé. Éros, cause première des sciences de pure théorie (cf. ch I et II), rappelle le philosophe à lui-même et aux traces Divines en lui. Le laborieux cheminement vers l'essence des choses ressemble à la raison creusant ses principes, emportant le moi au-dessus des brumes, dissipant ces brumes. Elle épure le brouillard avec sa propre lumière. L'illumination intérieure de plus en plus intense, se laisse encore comparer à la remontée forcée d'un sentier escarpé hors de la matière.

« Suppose qu'on le tire par la force de là où il est, tout au long de la rocailleuse montée, de son escarpement, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir tiré dehors, à la lumière du Soleil, est-ce qu'à ton avis il ne s'affligerait pas, est-ce qu'il ne s'irriterait pas d'être tiré de la sorte ? » (Rep VII 515e)

Platon clarifiera cette image au moyen des sciences qui expliquent les mouvements du Tout, puis par l'exercice de la dialectique proprement dite. Celle-ci est anagogie, elle constitue la voie suprême de la philosophie : « c'est la dialectique ou la sagesse qui fournissent à la prudence les règles absolument universelles et sans matière qu'elle utilise » (I, 3, 6), C'est la dialectique qui nous mène « où il faut aller » (I, 3, 1) ; Plotin distingue ici deux voies: la séparation progressive avec le corps, puis le mouvement dans l'Intelligence, seul vraiment dialectique.

Avec cette démarche scientifique, rationnelle, se rajoute une dimension de souffrance que Platon mentionne clairement. Les apories du discours sont douloureuses, certes, mais on comprendra par d'autres dialogues que cette souffrance résulte du travail de purification. Cette souffrance s'enracine dans une complète déconstruction de normes communément admises, conséquence du réveil ; parallèlement le démon, qui guide, contraint le philosophe à infliger une souffrance à sa chair même.

« Dans son exposé sur les prêtres égyptiens, qui dit-il, sont aussi tenus en Égypte pour philosophes, Chérémon le Stoicien rapporte qu'ils ont choisi les temples comme lieu propre à philosopher; C'est en effet une tradition chez eux que de séjourner près des autels des temples, ce voisinage leur donne de l'élan en vue de la contemplation et de plus ils y trouvent sécurité : la sainteté du divin les protège, tous honorent ces philosophes comme des sortes d'êtres sacrés ; enfin ils y vivent en paix, n'ayant de contact avec le monde qu'au temps des panégyries et des fêtes car tous les autres jours ou presque les temples sont inaccessibles au profane puisqu'on y peut entrer qu'en état de pureté » (Porphyre, De Abstinencia IV, 6, 8 in Festugière, RHT II Ch, II)

Vient ensuite le long détail de cette vie sacerdotale au strict régime alimentaire pour ces prêtres au crâne rasé qui surent exporter le florissant culte d'Isis dans tout l'Empire Romain. (On se référera utilement aux chapitres 4 et suivants d'*Isis et Osiris*, de Plutarque). Par ses symboles mythiques, l'ancienneté de son autorité spirituelle et une formelle promesse d'immortalité bienheureuse, l'ancienne religion pharaonique sut prendre une part importante dans l'édification de cette mosaïque des premiers siècles nommée paganisme. (Cumont, *paganisme...*, p. 93)

Mais prenons d'abord l'exemple historique de l'Inde, restée bien plus sinon tout à fait isolée de l'Empire.

« A l'époque des Upanishads, l'ascétisme s'était très largement répandu et allait avoir une influence profonde sur l'évolution ultérieure de la religion ». Certains s'infligeaient des tortures corporelles, d'autres fuyaient la société, « mais le développement de conceptions nouvelles devait provenir surtout de ceux qui s'adonnaient principalement à des exercices spirituels de méditation et de concentration mentale (,,) le but premier et original de l'ascétisme indien était l'acquisition de pouvoirs supranaturels ». (Basham, *ibid*, p, 239)

Nous retrouvons ce que nous nommons « magie », fondée ici sur une pratique intérieure plus que sur l'examen des plantes ou des étoiles. Qu'on ne doute pas de la pureté d'intention du véritable disciple de Bouddha. On ne saurait dire que son enseignement, postérieur de deux siècles à la rédaction des Upanishads, propose puissance et richesses comme un sorcier conseiller d'un empereur éphémère. « Bien que sa vie légendaire soit remplie d'événements merveilleux, la tradition ne mentionne guère de miracles accomplis par le Bouddha lui-même (...) il interdit formellement aux moines de son ordre de suivre cet exemple ».

Le silence cathartique à une valeur quasi « institutionnelle » : « Dans un hymne tardif du Rig-Véda, il est question d'une catégorie de saints personnages qui ne sont pas des brahmanes : ce sont les « silencieux » ou « ceinturés du vent » qui, dans l'ivresse de leur propre silence, « sont portés par les airs sur la piste des demi-dieux et des oiseaux »

Ce thème du silence figure explicitement dans les papyrus magiques, de diverses provenances de l'Empire, datés de l'époque du paganisme. « Le texte le plus significatif est sans doute celui que nous lisons dans le « compte final » de l'alchimiste Zosime (...) Zosime n'a pas pour dessein de former Théosobie à la piété, il veut lui enseigner la doctrine alchimique des teintures. Néanmoins, comme il est persuadé que la science de l'alchimie ne s'acquiert que par un don divin, c'est tout naturellement qu'il en vient à des conseils de sagesse et de recueillement » (Festugière, RHT I p, 361)

Ce qui est une recommandation plotinienne : « si nous avons en nous de si grandes choses, comment ne les percevons nous pas ? (...) il nous faut laisser ici bas tous les bruits sensibles, à moins de nécessité, et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut » (V, I, 12)

La montagne thébaine domine la nécropole de Rois qui furent grands ; on grava des inscriptions au pied de la montagne, comme témoignages du silence. Ainsi cet inconnu, qui grava son nom « lorsqu'il est venu pour voir Amon lorsqu'il se couche dans l'horizon occidental » (François Daumas, la civilisation de l'Égypte pharaonique, p, 338). « Pour certains, cette retraite était une habitude et non point une sorte de démission dans des conditions de vie difficiles à rapporter (...) Elles sont un témoignage du goût de la solitude et de la méditation religieuse » (ibid, p, 339)

Ce thème du silence exprime une catharsis ; celle de l'Égyptien au-dessus du monde, à la Cime, ou celle du brahmane Indien, dans la forêt, auprès de temples millénaires ou dans son propre sanctuaire.

Grâce à leurs édifices religieux, les Égyptiens eurent un art à la mesure de l'éternité. Un culte millénaire, fondamentalement uni en dépit de dissemblances apparentes (cf Daumas p. 249, 343 ss) fut le legs pharaonique à l'Empire Romain (Cumont, p. 87). Ce culte comprend un élément magique, mais nous nous élèverons contre cette position de M. Cumont : « Avant toute cérémonie, l'officiant devait se soumettre à des ablutions (...) A l'origine, il n'attachait à cette cathartique aucune idée morale, Dans sa pensée, elle était un procédé pour écarter des démons malfaisants » (*Paganisme*, p, 85).

Si M. Cumont affirme que quelque chose de nouveau grandit dans la conscience populaire vers le deuxième siècle de notre ère, nous lui opposerons les archaïques papyrus de la confession négative, prononcés par le défunt lors de sa comparution devant Osiris.

*« Je suis venu à toi, je t'ai apporté Mâat,
J'ai repoussé pour toi le mal.
Je n'ai pas porté la main sur l'homme d'humble condition,
Je n'ai pas fait pleurer,
Je n'ai causé de souffrances à personne,
Je n'ai pas oté le lait de la bouche des petits enfants,
Je n'ai pas chassé le troupeau de son pâturage »*
(Daumas, p, 266, Cf. "livre des morts des anciens égyptiens", traduction G. Kolpaktchy, ch, 125),

Traiter l'exposé de la morale d'une peuple comme une sorcellerie sans conscience ni amour, c'est faire preuve, pensons-nous, d'un raisonnement spécieux. Certains crurent pouvoir transgresser impunément la morale : mais alors cette morale était connue, la notion de vertu avait un sens et des philosophes s'appliquèrent sincèrement à réaliser leur mâat, soyons-en sûrs ⁴.

Si Platon formule rationnellement le thème du silence une des premières fois de façon universelle, conceptuelle (Phédon 67c), souvenons-nous que cette pratique était connue dans son efficience intérieure bien avant ces textes de « pure raison ». Le Phédon ne manque pas de références aux traditions Orphiques ; nouvelle preuve de l'état d'âme qui seul importe ici.

« Car suivant un παλαιός λόγος, toute vertu et la prudence elle-même sont des purifications » (Enn, I, 6, 6)

Des traces d'exigence morale, nous en avons trouvé qui viennent de fort loin dans la vie de l'humanité. L'ascétisme, dans sa dimension de souffrance purificatrice, est une παλαιός πράξις ; comment la comprendre sans un amour originaire et moteur ?

Cet amour trouve son objet par la religion et par la science : aux époques lointaines elles n'étaient pas séparées et dès le II^{ème} siècle de notre ère elles ne le seront plus (cf Festugière, RHT I p. 356) « La majorité des sources, en fait, ne sépare pas l'exposé des croyances indémonstrables de

4 À propos de Mâat, c.f. ch VI

celui des vérités auxquelles nous conduit l'expérience », conclut M. Daumas (p. 248) de l'examen de papyrus exprimant un strict rationalisme sous l'Ancien Empire Pharaonique, soit entre 2400 et 3000 ans avant le Christ.

La quête ardue la transcendance en soi-même est amour de la vertu comme la possession actuelle de quelque trace du divin, Les textes du livre des morts, par exemple, décrivent d'autre part l'assimilation du défunt aux puissances cosmiques.

Comment lier ce désir et cette expérience ?

« La vertu est la contemplation et l'empreinte des objets intelligibles, cette contemplation est posée en acte dans l'âme, comme la vision de l'œil est produite par l'objet visible » (Enn, I, 2, 4)

La vertu, retour à une dignité intérieure, dépasse voire transcende la vertu éthique. Lorsque l'âme est simplement elle-même, elle s'unit aux qualités qui brillent en elle, toutes miroitantes de la beauté intelligible.

« Cette beauté immense (...) reste à l'intérieur des sanctuaires, elle ne s'avance pas au dehors pour se faire voir des profanes » (Enn, I, 6, 9)

L'Égyptien nous confirme cette illumination intérieure dans son eschatologie : en procédant à ses transformations, l'âme du défunt recouvre la forme des plus grandes divinités. Ainsi dans le Chapitre 69 :

*« Je suis Osiris, frère d'Isis,
Je suis Horus, le premier né de Râ le jour de sa culmination,
je suis Anubis, le jour où il devint Sepa,
Je suis Tum, seigneur des mondes »*
(Traduction Kolpaktchy p, 167)

On nous objectera que les textes du livre des morts concernent uniquement l'eschatologie. Nous répondrons plus loin que les maisons de Vie étaient des écoles initiatiques où l'on révélait à l'âme des choses qu'elle ne pouvait normalement connaître en cette vie.

Mais surtout on dira que la manière dont Plotin se représente la vertu et ce que désigne l'égyptien par le mot *Neter* ne souffrent pas de Comparaison.

Sur le fond, « disons d'un mot que l'égyptien, à l'époque historique (s,c, dès l'Ancien Empire) est plus sensible à l'image divine latente sous l'image d'un Dieu qu'aux particularités irréductibles que ce Dieu pourrait avoir ». Le mot *Neter*, qui désigne le Dieu, « traduit très bien le théos grec » (Daumas p. 275)

« Puissances causales », les Dieux expriment l'emprise incontournable de l'Intelligence sur la Nécessité. Ils restent absolument impassibles ; Jamblique défendra la même conception.

« Comme la lumière est présente à l'air sans mélange (...) de même aussi la lumière des Dieux brille séparément, et c'est fixée en elle même d'une manière stable qu'elle s'avance à travers l'ensemble des êtres » (De mysteriis, I, 9)

« L'illumination par les invocations luit d'elle même, par un libre vouloir (...) il n'est pas vrai que cette sorte d'invocation attire de force des Dieux impassibles et purs vers le passible et l'impur » (ibid, I, 12)

Écoutons maintenant M. Schwaller de Lubicz, égyptologue « symboliste » et philosophe contemporain qui passa plusieurs années dans les temples d'Égypte à la recherche de la Sagesse des Pharaons.

« Les Neter, ou puissances de la Nature, sont des puissances spirituelles, qualités de la Force divine, qui sont virtuellement tout ce qui paraîtra, agira, se développera dans les créatures. Ce sont des états de conscience, Mais cette conscience ne doit pas être confondue avec la conscience qui résulte de l'existence. La conscience du Neter est donc une qualité qui entre en rapport avec toutes les choses, dans un caractère qui lui est constant et sans se modifier elle même » (Her Bak Disciple p, 197)

Sur la base de tels textes, la sagesse de Plotin et celle des Anciens Égyptiens semblent légitimement comparables. Précisons bien qu'il est hors de notre propos de chercher des filiations historiques.

Si l'homme fréquente les temples où vivent les Dieux, c'est surtout pour se faire lui même Temple de son propre principe. On ne construit pas un temple en un jour : de même ne suffit pas l'abstraite volonté d'être pur.

Ni Plotin ni Platon ne formulent expressément ce thème de l'homme Temple. Mais écoutons Porphyre :

« Le temple de Dieu est l'intellect du sage (...) auquel il revient d'honorer la divinité par la sagesse, de lui préparer par la sagesse, dans la pensée, le sanctuaire, en l'ornant de l'intellect comme statue vivante de Dieu qui y a imprimé son image » (lettre à Marcella, 11, 281-18 in Festugière, RHT IV, p, 214)

M. Festugière retrouve dans cette symbolique une doctrine « commune dans la mystique hellénistique, juive, chrétienne et païenne » (ibid)

Une profonde unité rassemble les métaphores de la catharsis chez Platon comme chez Plotin.

Méditant sur l'impureté actuelle de la psyché, que l'on relise les fameuses pages où Platon compare celle-ci à un Dieu marin tellement incrusté d'algues et de mollusques qu'on ne peut plus le reconnaître (Rep VII 611cd). L'âme doit être nettoyée, et les sciences servantes de la dialectique l'épurent déjà (cf supra) ; on enlève le plomb qui la cloue au sol. (Rep. VII 519ab). Là aussi, il s'agit d'un détachement du corps, d'une négation des attaches de l'esprit ; le philosophe était comme une pierre à sculpter (ch. I d'après Enn. I, 6, 9), Mais en réalité la statue est sculptée de toute éternité, la tâche du philosophe constituant à la dégager d'une gangue de boue absolument infâme (entre autres, cf Platon, Phédon 82c, Plotin I, 6, 9) : l'être animé dans l'univers est comparable au ver nécrophage (IV, 3, 4). Le ton devient parfois très incisif :

« Enlevez vos tâches et examinez-vous vous mêmes, et vous aurez foi en votre immortalité lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure » (IV, 7, 10)

Parce que la statue, qui est authentiquement nous- mêmes, est déjà faite, il y a réminiscence. Le cheminement Platonicien est un retour, non une radicale nouveauté, Ce retour imagé compare l'âme à une statue, ou à un Temple, c'est-à-dire à la demeure d'un Dieu et non au Dieu lui-même. Aussi l'âme renvoie-t-elle immédiatement au delà d'elle même, *elle ne possède pas la vraie connaissance de soi* (V, 3, 4 cf. ch V)

Les vertus, qualités de Dieu en l'âme, raisons venues de l'Intelligence, sont icônes ou plutôt parures lumineuses d'une seule statue : l'âme elle même, En l'homme purifié vit une transcendance :

plus loin encore sur la route, Empédocle nous dit : « Salut à vous, je suis un Dieu immortel » (cité Enn, IV, 7, 10)

Relisons les si nombreux textes de l'Égypte Ancienne où l'homme se confond avec le Neter ; celui qui possède de la vertu est déjà plus qu'humain, il est illuminé d'une vie qui n'est pas de ce monde : il est éveillé.

B. LE LIEU HISTORIQUE DE LA CATHARSIS

Avant d'aller plus avant, il importe de prendre un certain recul ; pourquoi nous référons nous tant aux traditions de l'antiquité pré-hellénique ? Pourquoi la seule tradition Platonicienne ne nous satisfait-elle pas ?

À l'époque Hellénistique, on ne se contente plus de l'héritage grec, la philosophie s'inspire des traditions d'Orient.

Posons plutôt cette question : pourquoi, à l'époque de Plotin, ne se contente-t-on plus de l'idéalisme Platonicien et des mystères Orphiques ?

« La philosophie des Barbares était infiniment plus antique et plus vénérable que celle des Grecs. D'où la conclusion inévitable : c'est chez les Barbares que devaient s'être instruits les premiers philosophes de la Grèce, bien mieux, toute la civilisation Grecque n'était qu'un emprunt aux Barbares » (Festugière, RHT I p. 23)

M. Festugière nous montre cette position dans tout son extrémisme. Pourquoi en vint-on là, après l'originalité profonde de la démarche de Démocrite, de Platon, d'Aristote, du Portique ?

Le rationalisme connaît un déclin très sensible à l'aube de notre ère ; M. Festugière insiste sur une de ses constituantes pour comprendre son « avortement ». Pour le penseur grec, les systèmes philosophiques et scientifiques « devaient tenir par eux seuls, sans qu'il y eut à les contrôler par le recours au donné concret (...) La raison se donnait libre jeu sans rencontrer son frein normal dans une meilleure observation (...) Cette prodigieuse aventure, la pensée grecque, offre, au terme, le spectacle assez mélancolique d'une logomachie » (RHT I, pp, 7-8).

L'homme désirant s'instruire, amoureux du savoir, se trouve hélas confronté à de lassantes querelles de chapelles se haïssant mutuellement, absolument insusceptibles de produire la moindre certitude qui ne soit détruite par l'école rivale. Or scepticisme et mysticisme s'accommodent assez mal... D'où cette misologie ; Platon la condamna clairement. Mais comment faire confiance à la raison pure si elle produit des systèmes totalement contradictoires ?

Les querelles scolaires deviennent peu à peu lassitude d'un verbiage stérile ; une volonté de certitude fondée glisse vers les croyances irrationnelles, vers la superstition comme vers les pires charlatanismes.

« Ce qu'on demandait dès lors, c'était un mot d'ordre, une autorité, une foi, Plus de démonstrations : on veut croire » (RHT I p. 13)

Nous nous permettrons pourtant d'ajouter une autre cause. Au début de notre XX^{ème} siècle, un penseur exprima une critique fort intéressante de la science qui ne rejette pas entièrement la raison mais dresse le constat un peu triste de son absolutisme.

H.P. Lovecraft est connu comme écrivain fantastique, non comme philosophe ; pourtant si l'on décryptait sa pensée derrière la forme imagée qui la dissimule, on y trouverait une façon d'aborder un mystérieux au delà cadrant assez bien avec notre problématique. Écoutons un des très rares textes de forme philosophique, certainement autobiographique, que comporte son œuvre.

« Des philosophes bien intentionnés lui avaient appris à observer les relations logiques des événements et à analyser les processus engendrant les pensées et les rêves ; après quoi, le merveilleux avait fui tandis qu'il oubliait, lui, Carter, que toute vie, dans notre cerveau, n'est qu'une collection d'images et qu'il n'y a pas de différence entre celles qui naissent des objets réels et celles qui naissent de nos rêves intimes (...) l'habitude avait rebattu ses oreilles d'une superstitieuse vénération pour tout ce qui existe tangiblement et l'avait rendu secrètement honteux de ses visions (,,), Les sages l'avaient enchaîné aux objets visibles puis lui en avaient expliqué le fonctionnement jusqu'à ce que toute parcelle de mystère ait disparu du monde (...) incapable de découvrir des merveilles au milieu de phénomènes dont les lois étaient connues et mesurables, les sages lui dirent qu'il manquait d'imagination et de maturité puis qu'il préférait les illusions du rêve aux illusions de notre monde matériel » (Démon et merveilles, pp, 33-35)

Lovecraft ne rejette ni la raison, ni l'imagination ; s'il tourne en ridicule les « sages » de son époque, c'est en raison de l'outrance de leur rationalisme. Le philosophe tel que nous le concevons reste fondamentalement esthète ; expliquer la beauté, n'est-ce pas un peu la perdre ?

L'existence d'écrivains tels Lovecraft ou René Schwaller de Lubicz prouve que notre science ne satisfait pas cette rare nostalgie de la transcendance. Concevons le pont de Sirah du Coran :

« Il est large comme le fil d'un rasoir, De chaque côté il y a un gouffre de perdition, L'un des précipices est la mentalité de la raison logique ou arithmétique, l'autre est celui de la superstition » (Schwaller de Lubicz, le miracle Egyptien, p, 47)

A dire vrai, nous nous soucions fort peu de la vertu "en trompe l'œil" comme d'une piété nourrie moins d'un amour désintéressé que par la crainte de l'au-delà (cf en ce sens Phédon 69a). Si ceux qui pratiquèrent un cheminement authentique se tournèrent vers les traditions du passé, c'est qu'ils eurent conscience du « pont de Sirah » ; ils ne trouvèrent l'enseignement qui leur était nécessaire ni dans une science déchue, ni dans une mixture indigeste de religions hétéroclites. Restaient les temples d'Égypte, les hiéroglyphes millénaires de leurs salles hypostyles ⁵.

Si les contemporains de Plotin, et même de Platon, furent fascinés par l'enseignement de temples blanchi par les âges, ce fut aussi, et même surtout, en raison de leur ancienneté ; mais ceci choque la mentalité moderne. Les traditions conservées pendant plusieurs siècles, les Anciens savaient les respecter comme ils honoraient leurs ancêtres d'un culte.

« Fidèle à son habitude de ne renoncer à aucune des conceptions religieuses qui, élaborées antérieurement, avaient reçu de cette consécration une valeur sainte, l'Égypte antique a fait effort durant des siècles pour faire cadrer des exigences intellectuelles profondes et impérieuses avec le legs à la fois lourd et sacré du plus lointain passé » (Daumas p, 43)

Il s'agit d'un constat d'historien ayant travaillé selon les méthodes contemporaines. Jamblique, lui, livre l'avis d'un théurge exposant les justifications de la pérennité du culte, des oraisons et de la Haute Magie.

« Ce n'est pas à partir de nos états, mais à partir au contraire de ceux qui sont propres aux Dieux que nous leur offrons les formules qui leur conviennent selon la nature, C'est

⁵ Ce n'est là qu'un exemple, une possibilité parmi d'autres. Si nous nous référons plus fréquemment à l'Égypte qu'à la Syrie ou à la Perse, c'est qu'elle nous est mieux connue, qu'il s'agit de la seule civilisation antique à laquelle Platon et Plotin se réfèrent de façon explicite et récurrente, et qu'enfin il n'y ait jamais eu de sacrifices humains dans leurs cultes.

comme le veut la nature et d'après la vérité qu'ont atteinte là dessus les premiers auteurs du rite sacré que nous y persévérons (...) Voilà ce que nous te répondrons sur les noms indicibles et sur ceux que l'on appelle barbares et qui sont seulement rituels »
(De mysteriis VII, 5)

Jamblique suggère une tradition donnée au commencement et conservée dans certains temples d'autant mieux qu'elles étaient entourées du secret, du silence. L'esprit Grec et sa volonté de progrès appuyé sur la seule raison mangue du mutisme hiératique. Se tourner vers le savoir des Anciens, c'est rentrer dans le silence hors de la foule alternativement superstitieuse ou utilitairement matérialiste.

Lorsque les Grecs vinrent en Égypte, leur curiosité surprit les Gardiens des anciennes traditions. « Solon, Solon, vous autres Grecs vous êtes perpétuellement enfants ! Vieux, pas un grec ne l'est ». L'Hellène recherche un savoir, délibère et dispute âprement ; Platon dira que tout savoir est réminiscence de choses oubliées.

N'avons-nous pas trouvé la source du savoir ? Celui auquel le rationalisme grec a appris quelque chose percevra l'Antiquité comme un moyen d'exhiber de son monde intérieur la Tradition Primordiale gravée en lettres de Vie sur son âme immortelle. Cette source demeure symbolique.

« Cette manière de conserver les archives a aussi de la ressemblance avec l'ordre universel, Elle imite en effet les Principes fixes de Ja Nature (,,) L'enregistrement des exploits anciens dans les temples doit représenter l'image de la constance de ces principes » (Proclus, In Timaeun I, 124)

L'étudiant des traditions anciennes symbolise l'entier chemin métaphysique nommé amour de la Sagesse. Garder son bon sens en un monde où il partait à la dérive, mais aussi, en raison d'une formidable poussée intérieure, tenter d'extraire des croyances de son temps la quintessence d'une spiritualité perdue si loin dans le temps comme dans l'être, ce fut peut être la tentative de Plotin. Et la lumière cachée de son enseignement prouve encore sa réussite.

Proclus crut voir tout l'ordre divin exprimé dans la cité idéale de Platon. On eut un peu la même attitude devant l'Égypte.

« Ignorez tu donc, ô Asclépius, que l'Égypte est la copie du ciel ou, pour mieux dire, le lieu où se transfèrent et se projettent ici bas toutes les opérations que gouvernent et mettent en œuvre les forces célestes ? Bien plus, s'il faut dire tout le vrai, notre terre est le temple du Monde entier » (Asclépius, 8 24)

Si les discours de Proclus et de l'Hermétiste visent un même principe en partant d'une image qui trouve aussi ses correspondances analogiques en l'homme, le rapprochement que nous voudrions alors établir se fonderait dans une communauté de tradition surpassant toute filiation historique, exprimant une attitude centrale face à la transcendance : le secret de la connaissance initiatique.

Certains passages du Critias évoquent la tradition primordiale de manière assez énigmatique. Tant pour l'Athènes préhistorique que pour l'Atlantide, la narration supposée des prêtres Égyptiens insiste curieusement sur les sources vivifiantes jaillies du sol ensemencé par les Dieux.

« Aujourd'hui même encore, les sanctuaires qui ont été conservés sur l'emplacement de sources qui existaient primitivement, sont le signe de la vérité de mes assertions présentes relativement à l'Ancienne Attique (...) Ce milieu de l'île (d'Atlantide), ce fut Poséidon en sa personne qui, tout à l'aise en sa qualité de Dieu, lui donna sa parure, en faisant de dessous la terre jaillir à la surface une double eau de source, l'une chaude,

l'autre froide, qui coulait d'une fontaine en faisant produire à la terre une nourriture variée et en quantité suffisante» (Critias 111d - 115a)

Platon le développe plus loin (116a ss.) : les Atlantes respectèrent profondément ces sources vivifiantes, traces de l'influence divine, et surent les ramener au sanctuaire de leur Principe, Poséidon. L'image de l'eau vivifiante et jaillissante comme un torrent n'est pas nouvelle pour nous. Les Anciens, d'après Platon, se trouvèrent en contact avec la source d'une sagesse transcendante.

Géographiquement et politiquement, selon la contingence de l'espace et de la matière, théocratie pharaonique et cité idéale sont bien différentes, mais le lecteur de la République peut se demander où le philosophe trouve, dans sa cité *première dans l'histoire d'un cycle de l'humanité*, la tradition de Sagesse. Platon reviendra longuement, dans *Les Lois*, sur l'organisation du conseil nocturne.

Nous voudrions ici traiter d'une institution Égyptienne qui remonte aux premières dynasties : la « maison de vie ».

« Comment mieux et plus simplement appeler cette enceinte où l'on préparait les disciples à entendre le sens ésotérique des écrits et figurations hiéroglyphiques ? » (Schwaller de Lubicz, le miracle Égyptien, p, 28)

La Maison de Vie était l'école par excellence, toutes les sciences y étaient enseignées par les maîtres : la médecine, l'astronomie, l'architecture inséparable de l'éternel, le rituel vivifiant les temples (ou vivifié par les Dieux) ; tout l'art Égyptien tire ses canons de cette institution, responsable aussi de la profonde unité de la théologie sacerdotale (Daumas, pp. 250 ss), Ces canons, comme l'écriture hiéroglyphique, sont unanimement attribués au Dieu Thoth.

En cette maison de vie se transmettait la philosophie traditionnelle la plus vénérable ; rien n'en sortit que ce qui fut gravé dans les temples, hormis quelques écrits dont les « enseignements », surtout à fin morale. Le plus ancien remonte à l'Ancien Empire (enseignement de Ptah Hotep). Dans cette littérature extrêmement réduite, on ne trouve pas la portée métaphysique des textes hermétiques, beaucoup plus tardifs. Serait-ce que cette métaphysique n'était pas développée ?

« Constamment les auteurs de sagesse, à toutes les époques de l'histoire de l'Égypte, opposent une qualité et un défaut qui leur paraissent fondamentaux, La qualité, c'est de savoir être silencieux ; le défaut, c'est d'être parleur, raisonneur (...) N'enfle pas ton cœur à cause de ton savoir. N'aie pas d'outrecuidance parce que tu es savant (...) Une parole parfaite est cachée plus que l'émeraude » (Daumas, ibid, p, 229)

Dans le silence du Temple et de sa maison de vie, le candidat à l'initiation se dépouillera progressivement de ses vêtements, comme le montre cette illustration qui ne peut pas ne pas évoquer la méditation plotinienne.



Fig. 2. — Introduction par le prêtre au crâne rasé au sanctuaire d'Amon de Karnak, en franchissant les portes des pylônes ornés de mâts.

(XVIIIe dynastie, style amarnien, in Schwaller de Lubicz, *le miracle égyptien*, fig. 2 p. 29)

« - Ô mes maîtres, comment pourrai-je inscrire toutes ces notions nouvelles dans ma mémoire ?

- Par un seul procédé : n'inscris pas des notions, regarde vivre nos images » (Her Bak disciple p, 147)

On pensera bien sûr à Ennéade I, 6. Mais écoutons ceci:

« Les anciens sages qui ont voulu se rendre les Dieux présents en construisant des temples et des statues me paraissent avoir bien vu la nature de l'Univers ; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir en construisant un objet disposé à subir son influence et à en recevoir la participation. Or la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle » (IV, 3, 11)

Il ne s'agit pas des superstitions d'un sorcier de village, mais des plus anciennes merveilles architecturales qui, selon Plotin, expriment la sagesse de leurs auteurs.

L'Égypte possède une très, très longue tradition initiatique. Toute l'Antiquité hellénique et alexandrine nous l'atteste, indépendamment des contenus divers qu'on crut voir en cette école qui demeura fermée à la foule des curieux, Mais sous l'Empire, ces maisons n'étaient plus ouvertes à personne pour la bonne raison qu'elles n'existaient plus. Elles n'avaient jamais fonctionné sur un autre territoire que leur sol natal, les rives du Nil. Aussi, en une époque telle celle de Porphyre, on recherche une institution qui dispense la sagesse initiatique, une organisation, une confraternité d'initiés (cf Introduction au *De Abstinencia*, pp. XXII et XXXVI).

Nous possédons certes certains textes, dits « hermétiques », sur l'origine desquels nous ne saurions rien affirmer (bien que nous utiliserons plus loin le 13^{ème} traité du corpus hermeticum).

Nous remarquerons plutôt, en historien, qu'un vœu de silence était prononcé et fut respecté du temps des pharaons. L'école initiatique ferma ses portes lorsque l'Égypte n'eut plus de Roi. Alors naquirent de nombreuses « sociétés secrètes » : il en subsiste encore de nos jours, qui souvent revendiquent une paternité égyptienne.

Les maisons de Vie étaient responsables de la théologie, donc nécessairement du culte et des rites. Et s'il y a quelque chose qui ne change pas, c'est bien un rituel. Aussi trouverons nous dans les cultes égyptiens du paganisme au moins une image de ce que fut la religiosité d'une ère évanouie, en nous souvenant que « la lettre tue, mais l'esprit vivifie ».

"En Égypte, nous l'avons vu, le rituel, à proprement parler, n'était pas autre chose à l'origine qu'un ensemble de pratiques magiques, Les fidèles imposaient par la prière ou même la menace leurs volontés aux Dieux (...) Nulle part on ne maintint moins la distance qui sépare l'humain du Divin » (Cumont, paganisme... p, 173)

Jamblique ne s'insurgera pas contre cette conception. Retenons la noblesse de sa conception du culte « magique » :

« L'ensemble de la théurgie présente un double aspect : d'une part, elle est exercée par des hommes et garde notre place naturelle dans le Tout ; de l'autre, appuyée sur les signes divins, elle remonte par eux jusqu'aux êtres supérieurs auxquels elle s'unit (...) L'Art évoque naturellement et comme supérieurs les puissances du Tout, en tant que l'évocateur est un homme et d'autre part il leur commande, puisqu'il revêt en quelque sorte par les symboles secrets, la tenue hiératique des Dieux » (De mysteriis, VIII, 4)

Il s'agit du discours du théurge, selon les divisions exposées en I, 2. « Considère si le discours est vrai ou faux, en réveillant activement ton intelligence » (1, 1), Rappelons nous toujours ce dernier précepte, peu banal parmi les plus abjectes nécromancies qui versèrent tant de sang dans la gueule brûlante de Moloch ! Jamblique énonçant cette injonction reste fondamentalement helléniste. Dans la pieuse ascèse d'un esprit noble, détaché de la superstition, s'opère la communauté théurgique des hommes et des Dieux.

« Les anciens distinguent explicitement de cet art licite et honorable, pour lequel on inventa ce nom de théurgie, la magie proprement dite, toujours suspecte et réprouvée" (Cumont, paganisme... p. 174), C'est de cette pratique, qui certes relève de l'irrationnel, dont nous nous soucions réellement.

« Voilà quelle sera notre justification générale du culte sans souillure : il rattache intimement les autres êtres à ceux qui valent mieux que nous, et s'adresse pur aux purs » (De mysteriis, I, 11)

Jamblique vient d'examiner le mode d'apparition des êtres évoqués par l'Art, en soutenant parallèlement leur impassibilité. Il tire les conséquences de cette pratique sur le pratiquant :

« La puissance qui purifie les âmes est parfaite dans les Dieux, dans les archanges anagogiques (...) La venue des Dieux nous donne santé du corps, vertu de l'âme, pureté de l'intellect, montée, en somme, de tout notre intérieur vers ses principes propres » (De mysteriis II, 5 et 6)

Bien sûr, le théurge saura aussi invoquer des puissances inférieures, mais à ses risques et périls... Les archontes de la matière « font voir une élégance de formes façonnée et artificielle », ils montrent leur feu « mêlé d'éléments hétérogènes et contraires » (II, 3 et 4). Leur vue « dispense les biens de la matière et toutes les œuvres terrestres (...) elle fait descendre vers le devenir, ruine les fruits de l'espérance et remplit les spectateurs de passions qui les clouent au corps » (II, 6),

Avec Charles Gustave Burg, nous demandons : n'y a-t-il là que superstition ? De profondes raisons amènent le philosophe aux côtés du magicien.

Les Égyptiens furent frappés de la curiosité enfantine de Solon ; réciproquement le rationalisme est gêné, embarrassé de se taire au sein du Temple. La raison refuse l'identification de son procès métaphysique avec une opération cultuelle, initiatique : c'est qu'elle est entièrement muette pendant l'essentiel du rite. Le 13^{ème} traité du corpus hermeticum est silencieux au moment de l'entrée des puissances dans l'homme (Festugière, RHT IV p. 203).

Un catalogue d'injonctions au silence serait ici fastidieux. La « connaissance » recherchée reste obscure en raison même de sa nature : seul l'éveillé peut comprendre ce dont il est question. Taire ses découvertes n'est pas leur donner la gloriole du mystère auprès des naïfs. Si le secret est bien gardé, nul ne saura qu'il y eut connaissance, Cette attitude est indissociable du rapport des Anciens avec les entités métaphysiques. Elle pose problème au rationalisme car elle soulève, en fait, la dangereuse question de la raison elle-même, court-circuitée par la transcendance. Il n'y a plus superstition, mais ésotérisme. Voici ce qui va maintenant nous poser problème.



CHAPITRE QUATRIÈME

MUTATIONS DE LA PAROLE

Le chapitre précédent a longuement détaillé le travail de purification qui ramène vers la divine nature déjà vivante en l'homme. Une « respiration cosmique » apparut limpide : qu'elle ne vienne pas de l'âme, mais d'encore plus loin, voici ce que nous voulons montrer. L'appel continue à tirer le philosophe vers le haut, ou vers les tréfonds de son être dont sa lumière intérieure ne parvient pas encore à éclaircir les ténèbres.

Il ne s'agit plus de transformer un individu concret, empirique, matériel, en le rendant à son origine psychique, il ne s'agit plus de rechercher les vertus. Celles-ci signalent une source cachée ; il ne s'agit plus d'être, par la trace d'une qualité première, l'habitable d'une transcendance ; il faut rejoindre cette contrée d'où émane toute beauté.

Cette nouvelle étape du cheminement comportera deux phases : d'abord, on exploitera la « conclusion problématique » du chapitre précédent en posant à la raison la question de son utilité. Ce problème est moins celui de l'irrationnel que du supra-rationnel, et donc du sur-humain si la raison est l'essence de l'homme.

Dans un second temps seront présentés les moyens de la conversion vers l'Intelligence, et la difficile question de l'initiation sera préparée.

I - LES INSUFFISANCES DU RAISONNEMENT ET DE SES EXPRESSIONS LINGUISTIQUES

Commençons donc par questionner la raison elle-même, comme la source du langage et du raisonnement discursif. Il ne s'agit pas de se livrer à un procès arbitraire de la pensée humaine, ni de se gausser de sa finitude, car cette faculté est tellement consubstantielle au moi qu'on peut même dire que le sujet qui opère la présente recherche n'est autre que la raison.

« C'est bien nous qui raisonnons et qui concevons nous-mêmes les notions incluses dans le raisonnement, Ces notions, c'est nous mêmes » (V, 3, 3)

La sensation éloigne du principe : ceci est clair. En utilisant la sensation, mais en se fondant consciemment sur ses principes intérieurs, principes du monde car aussi présents dans l'Âme du Tout, l'humain construit une science du sensible qui n'est que rêve. La logique, les mathématiques et la géométrie, l'harmonie esthétique, forment une contemplation totalement purifiée des songes et mensonges de la matière. Elles sont donc fort convaincantes, et laissent croire à la possession d'un savoir. Mais en ce qui regarde le Divin, ni le raisonnement seul, ni les démonstrations les plus rigoureuses n'apportent une certitude définitive et complète, comblant un gouffre d'aporie. Paradoxalement, la certitude est pourtant d'autant plus grande qu'elle est supra sensible.

En un certain sens, il est absurde de vouloir prouver l'existence d'une transcendance : il faut plutôt chercher un rapport plus intime avec elle.

Qu'est-ce que la raison ? Un acte dans la substance psychique, un acte vivifié par une lumière intérieure mais transcendante qui apporte l'être, la norme, la valeur et la rend hautement digne d'amour.

« L'âme est faite d'une essence qui reste en haut et d'une essence qui dépend de celle-là, mais qui émane jusqu'ici comme un rayon du centre » (IV, 1, 1)

Le moi se meut entre le terme de la procession et la source de celle-ci : les degrés de l'activité rationnelle correspondent à une échelle de réalités métaphysiques dont le sommet est la première âme. En ces hauteurs, peut-il être encore question de raisonnement humain ? Et quelles raisons à son abdication la raison dégage-t-elle d'elle-même en une ultime purification ?

Commençons par nous situer dans le cheminement symbolique du mythe de la caverne.

« Il aurait donc, je crois, besoin d'accoutumance pour arriver à voir les choses d'en haut, Ce sont leurs ombres que d'abord il regarderait le plus aisément (...) À partir de ces expériences il pourrait, pendant la nuit, contempler les corps célestes et le ciel lui-même » (Rep, VII 516a)

Ces cieux sont ceux d'un autre monde, le monde réel. Là bas réside l'être, quel moi pourrait y vivre ? La pointe de l'âme centrée en elle-même paraît à la lumière du jour : par quelle faculté ?

« Seule la faculté dialectique pourra la rendre visible à l'homme qui a l'expérience des études que nous avons passées en revue, ce n'est possible d'aucune autre manière » (Rep, VII 533d)

De nombreuses pages ultérieures de Platon laissent conclure que le langage constitue cette dialectique (notamment Phèdre 266a). Au début du Parménide (135d ss), la méthode se veut dialogue, échange de propos apportant la connaissance purement dite. Cette thèse identifierait la saisie de l'être et le processus linguistique, rationnel.

Que la raison discursive, inséparable du discours sur l'autre posé devant le moi qui le connaît comme tel, que cette raison, même purifiée, soit la faculté qui mette le mieux en relation avec l'autre monde, voilà la thèse que tout le néoplatonisme cherchera à écarter. La gnose pensive⁶, la noèse, n'est pas la parole humaine. Cette position est déjà défendue par Platon lui-même dans certains textes.

À quoi sert donc la discursion dans la saisie des intelligibles, le ciel nocturne, la lune et les astres de l'au-delà ? Cadres, principes éternels du Tout, ces derniers sont Archétypes, L'Arché commence et commande par analogie, l'âme médiatise cette influence : la sympathie universelle en est trace, comme le raisonnement qui éparpille parmi les mots et les noms. Ceux-ci sont un mauvais principe de recherche : conclusion toute aporétique du Cratyle, nécessitant une maïeutique.

« Encore devons-nous nous féliciter de nous être mis d'accord sur ceci : que ce n'est pas des mots qu'il faut partir, mais que, et pour apprendre et pour chercher le réel, c'est du réel lui-même qu'il faut partir, bien plus que des noms » (Cratyle 439 b)

Quelle est cette démarche ? On retrouve un thème déjà étudié.

« Tout se passe dans le silence ; l'âme n'a besoin d'aucun objet visible et extérieur à contempler, et elle n'a pas recours à l'action pratique » (Ennéade III, 8, 5)

Cette étape est encore purement négative :

⁶ Le mot gnose ne fait pas allusion aux gnostiques, mais à la classique distinction entre gnôsis et epistémé qui sont toutes deux pensées.

« On n'use en effet pour découvrir (les Archétypes) ni de conjectures ni de syllogismes qui prennent leurs prémisses ailleurs » (IV, 4, 4)

Toute activité, y compris celle du raisonnement aux disputes frénétiques, tend à une contemplation immobile comme à son bien. Si les syllogismes ne sont pas possession du principe, en un sens premier, alors à quoi bon l'épistémè ?

Le langage morcelle la chose dont il traite, il est toujours médiatisant vers un savoir. Celui-ci sera-t-il vrai ou faux ? Il faudra continuer de discourir, jusqu'à remonter par ce moyen au principe. Mais le sommet de cette dialectique ascendante demande une vision supérieure au concept, son image dans la psyché.

« Autre est notre intelligence qui morcelle, autre est l'Intelligence indivisible qui ne morcelle ni l'être ni les êtres » (V, 9, 8)

Mais restons encore un moment chez Platon lui-même. Le dialogue peut-il constituer la dialectique ? Oui, s'il est approfondissement intérieur, concentration de soi-même comme de toutes les bases des connaissances acquises et développées comme conséquences de ces prémisses, notamment le nombre. Cette démarche est dite anhypothétique.

Le dialogue concentre, réduit les principes, les simplifie ou mieux les unifie pour en dégager l'essentiel. Mais est-on davantage éclairé en ce qui concerne l'essence ? La connaissance dialectique demande une lumière qui n'est pas la « lumière naturelle » chère à Descartes ; cette dernière fait certes conceptualiser la substance, mais elle ne la révèle pas.

Bien sûr, toute la découverte des genres de l'être dans le Sophiste, strictement rationnelle, est une pratique de dialectique ascendante. Mais ce que la raison donne, le délire peut encore le procurer. Lorsque Socrate expose, dans le Phèdre (265d), les conditions de la dialectique comme science de l'être, puis définit une rhétorique qui illumine le discours, il évoque un autre exemple de dialectique ascendante : le second discours qu'il fit précédemment à Phèdre ; ce discours exprime un amour divin qui lui aussi dévoile l'être, certainement mieux que le discours. Il signale une anagogie de l'âme au delà de sa faculté de conceptualisation. À quelque instant cette dialectique ascendante transcende le dire car être et pensée sont unis, plus loin que l'humain et que les connaissances de son intellect, Les facteurs de ces connaissances, y compris la conceptualisation (quatrième mode du connaître selon la lettre VII) « entreprennent de manifester la qualité inhérente à chaque chose au moyen de l'instrument impuissant qu'est le langage » (Lettre VII 343e).

Effectivement, lorsque Glaucon demande que l'on dise comment se comporte la faculté dialectique dans son rapport à l'être, Socrate modère immédiatement ses espérances (Rep. VII 932d ss). Ces mises en garde répétées, chez Platon comme chez ses commentateurs anciens, insistent sur un élément de la « γῶσις » qui ne passe plus par le langage.

« C'est, au dedans de ce qui se meut soi même, un mouvement propagé sans bruit ni paroles » (Timée 37 b)

L'être universel entre en relation avec lui même d'une manière encore mystérieuse.

« Tous les besoins ou les incertitudes qui nous forcent ici bas à échanger des paroles, n'existent point dans le monde intelligible, Les âmes (...) connaissent tout les unes des autres par simple intelligence, Là haut, tout corps est pur. » (IV, 3, 18)

Un discours n'est pas vivant, au contraire de celui qui le formule. De par ses conditions de production le langage renvoie à une vie immuable en son principe. En effet, comment dire que

l'être, vers lequel tend tout l'effort dialectique, ne soit pas en vie lui aussi, et même en un sens infiniment meilleur que la vie humaine ?

« L'être est en vie : il vit d'une vie parfaite » (III, 6, 6)

De quoi se soucier ? De parler, où de vivre ? Toute contemplation de l'Idée vient d'un mouvement vital qu'elle achève. Ce mouvement peut être étayé par la parole, mais la vision est gnose vitale, νόσις (noèse).

« Car des propositions, des axiomes ou des exprimables ne sont pas des êtres » (V 4, 5, 1)

La science dianoétique est complètement déficiente en ce qui concerne la pure ontologie. Mais il existe une autre forme de connaissance qui possède l'être et non les discours : cette science de l'immatériel, la dialectique, est aussi une faculté, on l'a vu. La faculté se confond avec le savoir et l'être connu.

« C'est une même chose que penser et être », ou encore : la science des êtres sans matière est identique à ses objets (c.f., V, 4, 2)

C'est encore une même chose que la science de l'être, l'être lui-même et conséquemment la vérité: *« la vérité essentielle n'est pas accord avec autre chose, mais avec soi-même, Elle n'énonce rien qu'elle-même, Elle est et elle énonce son être » (V 5 2)*

Cette union de la vie, de l'être et de la vérité n'est plus le lot de l'humain. La purification est une préparation à une « mutation » de cet homme. C'est là une exigence qui ne relève pas du connaître ordinaire.

« Si le bonheur s'obtenait en enregistrant des raisonnements, il serait possible d'atteindre cette fin sans avoir le souci de choisir sa nourriture ou d'accomplir certains actes (...) Mais il faut changer notre vie actuelle pour une autre vie » (Porphyre, De Abstinencia, 1, 29)

Même la vie chaste et pieuse dans le temple couvert ne suffit pas : il doit s'y adjoindre encore autre chose. Notre science moderne n'implique aucun choix existentiel, aucune exigence cathartique : l'exercice de la dialectique n'est pas scientifique, au sens moderne du terme.

« C'est par elle qu'on se connaît non plus comme homme, mais comme un être tout à fait différent de l'homme qui s'est enlevé jusqu'en haut en emportant seulement la partie supérieure de l'âme qui seule peut s'envoler jusqu'à la pensée, pour rapporter de là-bas les visions qu'on a eues » (V, 3, 4)

II - COMMENT SE CONVERTIR, DEPUIS LE TEMPLE INTÉRIEUR JUSQU'AU SANCTUAIRE ?

Ainsi ne s'agit-il plus de raisonner, mais de penser. Tout individu peut-il y parvenir ? Une âme ne serait point une âme si elle ne procédait de l'esprit. Le νοῦς est une faculté que chacun pourrait conséquemment actualiser, mais combien d'eau a-t-elle bu de ce fleuve que l'on rencontre après une longue marche vers la matière ? (Rep. X). Même une âme telle celle d'Ulysse, ce modèle du sage, peut-elle remonter seule vers l'Intelligence, sans l'aide d'autrui en ce bas monde ? Ulysse rencontra Athéna en mettant le pied sur son sol d'Ithaque.

Que seraient les écrits de Platon sans Socrate, et ceux de Plotin sans Ammonius ? Quelle sera la spiritualité d'une société vide de toute « institution » où un enseignement d'éveil est dispensé ? La présentation de la Maison de Vie pharaonique nous montra un tel « être social » mais cette analyse restait largement exotérique, historique, Qu'est-ce que l'on y enseigne ? Ou plutôt quel serait cet enseignement oral, dans une telle institution, d'après la philosophie éducative de Platon et de ses commentateurs anciens ?

La parole reste notre seul moyen de communiquer ici bas, si imparfaite soit elle. Il faut savoir utiliser les copies pour tenter de bondir vers leur modèle. Aussi, le philosophe qui ne possède pas encore la contemplation supérieure, comment ne continuerait-il pas à parler ?

L'âme « elle aussi, elle voit sans parole ce qu'elle formule avec des mots (car elle ne formule pas par des mots ce qu'elle n'a pas vu d'abord) ; mais si elle emploie le langage, c'est par défaut ; c'est parce qu'elle doit employer la recherche pour apprendre ce qu'elle possède. » (III, 8 6)

Ceux qu'on appelle Maîtres ont rapporté de là-bas des visions et un savoir. Leur enseignement, dans le cheminement mystique, va une fois de plus choquer l'esprit moderne, dont l'intellectualisme se veut inséparable de la culture livresque. Dans la tradition platonicienne prime un enseignement parlé et vivant. La lecture d'un dialogue de Platon n'est qu'une caricature de la dialectique réelle en train de s'exercer, productrice de ce retour de l'âme en elle-même à l'imitation de l'âme du Tout.

« Quiconque réfléchit n'aura jamais la hardiesse de déposer dans le langage les pensées qu'il a eues, et cela, de le faire dans une chose immuable telle qu'est précisément celle qui est constituée par des caractères écrits » (lettre VII, 343 a)

Cette nouvelle condamnation du langage, sous la forme écrite, revalorise la dialectique orale. L'écrit fige la connaissance, dégrade plus encore l'éternité de l'être en simulacre.

L'être vit éternellement : l'exprimer dans le devenir par la parole suppose une adaptation du discours à ce devenir ; que l'on n'arrête pas le cours incessant de la vie manifestée en l'ombre d'un instant mort auquel manque le souffle du dire. Platon juge ainsi l'entreprise d'écrire, quant au fond de toute la démarche, quant au nœud même du problème comme à la substance d'un étrange savoir :

« L'entreprise dont je parle, relativement à ces questions, n'est point toutefois, à mon jugement, un bien pour l'humanité, à moins que ce ne soit pour quelques uns, en petit nombre : je veux dire pour tous ceux qui sont capables, à l'aide d'une petite indication, de trouver par eux-mêmes » (lettre VII 341e)

Le philosophe tiré à la lumière du jour par un sentier escarpé (mythe de la caverne) entreprendra-t-il seul la remontée ? Un homme plus avancé que lui pourra l'attirer vers l'éveil, par les vertus d'une parole qui sait être guide.

L'ontologie ne peut être inculquée scolairement, avec une masse de traités fastidieux. La discussion vécue avec un homme qui sait conduire vers l'éveil actualise la contemplation, génère l'Éros divin. Voilà cette *accoutumance* (mythe de la caverne, c.f. supra) à la pointe des Idées.

Selon Platon, le meilleur exercice du discours pour un être en quête de lui-même se nomme maïeutique. Socrate refuse de laisser l'aporie subsister chez un amoureux qui deviendrait amer comme l'eau d'une sagesse sèche et absconde (Philèbe, c.f. supra). Le langage dispersé, il sait apprendre à tellement le concentrer, jusqu'à ce monologue intérieur, mouvement parmi les Intelligibles (c.f. Théétète 190ae et Sophiste 263 e).

Théétète subira deux fois la maïeutique : une première fois négativement, avec Socrate ; le lendemain, grâce à l'étranger d'Élée, l'accord intérieur du jeune philosophe révèle l'être selon les cinq genres de son essence. N'est-ce pas une belle dissipation de l'aporie, une fécondation de l'âme du disciple par l'Intelligence ?

Toute la République tente de résoudre le problème décisif de l'éducation fortifiant les âmes dans toute leur noblesse. L'enseignement n'est pas une affaire de livres : elle dépend du climat que créent ceux qui savent dissiper autour d'eux la brume matérielle (Lois II 663bc). Les « hommes divins », les philosophes, sont illuminés ; ils savent montrer la lumière, révéler à ceux qui peuvent le supporter leur propre éclat intérieur. Dans la société, le philosophe roi illumine la cité rendue conforme au modèle éternel; ce même philosophe peut chez certains individus aider à dissiper les brumes (III, 6, 6), à enlever le plomb pour générer l'Amour Divin qui consumera une âme. C'est lui qui tire, de force, vers le haut, ou qui secoue un rêveur pour le libérer de sa transe malsaine. Toute cette tradition orale s'accompagne d'un réel plaisir à la recevoir en compagnie du Maître, miroir de sagesse : la tradition révélée unit maître et disciple en un même Amour.

En ce sens, Socrate ne détient aucun savoir, aucune des sciences laissées aux « doctes personnages » ; il sait simplement entendre un appel amoureux et y répondre pour aider la jeunesse à trouver la connaissance mystique d'elle même. Il eut une influence déterminante sur Platon, dont l'œuvre demeure parmi les chefs d'œuvre de la pensée humaine, si cela a un sens.

Socrate ne joua aucunement le rôle d'un grand prêtre, praticien des initiations. Cet aspect de sa personnalité, et de tant d'autres hommes après lui, nous le fait communément dénommer philosophe, tandis que Jamblique sera perçu comme hiérophante et St Augustin, père de l'Église, Tous ces maîtres purent aider leurs contemporains par leur présence : c'est là leur trait d'union. Sur leurs personnes circulent de nombreuses légendes qui témoignent déjà d'une idéalisation du maître. Ce fut notamment le cas de Pythagore, parfois d'Empédocle, et Socrate lui même devint, postérieurement à Platon, le modèle du sage selon les Stoïciens. Les amateurs d'ésotérisme verront dans Apollonius de Tyane le détenteur d'alléchants secrets : n'y a-t-il là qu'exagération ?

« Il faut ajouter que ce genre particulier (de littérature concernant les castes sacerdotales) manifeste une méthode de pensée bien plus générale : à partir d'un choix fondamental qui engage d'abord le genre de vie, il s'agit de fournir les modèles idéaux et les thèmes dont se nourrira l'exhortation morale » (Jean Bouffartique, Introduction au De Abstinencia, p, 32)

Le maître spirituel est aussi une idée, peut être comme la cité platonicienne ; de nombreux « prédicateurs » ont conçu l'idée réalisée en l'homme : le modèle, la forme immuable du sage qui peut énormément apporter ; il est une idée concrète, comme un Archétype existant non seulement dans un inconscient collectif, comme le croit C.G. Jung, mais vivant dans ce monde. Les saints du christianisme ont manifesté l'ailleurs ici même, pendant leur vie corporelle, Aussi leur réalisation intérieure doit-elle être présentée à chacun comme modèle non seulement moral, mais surtout spirituel. Les deux, d'ailleurs, peuvent-ils être séparés ?

Déjà la sagesse illuminant un visage provoque chez qui sait la voir une réminiscence de l'au-delà, dès ce monde où se débat sans repos l'Éros démon. « L'homme qui vit près d'un sage, profite de ce voisinage et devient semblable à lui » (Ennéade I, 2, 5).

Au stade actuel du cheminement, le philosophe n'est pas pour autant parvenu à la Sagesse, mais se trouve en compagnie d'un homme qui détient certaines clefs.

« L'expérience prouvera que le Maître ne peut qu'indiquer le chemin. Tant qu'il s'agit de l'exercice du jugement rationnel et de l'acquisition des notions qui constituent la base d'un savoir, un professeur peut donner à l'élève les notions précises qui lui furent à lui même inculquées ». Ce dernier cheminement est facile, « parce qu'il met en action

des facultés normales, n'exigeant pas l'intervention de facultés plus subtiles généralement endormies chez l'humain » (Schwaller de Lubicz, Her Bak disciple, pp. 109,110)

Au disciple de se mettre en route, où d'ouvrir les portes au moyen de ses clefs. Depuis longtemps, le cheminement spirituel suppose implicitement deux notions centrales : l'ésotérisme et le symbole.

De nombreux passages de l'œuvre de M. Schwaller de Lubicz confirment, sur le terrain de l'égyptologie, une telle conception de la connaissance, secrète et cachée.

Le caractère intrinsèquement ésotérique de la connaissance reste inséparable de la civilisation Pharaonique : ces « doctrines secrètes » restent « hermétiques » à la raison raisonnante, scientifique ; la réaction des premiers lecteurs modernes du « Livre des Morts », au XIX^{ème} siècle, le prouvera suffisamment.

« Un peuple de fous (...) un conte à dormir debout, d'un ennui insurmontable, un tas d'absurdités et de folies (...) c'est là peuple offrant tous les symptômes de l'hystérie collective et la schizophrénie » (Grégoire Kolpaktchy, introduction à sa traduction du livre des morts, p, 24)

L'éveil est incompréhensible pour ceux qui se cramponnent aux montants de leur lit... et construisent des asiles !

Mais déjà le rapport de l'Égyptien aux signes linguistiques à de quoi surprendre.

"Si un lecteur de Cervantès imaginait de dire : le Quichotte commence par deux mots monosyllabiques terminés en n et continue par un mot de cinq lettres (...) et si ce lecteur se mettait à en tirer des conclusions, on penserait aussitôt qu'il est fou. La Bible a été étudiée de cette manière" (Borgès, conférences, p, 117)

Borgès fait ici allusion aux Kabbalistes, selon lesquels rien ne saurait être fortuit en un livre sacré, donc surtout pas les lettres de l'alphabet hébreu qui entretiennent toutes de mystérieuses correspondances avec l'univers, ses animaux et surtout ses principes.

Les hiéroglyphes, eux, requièrent une attitude quelque peu similaire car la compréhension intérieure, profonde, ésotérique de leur sens est intuitive et non discursive.

« Les sages de l'Égypte (...) n'usent pas de lettres dessinées, qui se développent en discours et en propositions et qui représentent des sons et des paroles, Ils dessinent des images (...) chaque signe gravé est donc une science, une chose réelle saisie d'un seul coup, et non une suite de pensées comme un raisonnement ou une délibération » (Ennéades V, 5, 6)

Il va de soi, d'après le reste de sa pensée, que pour Plotin le symbole permet la science, contemplation de la chose réelle. Il n'est pas cette science, mais un moyen supra-discursif de s'y acheminer. M. Bréhier, dans sa note à ce passage des Ennéades, objecte que les hiéroglyphes sont des signes alphabétiques, ce qu'ignoraient les Grecs. Mais nous y verrons, avec M. Schwaller de Lubicz, un système de symboles dont le sens intérieur fut volontairement car intrinsèquement occulté.

« Le caractère du moyen de transcription de cet ésotérisme doit donc être tel qu'il s'adresse aux facultés du lecteur, celui-ci lira et entendra suivant ses facultés propres, normales ou supérieures. Chacun verra, dans la parabole ou l'architecture du vrai

temple, ce qu'il peut y voir : utilité, esthétique, mythe et légende, principe philosophique ou vision de genèse, matérielle et spirituelle » (Her Bak Disciple p, 364)

La notion de sens est complètement modifiée. Qu'est ce, en dernière analyse, que le sens, sinon l'être si la distance entre pensant et pensé diminue ? Le symbole ésotérique est une puissance de vision mystique, de confondement avec l'être par delà sa multitude de sens possibles. La méditation appuyée sur les hiéroglyphes cherche dans le méditant l'être dont on contemple une trace : serait-ce ce moyen depuis si longtemps recherché qui restituerait la vie, dans sa plénitude, à ses simulacres psychiques ? La pensée ésotérique utilise certains symboles comme un instrument d'élévation, un creuset où tombe la lumière des Archétypes. Cette lumière tombée dans l'écriture laisse une empreinte proprement anagogique, comme s'il était possible, depuis une statue de Zeus, de voir un rayon de lumière, de suivre ce rayon jusqu'à sa source et là, de contempler Zeus lui-même en sa Vie bienheureuse, non plus comme concept de la cause première ni d'après la terreur superstitieuse de la foudre et du tonnerre qui sont pourtant des manières de le connaître dans l'obscurité,

La méditation, la pratique anhypothétique, évoque encore la magie hors du *strict* platonisme.

Que reste-t-il d'authentiquement platonicien dans cette « métalinguistique » ? D'après le Cratyle, la démarche initiatique ainsi conçue contredirait apparemment la pensée du Maître.

« Suppose en effet que, dès le principe, celui qui a établi les noms ait commis une faute et qu'il se soit réglé là-dessus pour régler de force les autres termes (,,,) À moins que, par hasard, ton intention ne soit de nous tirer d'affaire de la sorte en disant que les noms primitifs, ce sont les Dieux qui les ont établis, et que c'est la raison de leur rectitude ? (,,,) Il se peut en effet que ces conceptions soient toutes des faux-fuyants » (Cratyle 425d ss)

La pensée ultérieure de Platon évoluera pourtant vers un tel faux-fuyant, surtout en ce qui concerne les Anciens. C'est ce que M. Léon Robin dégage de nombreux textes postérieurs au Cratyle :

« Les Anciens étaient plus près des Dieux que nous, donc mieux instruits de la vérité, L'intérêt des légendes et des traditions est donc qu'elles sont les symboles d'une sagesse perdue : à nous de la retrouver en réfléchissant sur ces symboles. » (Traduction de Platon, tome II, note 4 p. 74)

L'esprit de tradition des Anciens garantit l'extrême ancienneté de leurs symboles ; comment ne pas être frappé, en visitant les salles égyptiennes du Louvre, par la netteté des premiers caractères hiéroglyphiques contemporains des premières dynasties, voire antérieures ? Ces écrits, parmi plus anciens de l'humanité, utilisent des caractères demeurés immuables au long de toute l'histoire de la théocratie Pharaonique. Si leur sens évolua, leur forme se conserva intacte, A l'époque hellénistique, personne ne détient la connaissance historique démontrée dont les chercheurs modernes sont si fiers. Tous les philosophes surent pourtant percevoir la prodigieuse antiquité des symboles gravés sur les murs des temples : en raison de cette antiquité, ils leur accordèrent pleine confiance. Platon ne fit pas exception à la règle, on l'a vu avec le Critias.

Cependant, dans le Cratyle, ni les mots ni leurs glyphes ne sont envisagés comme symboles au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire en dehors de leur sens exprimable clairement à l'égard de tous. Il n'existe pas de théurgie platonicienne, aucune contemplation muette de figures « kabbalistiques » ; ponctuellement, on remarque des références aux initiations qui ne peuvent être clairement systématisées. Le symbole mystique producteur de noèse est étranger sinon à l'esprit, du moins à la lettre des dialogues. Cette conception se trouvera exprimée, par exemple, dans le *De*

mysteriis, voire chez Plotin avec cependant plus de réserves ; ces philosophes ont-ils dévoilé quelque partie des Mystères ? En fait, ils se bornent à mentionner les vertus mystérieuses des symboles ; un ésotérisme est maintenu : Jamblique ne peut dire ce qui reste à voir derrière le lotus ou la barque (VIII, 2). Platon en dit beaucoup moins : est-ce une preuve supplémentaire de sa sagesse ?

« (les Égyptiens) imitent la nature universelle et la création divine quand ils produisent eux aussi des copies symboliques des intellections mystiques, cachées et invisibles, de même que la nature a exprimé d'une certaine manière symbolique les raisons invisibles par les formes apparentes et que la création divine esquisse la vérité des Idées par les copies visibles » (De mysteriis, VIII, 1)

M. Schwaller de Lubicz développe une doctrine fort semblable, fruit de sa recherche archéologique.

« Dans nos langues modernes, il n'y a pas de mot pour désigner le sens exact du symbole, tel qu'il était conçu par les Anciens, C'est pourquoi nous aimerions le remplacer par le mot medou-Neter, qui exprime les signes porteurs des Neter (Neter signifiant le principe, ou l'Idée dans le sens platonicien), D'après leur conception de la nature, tous les produits de la terre, toutes les plantes et tous les animaux étaient les symboles d'un ensemble d'éléments vitaux cristallisés dans chacun d'eux (...) chacun est la manifestation, ou incarnation d'une Idée » (Her Bak Disciple p, 368-369)

De cette recherche, nous déduirons une définition, la plus claire à notre sens :

« Le symbole pur est l'image concrète de l'idée dans sa réalité et dans la direction abstraite, Dans la direction concrète, il devient le lien entre l'Idée et le fait conventionnel qu'il peut naturellement représenter » (Le miracle égyptien, p, 57)

L'abstraction n'est point ici celle du concept mais de l'Être, saisi dans une relation amoureuse. Dès que l'on s'éloigne de l'écrit, de la salle hypostyle précédant le Temple intérieur, pour un enseignement oral, nous sommes confrontés à la magie. L'Inde possède ses mantras, les disciples de Thoth la Parole Juste qui vivifie la pierre sculptée du disciple. Le symbole prononcé par l'hiérophante a des vertus initiatiques (cf. ch. V) sur le novice qui s'est préparé à en connaître la vérité, à recevoir cette lumière comme son bien. L'initiation se mérite, comme la récompense d'un amoureux qui sait préserver sa chasteté.

« Chaque signe lettre a trois attributs : la forme, le Nombre, le son, Le son, modulé par la prononciation de la lettre, est son attribut essentiel, C'est son « Verbe », donc le principe de son action magique, Ceci t'explique pourquoi les Initiés sont priés, au début de certains textes, de ne pas les prononcer à haute voix s'ils en connaissent la lecture secrète » (Her Bak Disciple p, 75 cf. notre ch, V)

Aspiration languissante vers l'Intelligence, la prière constitue peut être l'ultime usage du langage ordinaire, expression du désarroi, du manque, de la pauvreté amoureuse cherchant ses ressources vitales. Elle n'est pas un sortilège magique : pieuse expression d'un amour, en elle vibre une ferveur illuminée ; pourtant la prière n'est pas dialogue avec les divinités.

« Il n'y a pas en eux, comme le pensent certains, une volonté d'exaucer nos prières » (IV, 4, 42)

La théurgie éclaircira ici la philosophie :

« À ce moment là littéralement le divin même s'entretient avec lui-même, et ce n'est pas comme si une Personne s'adressait à une autre qu'il participe aux pensées exprimées dans les prières » (Jamblique, De mysteriis I, 15)

L'ultime pointe de l'âme, sujet totalement purifié, se tend vers une vie meilleure dans la prière, invoquant en elle la présence de cette autre vie. Plus précisément le retrait méditatif de l'âme en son principe, le Verbe, dégage pour les manifester les êtres dont se nourrissent les racines de l'homme.

« Il faut encore la charmer, si nous trouvons quelque incantation contre de telles douleurs. L'apaisement peut venir de la répétition même de nos discours, Leur charme agit quand ils sont répétés » (V, 3, 17)

La même prière inlassablement répétée, outre les rosaires, évoque les techniques de méditation spirituelle développées en Inde Ancienne. On n'y construit pas un système philosophique : se souciant plus essentiellement de vivre, le philosophe d'Orient se creuse lui-même sans se disperser, concentré vers une source dont il laisse venir les effluves lumineuses. Comme le taoïste, le brahmane renonce bien plus vite à la raison que le Grec. Cette tendance s'exprime fort clairement dans la pratique du Yoga : l'union, le lien. la relation à l'être n'emploie aucun discours, mais des exercices physiques puis psychiques.

On distingue huit degrés de Yoga. Les deux premiers concernent la morale, nous n'insistons pas.

« 3 - les attitudes (âsana) comportent certaines postures qui nécessitent la pratique d'un enseignement suivi et sont considérées comme indispensables à la méditation. La plus connue est le padmâsana, ou posture du lotus (...), la posture des Dieux et des sages,

4 - le contrôle du souffle (prânâyâma)

5 - l'anesthésie des sens (pratyâhâra)

6 - la concentration de l'esprit (dhâvanâ) qui s'obtient en fixant le regard sur un point unique

7 - la méditation (dhyâna) : toute la capacité spirituelle doit s'absorber dans l'objet sur lequel on se concentre,

8 - La méditation profonde (samâdhi), La conscience personnelle elle-même est alors temporairement dissoute. »

(Bashan, civilisation... pp, 317-318)

Le parallèle s'établit de lui-même avec notre problématique : les âsanas disciplinent le corps, et lui donnent une position qui imite celle des Dieux. L'image se conformant à son modèle en reçoit les influences : les Yogis sont réputés jouir d'une santé et d'une longévité exceptionnelles. Porphyre nous rapporte la même constatation.

De même le contrôle de la respiration atmosphérique imite celle de l'être qui respire la lumière : ceci est plus qu'une image. Enfin l'« extase » est une dissolution de ce moi qui disperse nécessairement l'être par la seule connaissance qu'il sache procurer : le concept.

« Que l'on songe à ces états de contemplation les plus distincts même ici bas, où la pensée ne fait aucun retour sur elle-même ; nous nous possédons nous mêmes ; mais toute notre activité est dirigée sur l'objet contemplé ; nous devenons cet objet ; nous

nous offrons à lui comme une matière ; nous prenons forme d'après ce que nous voyons ; nous ne sommes plus nous même qu'en puissance » (IV, 4,2)

L'état que procure la méditation se retrouve sous d'autres latitudes : la démarche du néoplatonisme exprime une exigence constante de l'humain, même si elle reste ouverte seulement au petit nombre.

« Le mantra yoga (yoga des formules magiques) recommandait la répétition continue de syllabes ou formules sacrées, afin d'aboutir à la dissolution de la conscience. (...) Le Dieu du Yoga, Içvara (...) avait pour rôle de stimuler l'élévation de l'âme. (...) Il était particulièrement symbolisé par la syllabe Om à laquelle les sectateurs du Yoga attribuaient des vertus spécifiques » (Basham p, 318)

L'originalité profonde du cheminement issu de la philosophie platonicienne demeure néanmoins un rationalisme maintenu beaucoup plus longtemps que dans les traditions orientales. Les connaissances accessibles à l'homme ne s'opposent ni au dialogue ni à la raison. Mais la connaissance, déjà chez Parménide, dépasse le sujet humain.

La démarche anhypothétique comme les prières méditatives sont traces d'une attente silencieuse, comme un réceptacle délaissé où une lueur ténue s'absorbe toujours plus en elle-même. Un phénomène étrange se produit dans la substance psychique, la rend à même de vivre cette fameuse contemplation. Ontologiquement, cette mutation n'est possible que par l'amour. Elle n'a aucun sens sans la quête affective de la beauté intelligible.

C'est pourquoi on ne doit pas se borner au type de rationalité de la République, mais tenir compte de l'attitude du Phèdre et du Banquet pour les unifier dans un modèle de vie. Il s'agit de l'attitude longuement décrite dans le Philèbe, qui revient clairement reprendre le contre pied de thèses exprimées dans la République.

« Au moins il est bien sûr que d'après toi le bien ce n'est pas le plaisir ? - Surveille ta langue, m'écriai-je » (Rep, VI 509 a)

Voici maintenant une position plus tardive :

« Nous voilà comme des échansons devant lesquels sont placées deux fontaines : l'une, celle du plaisir, que l'on pourrait comparer à une fontaine de miel ; l'autre, celle de la sagesse, fontaine sobre qui ne contient pas de vin et d'où coule une eau âcre et saine. C'est le contenu de ces deux fontaines qu'il y a lieu de s'appliquer à mêler le plus convenablement possible » (Philèbe 61c)

Les sources dont parle ici Platon déterminent le modèle de vie du philosophe en chemin. Comment la sagesse serait-elle présente en une âme sans que s'y joigne comme une jouissance supérieure accompagnant la possession de son bien ? Comment vouloir vivre dans la sagesse si cela ne procure aucun plaisir ? Ceci contredirait tout ce que nous avons déjà dit du cheminement inséparable de l'esthétique ! Le beau est présent dans la vie du sage qui se réjouit de sa proximité.

« En réalité tout acte, toute disposition, toute vie sont suivis ou accompagnés d'un certain élément accessoire qui, parfois, fait obstacle au cours naturel de la vie et s'y mélange en la contrariant (...) et qui, en d'autres cas, rend l'activité pure et distincte et donne à la vie tout son éclat ; (...) on dit alors qu'elle est mélangée de plaisir. Mais c'est parce que l'on n'a pas d'autre mot (...) cet état est bien en vérité le plus plaisant, le plus aimable et le plus désiré » (Enn VI, 7, 30)

C'est pourquoi le philosophe erre d'école en école, de pays en pays, entreprenant une Odyssée, une quête de la toison d'or, son âme telle l'Argos sur l'Océan de l'existence, Lynée à la vigie. Sur la mer de la vie un être toujours déficient et insatiable entendit un appel muet mais ne sut comment y répondre. Alors l'homme gouverné par cet éros cherche, s'agite, brûle de connaître, désespère d'y parvenir, tombe dans d'autant plus d'errements que les vraies écoles devinrent ruines sous les pas des Perses. Qui dirigera son amour, le fera droitement grandir en lui indiquant qui appelle ?

« Éros est comme le taon, qui ne possède rien par lui-même ; quoi qu'il obtienne, il perd tout à nouveau. Il ne peut se rassasier parce qu'un être mélangé ne le peut pas (...) il est toujours dans le besoin, et désire toujours ; serait-il un moment rassasié, il ne garde rien, il est sans ressource, à cause de son indigence ; mais il sait s'en procurer, grâce à la raison qui est en lui » (Enn, III, 5, 7)

Cette indigence caractérise la substance même de l'âme, qui recèle une altérité première comme son substrat intelligible. L'aspiration de cette vacuité au Verbe émané de l'Intelligence : voici Éros Démon.

Orienté vers le mixte d'Amour et de Haine hors du moi humain, le démon diffère du Dieu Éros. Celui-ci naît dans la conversion de l'âme totalement purifiée, indétermination qui attend son salut dans le silence. L'âme attend car elle aime ; la génération de l'Éros divin symbolise l'accrochage effectif du sujet dans le monde des Archétypes, et surtout dès cette vie... si cela est possible tant qu'elle se maintient à un corps. Ceci peut supposer une mort symbolique...

« Donc l'âme ne tombe pas, parce qu'elle est suspendue à l'Intelligence bien moins encore que ne tombe du soleil la lumière issue de lui, qui rayonne autour de lui et se suspend à lui. Guidée par Cronos (...) elle l'aime. Ainsi, elle engendre Éros et avec lui elle contemple Cronos. Éros est l'hypostase éternellement dirigée vers une autre beauté (...), il est pour l'amant l'œil qui lui permet de voir son aimé » (III, 5, 2)

L'amour génère l'âme dans le monde intelligible. Son élément le meilleur, en extase, se redécouvre au sein même du voûç.

S'il le souhaite, le langage peut tenter d'exprimer la richesse intuitive du nouveau né : seule cette vision noétique importe réellement. Ce langage, confus et embarrassé, se sait lui même en deçà de l'éveil progressif ; il peut devenir délire, si profitable à ceux qui dorment encore « s'il est vrai que ce ne soit pas une chose sans valeur, que la lumière. » (Rep VI 508 a). Cette lumière est là, plus visible et plus forte que jamais, illuminant des êtres et des présences jamais soupçonnées. Emporté hors de soi même, aspiré par la lumière grisante du soleil, Éros rentre en un monde vivant, plein, éternel.

La lumière surnaturelle emplit de plus en plus des ossements épars dans une caverne obscure et oubliée ; le poète devient inspiré, son discours s'enflamme, ni sa volonté ni son individualité n'ont d'importance (Ion) ; l'efflorescence amoureuse atteint le sublime de l'Idée : images, incitations au contact avec l'ailleurs ; Platon nous laissa son Phèdre.

L'âme grosse d'un Dieu ne s'appartient plus : son comportement peut sembler désordonné ; le souvenir des Intelligibles s'actualise tellement que la beauté pénètre toute la contemplation et rénove l'âme tout à fait, pour que par son Amour elle vive dans l'Intelligence. C'est la génération dans l'Éternité de l'Aphrodite céleste, suspendue aux Archétypes unis par Cronos.

« L'âme qui retrouve ses ailes » métaphorise un processus vital, substantiel, qui modifie complètement les notions si intimes à la subjectivité « ordinaire » que sont temps, espace, être, unité, quantité, mouvement, etc...

CHAPITRE CINQUIÈME

L'INITIATION

À partir d'ici, notre discours risque de devenir oiseux, voire impudent, et de bien des façons superflu. Décrire le cheminement mystique au-delà de ce monde, loin de la prison corporelle, c'est décrire une évasion inaugurée, on le sait, par une mutation du langage. Comment pourrions nous donc dire ce qui ne peut l'être, mais qui fut symbolisé sous diverses formes ? Voilà la superfluité. L'impudence, d'une part, vient de l'infidélité à l'esprit même des traditions que nous étudions : rappelons une précédente citation de la lettre VII (341 e), et écoutons l'hermétiste :

« Un entretien si religieux sur un si grand sujet ne doit pas être profané par l'immixtion et la présence d'un nombreux auditoire. C'est chose impie que de divulguer à la masse un enseignement tout rempli de l'entière majesté de vivre » (Asclépius, 8 1)

Nous deviendrons très vite bien trop bavards, puisque le fond même de toute cette mystique se respecte comme il se doit de tout Mystère. Explicitement, celui-ci ne concerne plus l'humain.

I - LE MYTHE INITIATIQUE : TEMPS ET ÊTRE

Ce paragraphe n'a pas pour objet une étude historique des anciennes pratiques initiatiques, Mais il veut plutôt tenter de comprendre l'intérieur de certains rites dans le temps de leur célébration.

Nous introduirons cependant notre sujet par une constatation.

« On a souvent affirmé qu'une des caractéristiques du monde moderne est la disparition de l'initiation, Certes, les différentes confessions chrétiennes conservent, dans une mesure variable, les traces d'un Mystère initiatique (...) Mais le fait est que cet idéal (de la modernité) n'a plus rien de commun avec le message chrétien et qu'il est, à fortiori, étranger à l'image que l'homme des sociétés traditionnelles s'était faite de lui-même. Or cette image, l'homme des sociétés traditionnelles était amené à la connaître et à l'assumer par le truchement de l'initiation. » (Mircea Eliade, Initiations, rites, sociétés secrètes, pp. 11-12)

Sorties de la barque solaire portée par les prêtres d'Amon-Râ au crâne rasé, délire des galles de la Magna Mater, processions éleusiniennes et orgies dionysiaques, sacrifice du taureau de Mithra, liesses de la renaissance d'Atys, certaines époques de l'année furent consacrées aux Dieux comme une période privilégiée de leur présence parmi les hommes. Nous nous en souvenons aujourd'hui avec Pâques, la St Jean, la Toussaint, Noël, pointes d'une croix non sans liaison avec les moments du cycle naturel (croix des solstices et des équinoxes).

C'est un lieu commun des papyrus magiques que toute « opération » doit être accomplie en un certain temps (cf. la fin du tome I de la Révélation d'Hermès Trismégiste). C'est cette valeur privilégiée du moment que nous voudrions mettre en lumière.

Une société traditionnelle projette énormément de son imaginaire dans ses fêtes religieuses, Le cosmos est sacralisé, de même que le temps des fêtes qui animent la société. La vie, sous toutes ses formes, est rythmée par les célébrations du contact avec le Divin. Une étude sociologique serait certes passionnante. Nous remarquerons pour notre part que le moment de la fête, des baptêmes, etc... en tant que contact vécu avec le mythe, fait participer l'homme à un temps mythique où, comme le cosmos, il se régénère. C'est encore une thèse de Mircea Eliade, longuement développée dans l'ouvrage « Le mythe de l'éternel retour ».

Le témoignage de Plutarque n'infirmes pas cette thèse :

« ces cinq jours, les Égyptiens les appellent encore aujourd'hui épagomènes, ou additionnels, et ils célèbrent durant cette période l'anniversaire de la naissance des Dieux » (Plutarque, De Iside, 2)

Il est remarquable qu'une représentation cyclique du temps ne soit pas sans déterminer la subjectivité différemment d'une d'une conception linéaire. Le moderne trace une droite. Notons combien il semble à l'hermétiste que sa conception aille de soi :

« Le monde est le réceptacle du temps, et c'est le cours du mouvement du temps qui entretient la vie du monde, Le temps se maintient selon une règle fixe, et c'est cet ordre du temps qui produit le renouveau de toutes choses dans le monde par le retour alterné des saisons » (Asclépius, 30)

La subjectivité humaine comporte donc son temps comme ses cycles. L'idée tout à fait importante de cette citation est le lien qu'elles établissent entre le temps et la vie intime du Tout, comme de chaque microcosme. Tout cycle suppose un moteur, et toute spire demande un axe. Concevoir le temps comme un cercle, c'est lui donner un centre intemporel avec lequel la communication peut être possible. Chaque microcosme, comme le Tout, possède ses moments de contact. Le temps dans l'Âme du Monde du Timée imite l'éternité par des relations numériques, mais surtout spatiales et cosmiques. Platon mentionne la croix (Timée 36 de).

L'âme contient donc en elle des « lieux » privilégiés, mais on remarquera que la structure sphérique du Tout comporte un axe polaire dont Platon ne nous dit rien. C'est là une autre croix, d'élévation verticale, qui est présente avant la division que nous mentionnions car elle est principe de volume.

« Pour que ce volume indéfini de la sphère devienne forme, il va falloir définir au moins trois directions : l'axe polaire et les quatre directions de la croix équatoriale » (Schvaller de Lubicz, le miracle égyptien, p, 248)

En tant que les relations numériques et géométriques sont inséparables ici bas du temps pendant lequel une subjectivité peut les parcourir, les « lieux » de contact avec l'axe du monde sont des moments de la « magie » inhérente à la vie.

C'est l'universel symbole de l'arbre du monde, autour duquel tout gravite non dans l'espace, mais dans le temps. Si la terre est centre spatial (ce qui est loin d'être évident dans le pythagorisme), on sait que ce n'est pourtant pas un lieu privilégié (cf. par exemple Ennéade III, 2, 8). Le sujet en devenir, surtout pas en progrès, n'occupe pas une situation temporelle centrale, parce que justement il est temporel. Il tourne autour de Dieu qui, immuable, est au centre de toute chose (cf. d'une manière générale, René Guénon, *le Symbolisme de la Croix*). La statuaire du paganisme Romain ne nous présente-t-elle pas, enserré d'un serpent, αἰών ?

Pendant les fêtes, les banquets et les si nombreuses manières de célébrer l'Aphrodite populaire, « les assistants prient le grand Roi et l'adorent, s'ils ne sont pas déjà partis en se

contentant d'avoir regardé son escorte » (Plotin, V, 5, 3). Pendant les célébrations de la naissance d'Aphrodite vint au monde le Dieu Éros ; si Aphrodite est l'Âme première, totalement pure, vacuité attendant la contemplation de l'Intelligence, la naissance d'Éros est le moment de cette contemplation vécu par le praticien de l'initiation, comme une récompense tant attendue qui vient en son temps. Si, au dehors du temple, c'est le démon Éros inséparable de l'Univers matériel qui œuvre, un être tout à fait différent naît au sanctuaire des temples où celui qui chemine se découvre « comme un être tout à fait différent de l'homme ».

« Il faut marcher sur les voies d'Orient, pour suivre Râ et non point Osiris » (Her Bak Disciple p. 216)

La fête religieuse est un contact extérieur à l'individu, intérieur à la société. Le rite initiatique est intérieur à l'âme, une mutation non plus de l'individu mais bien de la personne, sujet *pur*. La pratique secrète de ces rites au sein de communautés d'initiés, institutionnelles ou discrètes, nous montre le moment « crucial » de l'itinéraire « mystique », l'âme y atteint le cœur de l'Arbre cosmique qui est en elle.

Qui est novice ? Le Lucius d'Apulée, et aussi Dante, au premier chant de la Divine Comédie. Alors commence le « surnaturel » : la rencontre avec Virgile, premier maître du poète qui connaît les chemins, puis avec Beatrix qui fera voir un ailleurs bienheureux.

Les textes hermétiques, sous un jour plus « technique », expriment une pratique rituelle « commune » de contact avec l'au-delà. Le maître lui-même inaugure le contact par sa personne.

« Maintenant tu me vois, mon enfant, avec les yeux, mais ce que je suis, tu ne peux pas le comprendre en me regardant avec les yeux du corps et par la vue sensible » (CH XIII, 6)

Ce qui importe, ce n'est pas l'existence du maître dans la caverne, mais le fait que son âme, ou son être vrai soit déjà dans l'au-delà. La ligature complète des sens du disciple le fera vivre enfin dans un autre monde où le Maître guidera ses premiers pas. Si toute sensation est éteinte, alors c'est bien *en soi* qu'on trouve le *maître intérieur*.

« Ceux qui peuvent s'abreuver un peu plus de cette vision souvent tombent en sommeil et, se détachant du corps parviennent à la vision la plus belle, comme il est arrivé à Ouranos et Cronos nos ancêtres » (CH K, 5)

Ce n'est pas un hasard si Hermès mentionne les Dieux du temps en relation avec ce moment mystique. Nous pouvons parallèlement évoquer la célèbre image du cocher détaché de son attelage, vivant dans « le lieu qui est au-dessus du Ciel » (Phèdre 247a ss). Platon nous dit alors quelque chose de ce qui se produit en l'âme alors que les yeux du corps ne voient plus qu'un corps inerte, comme mort. Notons néanmoins que le climat mythique platonicien diffère beaucoup du ton à la fois hiératique, rituel et pratique de l'hermétiste, Souvent Platon s'amuse en nous transmettant ce que d'autres considèrent comme un enseignement très sérieux : nous pensons plus au Phèdre et à l'Ion qu'aux mythes achevant le Gorgias, le Phédon et la République.

Qui désigne-t-on par Hermès ? Selon nous, Thoth Hermès symbolise un être plus ancien que l'homme individuel, à savoir ontologiquement plus proche de l'Intelligence par son acte contemplatif, que l'âme humaine récipiendaire du savoir divulgué dans le silence, En ce sens, Thoth comme être d'un autre monde accomplit la renaissance du moi parmi les Archétypes,. Il s'agit bien là d'une expérience concrète, vécue ; le XIII^{ème} traité du Corpus Hermeticum est à cet égard fort clair. L'hiérophante, l'initiateur, sait produire cet état car son savoir lui vient de Thoth, vizir d'Horus et maître de la parole magique (c.f. livre des morts, ch. I).

Des incantations étaient prononcées lors de l'ouverture de la bouche du défunt, juste avant l'entrée du tombeau. M. Kolpaktchy y voit une « cérémonie de haute efficacité magique ». Mais l'initié des mystères connaîtra de son vivant certaines régions de l'au-delà, le maître prononcera les paroles sacrées dans toute leur efficacité le moment venu. Les « Mots de Puissance » élèvent l'âme si loin au-dessus du corps que les êtres intelligibles deviennent perceptibles dans la lumière où vit l'initié. Il y a opération, comme utilisation rituelle d'une lumière qui n'a de métaphorique que le mot. Ce n'est pas la première fois que le cheminement comporte un instant d'illumination ; mais la vision initiatique est pour le moins marquante.

La magie du nom est un « lieu commun » doxographique de la magie du paganisme, et un point d'accord indubitable de Jamblique et de l'hermétisme en ce qui concerne l'Égypte. Prononcés, les mots de puissance libèrent l'énergie dont ils sont la porte dans la substance même du novice. Aussi comprend-on les rapprochements possibles entre le Corpus Hermeticum et les papyrus magiques.

Le livre des Morts lui-même était utilisé pour ces célébrations secrètes où l'on prétendait révéler une eschatologie à des hommes vivants, suffisamment purifiés pour supporter un tel vivre.

« Souvent ces livres contiennent l'indication que telle de leur partie est utile sur terre et dans l'au-delà et qu'il faut la lire chaque jour. C'est-à-dire qu'on les faisait connaître et qu'on les enseignait dans des cercles relativement restreints. On pourrait comparer ces faits aux mystères grecs » (F, Daumas, *ibid*, p, 266)

M. Daumas cite ensuite le témoignage d'un de ces Initiés que chacun respectait, car qui ignorait qu'il y eût des Mystères ?

« J'ai été placé sur la balance. J'en suis sorti examiné, intact, sauvé, J'allais et je venais, mon cœur possédant les mêmes qualités. Je n'ai pas dit de mensonge contre quiconque, car je connaissais le Dieu qui est en l'homme, j'en étais parfaitement instruit et je savais distinguer ceci de cela, J'ai accompli toutes choses conformément aux paroles » (*ibid*)

Dans le livre des Morts, ce passage du chapitre où le défunt craint la seconde mort, anéantissement définitif car sa tombe à été profanée et toute magie ruinée, exprime une assurance certaine de l'Âme privée de demeure :

« Voici que j'arrive près de toi, prince des Dieux, Je suis ton fils et j'ai assisté à tes mystères. Je ne mourrai pas pour la deuxième fois dans le monde Inférieur » (chapitre 43)

Il apparaît souhaitable pour l'homme d'apprendre quelques petites choses avant de mourir vraiment...

Pouvons nous trouver un mythe égyptien qui nous représente l'analogue de ce qu'à Éleusis on nomme grands mystères ? D'une façon générale, on a beaucoup écrit sur l'initiation Égyptienne, sur son déroulement concret : une série d'épreuves où il y avait un réel danger. Parmi beaucoup de textes, mentionnons la fin des métamorphoses d'Apulée, source de bon nombre de « fictions » modernes dont les descriptions de Gérard de Nerval (voyage en Orient), du Dr Gérard Encausse (ABC d'occultisme), d'Edouard Schuré (les grands initiés). Notre plus ancien témoin reste Plutarque, dans toute une littérature bien plus abondante qu'il n'y paraît.

« Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres, Puis, avant la fin même, la frayeur est

au comble : le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante, Mais ensuite, une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentit le bruit des voix chantantes et des danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux » (in Festugière, Révélation... III p. 149)

Nous voudrions essayer de trouver quelques informations « de première main » dans le mythe égyptien lui-même, d'après ce que nous en connaissons, S'il est vrai qu'une subtile métaphysique fut voilée sous les mythes d'un peuple connu pour sa grande piété.

Le fameux « Isis et Osiris » de Plutarque présente un élément assez curieux : on y entend très peu parler d'Horus. Plutarque parle bien sûr, à plusieurs reprises, du combat d'Horus contre Seth, mais l'héritier du grand Roi du monde inférieur ne fait pas l'objet propre de son ouvrage.

Quelques indications devraient éveiller davantage notre curiosité, Horus est Neter de la royauté pharaonique depuis les premières dynasties (cf. Daumas pp. 46 ss). Il fut donc une entité légendaire omniprésente dans toute l'histoire des Deux-Terres, jusqu'aux tardifs temples d'Edfou et de Dendera. Datés de la période ptolémaïque, ils sont un exemple de la curieuse résurgence de très anciens symboles.

« En vérité, Horus est le maître et le seigneur de l'Égypte, Il fixe le cours des choses pour des millions d'années » (Livre des morts, ch, 78)

Comment Horus ne vivrait-il pas « au centre de la croix », régent du devenir temporel ? La pratique en ses temples de mystères « permettrait également de comprendre pourquoi la scène du jugement figure dans la chapelle sud du temple de l'Hathor funéraire à Deir-el-Medina » (Daumas p. 266).

C'est de ce même jugement que nous informait ci-dessus un Égyptien oublié. Hathor fut confondue par les Grecs avec Aphrodite. La psychostasie est osirienne, mais Hathor est dite « maison d'Horus », qui accomplit en compagnie de Thoth la vengeance contre l'ennemi, après qu'Osiris fut proclamé Roi du monde inférieur.

Qui est donc Horus ? les Grecs l'identifièrent à Apollon : on connaît l'importance de ce Dieu dans la tradition Orphique, où il est un mystérieux soleil.

L'Égypte nous présente deux voies de salut : celle d'Osiris et celle d'Horus. Plutarque ne nous parle que du premier aspect du Salut Horien : le combat contre l'ennemi, en ce monde. Mais si le mythe veut être vécu, qu'y a-t-il après ces combats ?

Du second aspect de ce mythe, les Grecs nous transmirent bien peu, qu'ils aient du moins attribué à l'Égypte. Plutarque ne nous parle que des petits mystères, que connaissait tout un chacun,

Le Dieu qui est en l'homme n'est autre qu' Horus, le faucon solaire, et c'est en lui que l'initié cherche à s'éveiller. Les combats contre Seth ne nous évoquent-ils pas ces luttes « qui sont celles des Sages » (Plotin IV, 3, 22) que mène Heraklès sur le point d'être divinisé ?

« Horus universel, verbe du divin Râ, prenant conscience et possession de l'être humain en lequel il « tisse » l'Horus humain. Ainsi il s'incarne dans les hommes en apportant l'animation suprême à ceux qui y sont disposés. (...) Les suivants d'Horus (Shemsou-Hor) le tissent en eux-mêmes, c'est-à-dire l'incarnent peu à peu en leur être inférieur » (Her Bak disciple, pp. 310 ss)

Suivre Horus est l'œuvre de plus d'une existence, mais l'eschatologie est révélée dès cette vie « à ceux qui connaîtront les chapitres ». Si la magie est inséparable de la mystique égyptienne, il ne faudrait surtout pas voir en l'initiation une simple « opération » sur des énergies qu'aujourd'hui nous ne soupçonnons même plus. Le cheminement tout entier est l'initiation du compagnon d'Horus.

« Nous ne donnons jamais au mot d'initiation le sens d'occultisme ni de pratiques mystérieuses. Le mot initier signifie en propres termes : faire commencer, faire entrer dans... » (Her Bak disciple p, 364)

Nous avons certes été confrontés à ces pratiques : mais l'initiation est bien plus vaste que cela. La théurgie est un mode de vie, un choix d'existence. Et le moment initiatique si attendu est une mutation de la vie en sa plus intime réalité : le temps.

Aussi ne va-t-il plus être question du « temps mythique », instant privilégié d'une vie ici bas, mais de la nature de la vie en cet ailleurs.

« Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang et leurs puissances » (Plotin, III, 5, 9)

L'usage du mythe pour traduire l'incommunicable reste pour nous fondé si l'on se souvient constamment de ses limites. Symbole, sa force lui vient de ce qu'il s'adresse à l'intelligence symbolique de façon plus claire, plus immédiate, que le sec raisonnement. Si nous continuerons à utiliser des mythes pour nous faire comprendre, c'est toujours en sachant que l'aventure des Dieux est vécue dans l'autre monde par l'initié.

La conception plotinienne du temps ne sépare pas le temps de l'âme, de la subjectivité. Cette intimité du temps plus originaire que le nombre du mouvement explique que l'homme soit en son essence un être temporel.

« Le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel elle passe d'un état de vie à un autre état de vie » (III, 7, 1)

Tout ce traité commente la célèbre phrase de Platon : « le temps est une image mobile de l'éternité à l'éternel déroulement rythmé par le nombre ». Or, le philosophe ne se soucie plus depuis longtemps des copies, mais du modèle. Sa vision doit être intemporelle : voici pourquoi elle est problématique. Durant cette vision, l'être qui entre dans l'Intelligence est séparé du corps mais aussi de tout enracinement existentiel dans la durée : aussi la noèse se produit absolument ailleurs, comme la grande extinction d'une lumière amoureusement épurée. Le Mystère est la fin de cette temporalité si intime.

« C'est à ce moment précis que l'âme a devant elle l'épreuve suprême, la suprême lutte » (Phèdre 247 b)

Ceci est la *mort*.

Consentir à la fin d'une existence temporelle totalement délaissée, pour l'éternité.
Que signifie nier son existence, sinon mourir ?

« Comment se souvient-il de lui-même, lorsqu'il est dans le monde intelligible ? Il n'a pas du tout le souvenir de lui-même: il ne se rappelle pas, par exemple, que c'est lui, Socrate, qui contemple, il ne sait pas s'il est une Intelligence ou une Âme" (Plotin, IV, 4, 2)

M. Bréhier signale ici que, pour une fois Plotin semble vraiment prendre au sérieux la tradition homérique de la destinée des âmes. N'est-ce pas en raison du contexte qui en cette question à réellement trait au Mystère ?

Pour l'homme, le plus grand et peut-être le seul Mystère n'est-il pas la mort ?

Seul ce qui, en la Personne, est immortel, soulèvera le voile de la déesse (Plutarque, Isis et Osiris, 9) ; ultime purification, qui est naissance à l'éveil, libération du moi au-dessus de la tombe. Αλήθεια ne signifie-t-elle pas dévoilement ?

Que l'on se représente une âme qui regagne toute son énergie et sa liberté d'aller et de venir (thème fondamental du culte funéraire pharaonique) par un « remplumage » ou par l'envol d'un faucon d'or à tête de phénix (livre des Morts ch, 77) ou encore d'une autre manière, il s'agit bien d'une renaissance comme d'une vision.

II - ORASIS

L'initiation fait entrer en un monde que le concept a su déjà faire pressentir. Mais qui saurait voir un concept ? On ne voit qu'un être réel. C'est pourquoi l'initiation, connaissance vécue du caché, est une vision.

La soudaineté de celle-ci est signalée par Platon dans le Banquet, de même que son unité lumineuse et solaire. La lettre VII, œuvre de vieillesse, nous donne la même indication.

« Ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions ; mais, résultat de l'établissement d'un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d'une existence qu'on partage avec elle, soudainement comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, le savoir se produit dans l'âme et désormais il s'y nourrit tout seul lui-même. » (Lettre VII 341cd)

S'il existe un lien entre ce que nous voulons approcher par les mots « sagesse Initiatique » et l'œuvre de Platon, c'est ici qu'il apparaît le plus clairement : « là-dessus, en tout cas, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi ».

Le rédacteur du livre des morts n'est guère plus prolix.

*"Voici que je pénètre dans la Région des Ténèbres
Et que, soudain, mon visage se dévoile
Devant l'Oeil flamboyant qui le contemple..."*
(ch, 115, pour connaître les mystères d'Héliopolis)

Puisque la mystique est une vie intérieure, recherchons une image du sujet après la mort symbolique, s'acheminant vers le lieu qui est au-dessus du ciel. Pensons au phénix, oiseau qui renaît de ses cendres et prend son envol vers le Soleil. Une des significations de ce symbole égyptien a un sens astrologique : on l'associe à Vénus.

« À son lever elle précède le Soleil : elle se nomme douaou et s'identifie au Phénix, l'oiseau qui porte l'âme d'Osiris. Remarque l'heure de son action : l'aube (...) le point où la lumière commence à vaincre l'obscurité » (Her Bak disciple p, 146)

Cet oiseau surgit de l'embrasement vole vers le Soleil qui luit dans les ténèbres, Le livre des morts nous donne un élément de réflexion sur lequel nous allons considérablement nous étendre :

*« Voici que je plonge dans la matière primordiale
Et que je deviens Khepra, Dieu des métamorphoses
En vérité, Je porte en moi les possibilités de tous les Dieux"*

(Livre des morts ch, 83 : pour être transformé en phénix Royal)

La rubrique ajoute : « si le défunt connaît ce chapitre, il sera purifié (...) il sortira, après son arrivée dans le havre de la mort, vers la pleine lumière du Jour (...) il verra, après la mort, le disque du Soleil ».

Platon affirmera, bien plus tard, qu'il est possible en cette vie de contempler l'astre véritable hors de ce monde et du corps, en son mythe de la caverne si suggestif. Paradoxalement, le livre des Morts concerne un *véçu*. Cette lumière ressentie depuis si longtemps, si loin, révèle maintenant le monde qu'elle éclaire, en lequel l'initié entre pur parmi les purs.

*« A l'égal d'un grand faucon d'or
Qui sort de son Oeuf
Je prends mon envol vers le ciel (...)
Les hiérarchies divines se présentent devant moi
Elles s'inclinent profondément
En me saluant par des cris de joie » (ch. 77)*

Et la vie continue, à la découverte du monde réel

*« Voici que j'ai cueilli et réuni
Tous les membres dispersés du Dieu grand...
À présent je crée de toutes pièces ma route céleste
Et je marche sur cette Route...
(ch. 76, pour changer de forme à volonté)*

Toutes les visions ramenées de là-bas, de ce monde où tout art vraiment *inspiré* se nourrit, sont différentes. Mais nous allons trouver la conviction qu'une telle gnose ne se concilie pas avec ce que l'humain nomme communément son « intelligence ». Dans sa cinquième Ennéade, Plotin use souvent du mythe pour traduire l'extase. Soit il renouvelle par sa philosophie d'anciennes images religieuses, soit il construit ses propres métaphores. Ainsi, après avoir justifié l'usage des hiéroglyphes pour exprimer la sagesse, propose-t-il une méditation qui apporte la vision.

*« Ayez dans l'esprit l'image lumineuse d'une Sphère, image qui contienne tout en elle (...)
Gardez bien cette image en vous, et supprimez en la masse ; supprimez en encore l'étendue et la matière que vous avez dans l'imagination (...) invoquez le Dieu qui a produit la sphère dont vous avez l'image, et priez le pour qu'il vienne jusqu'à vous, Le voici qui vient, apportant son propre monde et tous les Dieux qui sont en lui. Il est unique et il est tous. » (V, 8, 9)*

Une telle expérience remet en question un principe à partir duquel le moi humain concret se constitue : l'identité et son corollaire, la non contradiction. « Rien ne peut être autre que ce qu'il est en même temps et sous le même rapport ». Montrons comment la vision suppose une remise en question de ces principes, et donc comment cette négation ne peut être que transformation au-delà d'une mort.

Nous savons que la mort d'Heraklès, la Personne psychique tendant vers le voûç, est fin de la temporalité pour le centre éternel. La vision est contact avec les Idées, Neter, Archétypes... Mais alors cette connaissance concerne plusieurs êtres qui se distinguent dans l'éternité, et qui sont connus d'un même mouvement car il n'y a plus de temps pour que l'esprit opère leur parcours. Toutes les choses coexistent ensemble dans le règne d'une Amitié sans commencement ni fin. La possibilité de vivre une « telle pensée » n'est pas offerte à l'Heraklès mortel.

Le cours de la vie supérieure se présente comme un fleuve dont chaque parcelle contient toutes les autres, qui soient venues ou qui restent à venir. En lui, toutes les voix de tous les êtres se confondent et prononcent le nom de l'Unité : Om (cf. Hermann Hesse, Siddhartha, ch, 8)

C'est résoudre l'énigme du Sphinx, tel Thésée sorti du labyrinthe : avoir saisi en un même être, fondamentalement uni à lui-même en chacune de ses parties, l'enfant, l'adolescent, l'homme mûr et le vieillard, les quatre manifestations du Soi.

Govinda fut longtemps compagnon de route de Siddhartha. À la fin de sa vie, il n'est toujours pas parvenu à l'éveil. Mais pour lui Siddhartha va s'offrir comme vision.

« Il vit d'autres visages, une multitude de visages, des centaines, des milliers ; ils passaient comme les ondes d'un fleuve, s'évanouissaient, réapparaissaient, tous en même temps (...) Il vit celui d'un poisson (...) il vit le visage rouge et ridé d'un nouveau-né (...) il vit celui d'un meurtrier (,,) Il vit des cadavres allongés, rigides, froids, vidés... Il vit des têtes d'animaux, de sangliers, de crocodiles, d'éléphants, de taureaux, d'oiseaux, Il vit des Dieux (...) Malgré cela aucun d'eux ne mourait ; mais se transformait, renaissait toujours, prenait toujours un nouvel aspect sans que pourtant entre la première et la seconde forme se put mettre un espace de temps (...) au-dessus d'eux planait quelque chose de mince, d'irréel (...) ce masque était la figure souriante de Siddhartha » (Hermann Hesse, Siddhartha, p, 216-217)

Si l'on préfère, que l'on conçoive un objet quelconque ici bas ; imaginons qu'il ne soit plus possible de chasser de son esprit cette détermination particulière, qui empêche même toute pensée par sa persistance. Concevons l'horreur de l'idée fixe.

Tout au long des nouvelles qui forment l'*Aleph*, Les personnages de Borgès se sont déchirés dans des dualités labyrinthiques où la mort et le retour furent fréquents. Puis, il y a l'idée fixe, ou l'attente de contempler Dieu sur le pelage d'un guépard. Tout ceci finit par se résorber dans un Aleph, hors du labyrinthe et de l'Ennemi qui le hante.

« J'en arrive maintenant au point essentiel, ineffable de mon récit ; ici commence mon désespoir d'écrivain (...) En cet instant gigantesque, j'ai vu des millions d'actes délectables ou atroces, aucun ne m'étonna autant que le fait que tous occupaient le même point, sans superposition et sans transparence. Ce que virent mes yeux fut simultané : ce que j'en dirai, successif, car c'est ainsi qu'est le langage. (...)

Je vis la mer populeuse, l'aube et le soir, les foules d'Amérique, une toile d'araignée argentée au centre d'une noire pyramide, un labyrinthe brisé (c'était Londres), je vis des yeux tout proches, interminables, qui s'observaient en moi comme dans un miroir, je vis tous les miroirs de la planète et aucun ne me refléta (...) Je vis des grappes, de la neige, du tabac, des filons de métal, de la vapeur d'eau, je vis de convexes déserts équatoriaux et chacun de leurs grains de sable (...) La circulation de mon sang obscur, l'engrenage de l'amour et la transformation de la mort, je vis l'Aleph, sous tous les angles, je vis sur l'Aleph la terre et sur la terre de nouveau l'Aleph (...) j'eus le vertige et je pleurai, car mes yeux avaient vu cet objet secret et conjectural, dont les hommes usurpent le nom, mais qu'au homme n'a regardé : l'inconcevable univers ».
(Borgès, l'Aleph, pp, 205-207).

La vision de l'Intelligence est comme la couronne du cheminement dont irradie toute lumière et toute beauté. Cette beauté semble, pour un moment, satisfaire l'appel originnaire qui à tout mis en branle. La sensation esthétique anime chacune des images de cette Personne Divine, plus ancienne que l'Âme. Aussi poésie et prosodie ne peuvent être écartées, Nous percevons le sens philosophique, rationaliste de textes tels le Banquet (210ab) et le Phèdre. Mais la forme du dire,

comment nier qu'elle soit belle ? La traduction nous l'ôte pourtant, et avec elle une part du plaisir philosophique. La Naissance d'Éros est un banquet où coule l'ambrosie. Écoutons la vision d'Hermès :

« A ces mots, il changea d'aspect et subitement tout s'ouvrit devant moi en un moment, et je vois une vision sans limite, tout devenu lumière, sereine et joyeuse, et l'ayant vue, je m'épris d'elle » (Poimandrès, 4)

Quelle faculté œuvre dans cet amoureux en chemin ? Le « moi » contemplatif des Archétypes entourant le Soleil est d'abord un œil régénéré, faculté d'éveil qui déjà nous échappe. La génération de l'œil d'Horus est un processus affectant de subtiles énergies dont l'activité est cette vision. Le « moi » sorti du tombeau est profondément affecté par le courant vital dans lequel il baigne : la vie de l'Intelligence, C'est aussi ce que les sages de l'Inde ont exprimé avec le serpent Kundalini, énergie parcourant les Shakras et dont le flux est troisième œil, le serpent uraeus sur le front de Pharaon (Schwaller de Lubicz, le roi de la théocratie pharaonique, p. 201).

Nous savons depuis longtemps qu'en l'âme une Personne dépasse l'individu. Le cheminement qui rencontre l'éternité est l'activité de cette Personne rénovée qui transforme incompréhensiblement le moi, car elle n'est plus nulle part ni en aucun temps et pourtant chacun peut réveiller sa kundalini.

La distension de l'identité et la simultanéité des êtres en l'unité de celle-ci va maintenant s'appliquer au voyant lui-même, qui vivra l'identité du contemplant et du contemplé.

« Rassemble en toi même les sensations de tout le créé, du feu et de l'eau, du sec et de l'humide, imaginant que tu es à la fois partout, sur la terre, dans la mer, au ciel, que tu n'es pas né encore, que tu es dans le ventre maternel, que tu es adolescent, vieillard, que tu es mort, que tu es par delà la mort, Si tu embrasses par la pensée toutes ces choses à la fois (...) tu peux comprendre Dieu » (Corpus Hermeticum. XI, 20)

Grâce à l'injonction de αἰών personnifié, Hermès dépasse le principe de non contradiction : Plotin mentionne cette intimité des âmes qui connaissent tout d'elles mêmes par simple *intelligence*, défendant ainsi la valeur de la singularité intelligible : chacun est un « Aleph » (V, 2).

Quel est ce « je » qui est αἰών mais encore lui même ?

D'abord quelle est cette hypostase en laquelle tout existe ? Car αἰών est un Dieu dans cette vision d'Hermès (c.f. RHT IV p.175 et dans le même sens Plotin, III, 7, 2, ligne 5).

Αἰών est une force : l'éternité, vie de l'Intelligence, identique à elle. Devenir cette force signifie vivre, parmi les Dieux, en profitant de leur ambrosie, en tant que sujet actif.

« Observons d'abord que, comme l'a établi M. Benveniste, le sens premier d'αἰών est « force de vie, vitalité » et que, même dans l'acception « durée de vie », ce sens premier n'est pas oblitéré (...) l'idée de vie est de l'essence même d'αἰών » (Festugière, RHT IV p, 179)

C'est ce que Platon et Plotin ont désigné en évoquant la coulée de nectar, venue du Verbe en l'Aphrodite céleste et identiquement génération du Dieu Éros dans le monde des Idées : mythes vécus par l'initié. La vision devient un vivre, le plus bienheureux qui soit.

« Là-bas, la vie est facile. La vérité est leur mère et leur nourrice, leur substance et leur aliment (...) tout est transparent, rien d'obscur ni de résistant: tous sont clairs pour tous, jusque dans leur intimité; c'est la lumière pour la lumière, chacun a tout en lui, et voit tout dans chaque autre » (V, 8, 4)

C'est un repos et une satiété après une longue route, de retour parmi les siens, avec la récompense d'une coulée d'ambrosie sur les cheveux de l'âme. Car la connaissance est nourriture pour l'âme (Phèdre 248 d et lettre VII 341d cf. infra, Mâat). La vision initiatique concerne une Personne, une singularité aux facettes infinies qui sont les autres êtres. L'un n'est pas exclusif du multiple : il le rassemble selon sa norme, À proprement parler, il n'y a plus vision mais confondement en plein accord avec soi-même, comme avec sa vérité, Le souvenir intemporel, qui fut réminiscence et retour à soi, est ce nectar que le cocher ramène en sortant du voûç.

Mais maintenons nous au sein de l'Intelligence :

« Le voir comme une chose différente de soi, ce n'est pas encore être dans le Beau, Devenir le Beau, voilà surtout ce qui est être dans le Beau. » (V4, 8, 11)

Aussi Empédocle écrivit-il : « salut à vous, je suis un Dieu immortel », en référence à la vie dans ce qu'il nomma Sphaïros, l'être.

« Car tout y est brillant, et ceux qui sont là bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux mêmes des êtres beaux ; tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière, sont baignés de cette lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent (...) Mais ce n'est jamais la même vision que chacun en rapporte » (V, 8, 10)

A propos de cette initiation dans l'être qui fut transformation, le souvenir de la « vision » est déjà une chose précieuse. Dans ce même traité, Plotin nous dit clairement que le contemplatif possède maintenant le moyen de rappeler à lui ce Dieu qu'il doit connaître comme lui-même bien au-dessus du concept objectivant : il y a là une dangereuse illusion qui menace le mystique, ne pas se reconnaître là-bas, n'être pas devenu αἰών.

Il est écrit quelque part que l'Initié recevait, au sortir des épreuves initiatiques, un scarabée de terre, Il savait comment faire jouer un ressort secret qui ouvrait l'objet anodin : à l'intérieur se trouvaient les statues des Dieux, faites de l'or le plus fin. N'est-ce pas une belle image de celui qui à vu, a vécu et remontera ?

Aussi celui qui à bénéficié de la révélation, le nouvel initié, doit-il par ses propres forces remonter là-haut. Cette élévation, diminution de conscience rationnelle et sommeil du moi, est maintenant appuyée par un contact vivifiant, et la nécessité toujours à satisfaire de devenir soi-même vision intemporelle, Platon est explicite à ce sujet :

« Qui n'est pas de fraîche date initié, (...) celui-là manque de vivacité pour se porter d'ici là-bas, vers la Beauté elle-même » (Phèdre 250 e)

Le rite initiatique est un moment d'une initiation plus vaste, qui est mode de vivre. L'éveil gagné, conquis par les luttes des sages, a déjà transformé l'individu humain concret, terrestre, en ce sens que son âme est habitée : il lui est loisible de « contacter les anges ». Mais cet éveil n'est pas définitif.

De la même manière, le Siddhartha d'Hermann Hesse conquiert l'éveil après sa rencontre avec Bouddha. Non que le Bouddhisme lui apporta l'éveil, mais plutôt parce qu'il comprit que chaque homme possède sa propre voie d'illumination, de salut (p. 69). Mais il perdit cet éveil au fil des années passées dans les cités des hommes. Il y connut la femme, qui lui apporta beaucoup, il joua au marchand, bien que jamais il ne put s'attacher au négoce. Mais il se prit au jeu, et devint totalement envoûté par le jeu de dés. Comme passeur d'un fleuve magique, où résonnent toutes les voix qui, se fusionnant, prononcent la parole Om, Siddhartha devint sage. Lorsque Govinda touche

Siddhartha, en l'embrassant, il reçoit cette vision incompatible avec la subjectivité humaine et temporelle.

Un éveil définitif est-il possible lorsque l'âme est encore unie au corps, que le sujet est passé par une mort encore symbolique ? Jusqu'à quel point le contact avec l'éternité modifie-t-il un sujet qui, dans son histoire, reste humain et temporel car il revient de la cérémonie d'initiation? La sagesse Égyptienne nous exprime le confondement avec le Divin dans un livre des Morts.

Le problème vient d'un texte : le Corpus Hermeticum XIII, qui décrit la palingenesia. Celle-ci est une opération sur des énergies, explicitement divines, qui supplantent le moi. La transformation est complète, Tat connaît alors la même expérience qu'Hermès (Poïmandrès), ou l'extension « extravertie » du moi dans αἰών.

Tat devient autre chose : nous avons, pensons nous, montré que ceci n'est point étranger à la mystique plotinienne qui reste philosophique. Il y a transformation par l'exercice d'une faculté divine : le νοῦς qui est un vivre ailleurs. Mais là où, pour Plotin, l'initié est l'homme qui peut retourner se fondre avec le moi divin qui l'habite, la palingenesia présente l'autre moi chassant le précédent, composé des vices de la matière. Sacrifice suprême et définitif, incompréhensible pour ceux qui restent humains.

La palingenesia ne se confond pas avec l'entière notion d'initiation que nous avons voulu dégager. Si l'extase est un moment, localisé dans une vie, où le moi est mis en sommeil pour une exaltation de l'être éternel qui est son cœur, le Soi le plus véritable, ceci ne signifie surtout pas d'une part que le même sujet transformé comme par tout vécu intense, ne revient pas vivre en son corps (que deviendrait-il ?) ni d'autre part qu'un sujet intemporel puisse vivre en ce monde (comment cela serait-il possible ?) De fait, le moi humain du suivant d'Horus exprime la Personne noétique.

De plus, la palingenesia est un moyen de parvenir à la sagesse : l'hermétisme est une doctrine. Celui qui a vu, au sein d'une fraternité secrète nourrie de la pensée d'un même Maître, devra trouver une réalisation qui lui soit personnelle : c'est sa quête de l'éveil. Aussi ne pouvons nous confondre l'initiation partout présente dans la totalité d'une vie, comme αἰών en lequel l'enfant se confond avec le vieillard, avec une opération qui n'est qu'un moment de l'existence.

Cependant, en aucun cas nous ne nous permettrons de juger ce texte qui nous pose problème. Nous suivrons l'opinion modérée de l'historien.

« Il est difficile, en pure logique, de concilier ces données, Nous avons vu d'ailleurs d'autres contradictions dans l'hermétisme : on n'y saurait chercher un système cohérent, (...) L'illumination de CH XIII est une expérience merveilleuse dont n'a du jouir qu'une élite restreinte, Ces pauci pouvaient se croire radicalement sauvés (...) Mais d'autres n'en étaient pas si sûrs, ils ne se croyaient sauvés qu'en puissance et faisaient dépendre le salut final de la conduite morale, même après la rénovation. De telles nuances d'opinion n'auraient rien pour surprendre, L'histoire des mouvements spirituels en présente maints exemples, à toute époque, en tout pays » (Festugière, RHT IV p, 257)

Le Corpus Hermeticum serait, plutôt qu'une unité, le témoignage de très anciennes visions du monde, de l'homme et de Dieu, pratiquées cultuellement, théurgiquement, par plus d'une confrérie dont nous ne connaissons même pas les noms. On peut être assuré que Porphyre et Jamblique les fréquentèrent et qu'ils furent, à leur façon, « hermétistes ». La diversité des cheminements pousse à assumer certaines contradictions si l'on tente de les unifier.

CHAPITRE SIXIÈME

HORS DE LA CAVERNE, À LA LUMIÈRE DU SOLEIL

I — MOI ET SOI

L'ῥῶσις au cœur de l'initiation, est une expérience pour le moins marquante. Si les maîtres spirituels de notre philosophe en chemin ont pu procurer cette vision, il lui appartient maintenant de regagner le « lieu » intelligible par son propre effort.

Mais s'il a connu l'épreuve de la mort, s'il s'est éveillé à une nouvelle subjectivité et s'est découvert, voire retrouvé, au-delà de l'humain, alors le moi humain qu'il retrouve au sortir du sanctuaire devient tension vers cet autre moi. Quel est-il ? En quoi diffère-t-il, par sa structure, son être, de la raison humaine ? Qu'est-ce qui rend la vie supérieure si désirable ? Nous ne saurions plus nous satisfaire des réponses précédentes, où le philosophe se sentait appelé et percevait son incomplétude, sa finitude, sans savoir ce qui était au delà. Il doit maintenant lui être possible de communiquer quelque trace de son vécu au sein de l'Intelligence, qui nous fasse comprendre pourquoi elle est désirable comme une nouvelle subjectivité pleinement possédée lors que la raison est délaissée.

Le ton de Plotin, dans une œuvre datée de la dernière période, est celui de la nostalgie. Il faut revenir encore la bas, continuer à contempler.

« Ici même, on peut le voir et se voir soi même autant qu'il est permis d'avoir de telles visions ; on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible, ou plutôt on devient soi même une pure lumière, un être léger et sans poids: on devient ou plutôt on est un Dieu, embrasé d'amour... jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids, et que cette fleur se flétrisse » (VI, 9, 9)

Il faudra bien forcer le philosophe à redescendre, à sortir du temple où il vit, nous dit Platon. Mais nous voudrions, pour le moment, nous attacher à cet état contemplatif qui dure tant que l'âme reste tendue vers sa vérité, y compris lorsque son corps, ses sens et sa raison sont en activité.

Celui qui est de fraîche date initié (Phèdre 250e) détient toute vigueur pour se porter vers la Beauté : il participe à la Sagesse, il sait exprimer cette Sagesse, sans ne rien devoir à personne d'autre que lui-même. Comment ceci ne vaudrait-il pas dans le domaine de l'art, où le créateur dispose maintenant d'une vision claire de la Beauté qui rayonne du Soleil de l'invisible ? L'œuvre qu'il laissera pourra être discrète ou célèbre : cela est-il bien important ? Certaines de ces visions, les humains les nomment fruit du génie. N'est-ce pas déjà exprimer la présence parmi nous d'une transcendance ?

« Toutes les choses qui naissent, œuvre de l'art ou de la nature, sont des produits d'une sagesse » (V, 8 5)

Aucun des êtres n'est séparé des autres, ni de l'être. Chacun est là-bas comme une des facettes d'un joyau, impliquant le tout, demeurant elle même en lui et réfractant sa lumière. Ainsi chacun ramène-t-il des visions différentes. Toute forme vient de là-bas, d'ailleurs. La différence provient en notre cas d'un éveil actualisé, conscient car on le rapporte au moi comme un vécu illuminant l'existence.

Le mystique qui nous laisse une trace de ce qu'il a vu nous parle donc surtout de lui-même, d'abord par le mode formel de transmission puis par la « matière » de son œuvre, Ainsi s'exprime la vie universelle qui peut toucher chacun selon sa norme. Celui qui chemine doit alors chercher en quoi une vision déjà dite de l'au-delà lui correspond, comment cette mémoire d'un possible futur peut exalter sa richesse intérieure. Même s'il y a vision, le danger qui menace le mystique est de ne pas se reconnaître dans l'Intelligence, ou encore de continuer à s'ignorer soi-même.

Pourquoi l'Intelligence apporte-t-elle la connaissance de soi ?

Il demeure extrêmement problématique, le γνῶθι σεαυτόν, pour le moi humain ; toute une tradition, depuis le Charmide, a montré que nous ne sommes pas transparents à nous-mêmes, On peut toujours croire le miroir menteur, car nous ne nous percevons pas en train de voir notre image. Quel que soit ce miroir d'ailleurs, y compris la méditation cartésienne qui reste une manière de se chercher (cf. Bréhier, tome V, note p. 92)

La vie et la pensée suprêmes sont la pensée de soi ; nous savons que la vérité est accord avec soi-même (supra). Le νοῦς est une faculté qui requiert un sujet, un Soi qui l'exerce, C'est à lui que s'identifie l'Initié : l'identité est distendue, mais non annihilée.

La volonté d'être uniquement soi-même n'est autre que cette tendance à l'allure de malédiction, à la racine des maux qui nous attendent dans la suite de la génération (Phédre) ; c'est le résultat de cette tendance que nous appelons le Moi. Avec le moi actuel reviennent tous les souvenirs et, en plus, celui de l'état d'être bienheureux. (c.f. IV, 4, 2 et IV, 8)

« Elle est notre sans être notre, même si nous ne la mettons pas au nombre des parties de l'âme (...) c'est pourquoi nous usons d'elle, puis nous cessons d'en user (...) l'Intelligence est notre Roi. » (V, 3, 3)

La νόησις, une car éternelle, renferme tout. Pour quiconque accepte de mourir à tout ce qui, en lui, est humain, elle est offerte. Ce qui fut redouté comme une insurmontable épreuve devient maintenant délivrance et paix intérieure.

« Nous aussi, nous sommes des Rois, quand nous nous conformons à l'Intelligence. Et cette conformité est double : ou bien grâce à ses caractères qui sont comme des lois gravées en nous, nous nous remplissons d'elle, ou bien nous pouvons la voir et sentir sa présence, Nous nous connaissons alors nous-mêmes, puisque nous savons que par cette vision nous apprenons tout le reste » (V, 3, 4)

Il y a bien là deux moments distincts, que ce soit dans le temps comme dans la procession. Simplement parce qu'être une Idée n'a jamais signifié exister en tant qu'« homo conceptualis ». Mais paradoxalement l'Homme lui-même habite l'intelligence (VI, 7, 6) et donc l'Homme, en tant qu'il se connaît lui-même, est toutes choses,

« Nous nous voyons comme l'Intelligence se voit » (V, 3, 4)

Le passage à la subjectivité intelligible est un peu comparable, pour la Personne psychique, à la conversion cathartique de l'Individu vers celle-ci, Cette nouvelle démarche représente le mouvement vécu de distension du principe d'identité, qui concerne cette fois les Archétypes des modes selon lesquels la raison existe, comme trace du νοῦς. Le raisonnement parcourt ces modes catégoriels, morcelant ainsi l'Un qui est. Les catégories qui habitent l'intimité de toute pensée sont immanentes à l'Intelligence c'est pourquoi on obtient la limpide certitude de s'y connaître sans déficience.

L'identité est ici étendue à l'être, à la vérité et à la pensée. Ils sont le Soi qui perçoit la coïncidence noétique des genres de l'Être et non des catégories de la Raison.

« Quiconque à vu d'ensemble cette puissance à multiples faces l'appelle substance en tant qu'elle est comme un sujet à déterminer, mouvement en tant qu'il voit la vie qui est en elle, repos en tant qu'elle reste absolument dans le même état, altérité et aussi identité en tant que les êtres intelligibles, pris ensemble, forment une unité, Puis, inversement, il réunit toutes ces puissances en une unité, de manière que leur ensemble est doué d'une vie unique » (III, 7, 5)

Longtemps nous sommes nous intéressés aux Dieux Archétypes. Dans l'évolution de sa pensée, Platon lui-même réduisit pourtant à peu de chose la fameuse cause formelle, dont Aristote fit grand cas, par la critique qu'il mit dans la bouche de Parménide. Tout l'effort scientifique qui voulait rendre compte des phénomènes est nié après des années de recherche vers une ontologie bien plus profonde.

Remarquons que nos précédentes pages parlèrent peu des Idées, mais plutôt de l'unité du moment contemplatif vécu ; cet état mystique dépasse de loin toute apparition, toute vision déterminée car la vérité universelle est posée d'elle même par le « voyant » lui même. (Krishnamurti dit en l'une de ses œuvres que voir le christ ou une sainte n'est que voir son propre conditionnement.) Il n'est plus question des Idées, mais de l'Être qui les noétise. Cette progression du confondement dans l'Être est la clef d'une mystique qui ne dégénère pas en idolâtrie.

Dans le même sens, Plotin fait peu de cas du premier idéalisme de Platon; le *voûç* est pour lui un Être, une Intelligence universelle qui parcourt les êtres en un mouvement qui, parce qu'il est infini, est une éternité achevée. À ce mouvement vital du Soi tend maintenant la vie contemplative.

Dans la raison humaine existe conceptuellement la trace des Archétypes : certains sont présents avant le raisonnement et le rendent possible. Qu'est-ce qu'un concept, sinon l'arrêt d'une activité ? L'humain n'est pas l'Intelligence, car celle-ci ignore le lourd sommeil de la raison murée dans les blocs massifs par lesquels elle prétend connaître quelque chose, L'activité du logos humain, qui est recherche, s'épuise dans le concept comme un mobile physique ayant épuisé son mouvement. Nous connaissons nous par une doctrine des catégories ? On oublierait que cet amas conceptuel n'est rien sans l'activité de la pensée qui le produit ; aucun classement systématique des briques catégorielles ne laissera de faille pour la sérénité.

« L'action ou activité fait le lien entre les deux concepts du sujet et de l'attribut, Mais le concept lui même est la résultante d'une action (extérieure à nous) et d'une réaction (par la connaissance fonctionnelle, cérébralement inconsciente, innée, et définissant la forme de notre être). (Schwaller de Lubicz, le miracle égyptien, p, 240)

Ainsi naissent les catégories, et notre ignorance qui réside en ce qu'il nous est impossible de nous percevoir en train de produire les notions de cause, d'étendue, de substance, etc... pas plus que la conscience rationnelle n'est cause de notre être physique et psychique ; cette conscience nommée Moi est trace, et se rapporte en premier et dernier lieu à l'Action de l'Intelligence Universelle. Notre activité est production du jugement, liaison du sujet et du prédicat. Mais nos jugements sont limités, et aucun jugement humain n'embrasse le Tout en lui donnant l'être. Aussi cette Activité de l'Intelligence, vivante de son éveil calme et paisible, se confond elle avec l'Être. Le mouvement qui traverse les Idées, et fait de chacune en même « temps » toute chose, ne leur est même pas étranger. Chacune est l'arrêt fictif d'un mouvement plein, toutes sont indissociables de l'éternité qui fait leur unité dans l'être.

« Il s'ensuit que l'Activité est l'essence qui préside à tout et réside en tout, La multitude comprise en ce tout est donnée par les délimitations, c'est-à-dire les définitions fonctionnelles, ou fractions de l'activité absolue. » (Le miracle égyptien, p, 240)

Une telle conception unitive conduit à dépasser la conception d'un monde où les Archétypes formeraient comme un Jardin d'Eden. Outre que cette image emprunte tout à la spatialité, elle morcelle la vie éternelle. Arrêter l'éternité signifie en déchoir car c'est introduire de la Haine où il ne peut y en avoir, une opacité létale dans l'absolue transparence.

L'idée ainsi comprise est l'éternité, elle est cette lumière qui, dégradée, se manifestera dans le sensible, véhiculée par l'Âme selon le mode d'être de celle-ci. La lumière « magique » elle même est tout si le magicien devient mystique en tendant vers l'Un,

Hermès devenu Aíón (Corpus Hermeticum XI) se confond au Dieu cosmique, sans s'y perdre mais en s'y redécouvrant d'une indicible façon. S'agit-il pourtant bien d'un Dieu cosmique, ou d'une activité intelligible qui comprend de façon nécessaire l'altérité ? On pourrait ici voir, à cause du recours aux images physiques, un symbole ; cette référence au monde sensible dans une contemplation totalement épurée de la matière (ligature des sens, cf. supra) indique plutôt, selon nous, qu'aucun être n'est séparé de la vie.

« Voici des arbres, de l'eau, une pente verte et douce : je les vois et je ne les vois pas, Je puis dire ce qu'ils sont, mais par delà ces objets, ou mieux dans ces objets mêmes je vois un autre paysage, définitif, éternel, dont celui-ci n'est qu'une manière de reflet. Ce regard intérieur finit par s'assimiler la vision physique. » (Festugière, contemplation et vie contemplative selon Platon, cité par J, Trouillard, la purification plotinienne, p, 159)

Pourtant cette vision n'est rien sans l'énergie d'action, l'illumination que lui insuffle l'unité dont elle vit. La mystique devient osmose de l'humain borné et stupide avec l'Intelligence, vraie lumière cachée qui meut tout de l'intérieur même lorsque ce n'est plus que l'âme qui en véhicule ce qu'elle peut en recevoir, comme les lointains anneaux du Serpent d'Airain.

Plotin mentionne le double caractère de l'éternité : unie à l'Intelligence, elle est comme son irradiation qui la rend désirable.

« Aussi l'éternité est non pas le substrat des Intelligibles, mais comme le rayonnement qui en sort, grâce à cette identité qu'il affirme de lui-même, non pas avec ce qu'il sera plus tard mais avec ce qu'il est. » (III, 7, 3)

La même réalité fonde l'Intelligence et en émane. L'âme peut alors recevoir sa part, boire l'ambrosie. Sans cela, comment concevoir une totale continuité des formes de l'être? « Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède » (V, 2, 1). Et pourtant le cheminement rencontre maintenant deux êtres, deux hypostases distinctes. L'humain verra toujours un gouffre entre elles si la connaissance qu'il en a n'est pas vivante et intériorisée. Alors seulement peut-il réaliser que tout est en tout.

« Alors seulement tu comprendras Dieu (...) Durant ta marche, il viendra partout à ta rencontre, partout s'offrira à ta vue, même en lieu et à l'heure où tu ne l'attends point, que tu veilles ou reposes, que tu navigues où chemines, la nuit et le jour, que tu parles ou te taisés ; car rien n'existe qu'il ne soit pas. » (Corpus Hermeticum XI, 20-21)

L'assimilation progressive ressemble à l'ouverture de plus en plus complète des canaux (cf. Phèdre 251bc) par lesquels une énergie circule dans toute la procession, tout le cheminement, dans une vie comme en toutes les incarnations.

« Finalement ce serait, je pense, le Soleil qu'il serait capable dès lors de regarder, non pas réfléchi sur la surface de l'eau, pas davantage l'apparence du Soleil en une place où il n'est pas, mais le Soleil lui-même dans le lieu qui est le sien » (Rep, VII 516 b)

Par Lui, les êtres vivent selon leur propre norme dans l'unité d'une force. Le corps en sa forme vivante, l'activité éthique nourrie d'amour, la production esthétique ou la quête métaphysique, enfin l'extase et la nourriture vraie : tout vient de Lui. La vie à la légèreté de la plume flottant plus ou moins haut dans la lumière Solaire.

Mâat l'égyptienne va nous récapituler tout le cheminement qu'elle anime, déesse-plume et synthèse de cette Ancienne théologie.

« C'est d'abord l'équilibre qui fait que les objets tiennent à leur place, C'est tout ce qui, par suite, permet de conserver cet équilibre donné au monde dès l'origine par le créateur; ⁷ c'est la norme juridique qui fait conformer les actes de chacun aux lois, c'est la vérité qui fait adhérer la pensée aux choses, la justice qui permet d'agir selon le droit, la règle du monde qui fait tourner régulièrement le mécanisme de l'Univers » (F, Daumas p, 612)

Nous ne reprocherons à cette définition moderne que ses derniers mots : c'est précisément par Mâat que l'univers n'est pas un mécanisme - le primat que les Anciens attribuaient à la vie immanente à tout ordre de réalité, tout microsystème social, humain, végétal, minéral, etc... empêche le mécanisme légal de nos sciences,

Lorsque, au chapitre III, nous recherchions une causalité absolument non mécaniste, nous rencontrâmes la lumière du magicien qui communique son unité à ce qui, sans elle, ne serait que chaos livré à d'obscurs démons (les archontes de la matière du *De Mysteriis*). Cette force illumine l'éthique comme l'art, mais elle reste fixée au Soleil. Parce qu'activité productrice de toute individuation qui perdure dans le temps, Mâat n'est pas sans ressembler au destin de l'homme : elle véhicule toute trace de la subjectivité intelligible, et donc en elle et par elle s'exprime la Personne : par un individu à son image.

Aussi juge-t-elle les qualités de l'acteur, le logos individuel, et la réalisation qu'il donne à sa Mâat, son existence selon l'être intelligible. « Cette partie de moi qui était ta puissance, quel acte en as-tu produit ? » demanderait-elle au cœur du défunt, Comme la Personne parlant à l'Individu en une âme s'éveillant d'un songe étrange. L'Égypte nous exprime ceci dans le symbole de la psychostasie, la pesée du cœur. Aussi l'initiation du compagnon d'Horus est l'animation de toute une existence qui se veut « accomplissement de Mâat ».

L'homme terrestre accompli, « beau et bon » exprime pleinement par son existence tout ce qu'il peut exprimer, par son œuvre propre, de son Idée dont il est une parcelle.

"Mâat est la totalité de cette Conscience, et par conséquent la conscience de la puissance créatrice. Elle est, en toute chose, l'individualisation de l'Activité causale en tant que conscience. Elle en est la réalisatrice (...) Et par l'indestructibilité de cette conscience, elle est le triomphe de la Vie sur la mort. » (Her Bak disciple p, 197)

L'auteur qui, depuis le début, nous aide à reconstituer la sagesse de l'Égypte nous suggère ici l'idée d'une autre conscience que l'activité par laquelle nous rapportons au moi toutes nos déterminations, La « conscience » dont il est ici question, exaltée dans la mystique, pressentie bien qu'encore extérieure dans la métaphysique conceptuelle, n'est autre que l'activité vitale irradiante du vouç et totalement intime à lui au sein des déterminations particulières. En Mâat, on ne rapporte plus l'extase au Moi, mais au Soi. Celui qui enfin contemple le véritable Soleil dans le lieu qui est le sien ramène son activité à l'activité universelle, il offre sa vie et la somme de ce qu'il est à Dieu, éclatant de lumière.

⁷ Ptah, le démiurge

« L'acte suprême du Culte fut de la lui offrir, car il vivait d'elle, comme plus tard les Dieux de Platon » (Daumas p, 612)

C'est Pourquoi le sanctuaire du temple initiatique (de Dendera) contenait le symbole de Mâat, la plume, comme ultime épreuve. Offrira-t-on sa vie au Soleil, ultime confondement et retour à la source ?

Comment concevoir ceci sans la lumière, la conscience de Dieu qui donne Mâat comme il appelle chaque être ?

« Emanée sans cesse du divin Râ dont elle est elle même la nourriture, elle est l'intermédiaire et le véhicule de l'essence de Râ. (...) Elle est la conscience cosmique, l'Idéation universelle, la Sagesse essentielle (...) Puisque depuis son nom jusqu'à son effective réalité Mâat est, dans le cosmos, la Vérité en toute chose, Mâat se présente comme la clef de la raison de vivre de l'homme » (Her Bak Pois Chiche, dernière page)

II - LA SOURCE

On ne manquera pas de noter, dans le précédent paragraphe comme au chapitre V, le moment un peu inattendu où nous situons la soudaine vision du Soleil. En elle trouverons nous sans nul doute le cœur de l'initiation. Mais survient-elle bien dès l'étape noétique ? On répondrait non, au vu des plus explicites textes platoniciens et plotiniens. Évoquons notamment la République (509) où le Soleil est une image du Bien, non du monde des Idées, et le climat de la lettre VII (op. cit.) où le soudain savoir qui s'enflamme dans l'âme et va s'y nourrir précède la mention d'un principe totalement inconnaissable et incompréhensible.

Quel est ce principe ?

Selon Plotin, « le Soleil en est une image ; il est comme un centre pour la lumière qui se rattache à lui » (I, 7, 1).

Notre précédent symbolisme géométrique montrait l'Intelligence se maintenant à l'entour du centre de la croix. Comment la vision Intelligible est-elle donc déjà immédiatement perception du Soleil central ? Comment la vie intelligible se maintient-elle dans l'Un sous peine de devenir psyché ? Pourquoi perçoit-on au sein même de l'Intelligence l'unité d'une présence immuable qui appelle de toujours plus haut ?

Empruntons d'abord non plus à des mythes, mais à certains symboles dont nous avons déjà montré le sens philosophique. Car plus que jamais les cheminements doivent se rassembler en l'unité de Celui qui les meut tous.

Concevons donc le symbole de la barque de Râ, où il chemine en compagnie des Dieux. Les auteurs de ce symbole ont ici figuré l'Être présent parmi les Êtres. Demeurant lui même, il paraît au sein des Archétypes qui l'adorent et assurent la continuité de son voyage éternellement répété. C'est donc que Dieu, ou plutôt cette hypostase de Sa personne, est présent parmi le changement au sein des Archétypes. Nous les savons immuables Neter : ce changement n'est donc pas temporalité ; le cours du Soleil physique nous met cependant en mesure de nous représenter le mouvement éternel dans l'Intelligence⁸.

Dans la Barque, Râ est aussi Khepra, le scarabée qui pousse son œuf vers le fleuve, l'œuf de toute métamorphose : le Soleil est présent en *chaque* être, il devient chaque être sans cesser de se maintenir en lui-même, par Mâat qui véhicule son essence. Aussi toute vision de l'être Intelligible est une vision Solaire, même s'il s'agit de son reflet, en un lieu où il n'est pas (Rep. 509, cf. supra). Aussi avons nous ainsi caractérisé l'ὄρασις. Pourtant chaque archétype, chaque lumière, se rapporte

⁸ N'oublions pas que le symbole renferme, en puissance, plus que le concept

à lui comme l'Astre à l'Idée de l'Astre (cf. généralement *De mysteriis*, VII, 3). En tant que chacun reçoit de lui sa forme, son être et son Bien, il est en tous mais pourtant tous sont comme Son trône. Qui ne sait que le cortège est celui de Pharaon, fils de Râ, qui ne sent que tous tiennent de lui leurs honneurs et leurs charges, mais pourtant combien attendront que lui-même paraisse ? (Cf. Plotin, V, 5, 3)

Chez Plotin lui-même, le symbolisme solaire n'est pas sans ambivalence. Dans son traité de l'âme (IV, 4, 4), celle-ci voit le Bien dans l'Intelligence ; et un traité tardif (V, 3, 9) affirme que l'Intelligence est le Soleil de l'Âme (entendons bien sûr par le mot Soleil toujours un symbole).

En un autre traité, nous trouvons :

« Quand il n'y a que la lumière, on la voit d'un coup par intuition, Pourtant même en ce cas on ne la voit que parce qu'elle repose en un objet différent d'elle (...) Ainsi la lumière du Soleil échapperait sans doute aux sens, si une masse solide ne lui était liée » (V, 3, 7)

Par cette masse solide, notre Soleil sensible se manifeste parmi nous dans un devenir que cependant il permet. De même, Râ est roi du « ciel » et à ce titre réside en lui : à son sommet, d'où il gouverne l'altérité noétique par les déterminations de l'Idée, fonctions du Neter.

Dans un traité qui chronologiquement suit un soliloque douloureux (IV, 8) et précède le traité où « la plupart des commentateurs puisent leurs informations sur la doctrine du Premier Principe » (Bréhier tome VI p. 163 à propos de VI, 7), donc au moment de la formation des arcanes majeures de sa philosophie, Plotin attribue au Soleil les prédicats ordinaires de l'Intelligence : sentiment de lui-même, vie, être, conscience (V, 4, 2) selon son mode propre. Nous ne saurions dire que le voûç est trace de son mode d'être, puisque il est l'être. Mais il reçoit quelque chose de lui, qui fait de tout intelligible un objet de désir comme il devient visible à l'âme, puisque Éros est l'*œil* (supra). Il n'est ni vie ni plénitude avant que Sa lumière ne se communique aux êtres qui prennent sa forme et deviennent beaux. Aussi chaque Intelligible peut-il être perçu comme un Soleil, car il possède la forme du Bien qui fait pour nous du monde chose visible. Mais si tous les Intelligibles irradiant la continuité d'une activité éternelle, cette beauté elle-même (III, 5, 1 et III, 7, 6), alors leur pluralité doit être ramenée à l'unité de Celui qui respire la lumière. Nous le disions, il est à chaque astre comme son Archétype. Aussi le symbolisme solaire est-il anagogique : l'unité, le rayonnement et le bien sont dans l'Intelligence comme un appel à continuer la remontée vers celui qui seul est Source.

Le polythéisme est le trône du monothéisme.

Cette remontée est l'offrande de Mâat : le mystique offre sa détermination, sa conscience à Celui dont procède « la conscience universelle, la sagesse essentielle » (Her Bak Pois chiche, op. cit.) Celui qui offre ne considère pas l'éternité comme sienne, mais comme venue de Dieu, par laquelle Dieu est tout. L'offrande ramène toute Idée au Principe comme à son bien en lequel elle subsiste.

*« Cette nature éternelle, qui est si belle, est auprès de L'Un, elle vient de lui et va vers lui ; elle ne s'en va pas loin de lui, mais elle reste toujours près de lui et en lui, et elle conforme sa vie à l'Un, C'est je crois, ce qui a été exprimé par Platon en de si beaux termes et avec une telle profondeur de pensée : τό μενοντος αἰώνιος ἐν ἐνί.
Se ramener à l'Un pour l'éternité, c'est non seulement se ramener à elle-même, mais encore maintenir la vie de l'être auprès de L'Un »* (III, 7, 6)

Depuis longtemps avons nous conscience de Celui qui respire la lumière et en est donc principe ; l'offrande de Mâat est négation de la vie de l'Idée pour l'attribuer à son maître ; l'Idée se fait sanctuaire d'une beauté qui ne lui appartient plus (cf. I, 6, 9). Les splendeurs de la subjectivité

Intelligible forment un éclat, une manière de paraître. La profondeur voilée du principe fait cet éclat : l'aspiration vers le Soleil redevient attente, indétermination, vacuité,

Platon lui même attribue la soudaineté de la vision à l'idée de Beauté, et pourtant cette Beauté participe de l'essence, nous savons qu'elle est son éclat. Il faut se demander comment cet éclat est possible, comment il est engendré. Plus que jamais, l'âme est grosse de questions lorsqu'elle revient de la contemplation noétique où le Cheminement l'a installée. Revenue à l'examen rationnel des propositions métaphysiques, « elle questionne : qui donc a engendré cette Intelligence ? Quel est le terme simple antérieur à elle, la cause de son être et de sa multiplicité, qui produit le Nombre ? » (IV, 1, 5).

Ici prendraient place les nombreuses spéculations arithmologiques, enracinées dans les traditions pythagoriciennes et néopythagoriciennes qui demeurent fort mal connues. Aussi importantes que soient les doctrines, nous n'en donnerons pourtant pas d'exposé qui allongerait démesurément notre sujet. Les complexes débats autour de la philosophie non écrite de Platon nous feraient perdre de vue notre thème du moment, qui porte sur l'extase et non sur de subtiles combinaisons de symboles dans la raison. Notre but est de construire une représentation de la vie au-delà de symboles, même si leur méditation silencieuse peut contribuer à voir, il n'en demeure pas moins que le Nombre reste un très proche parent de l'Archétype, s'il ne se confond pas avec lui.

Au-delà de ces questions, l'Intelligence elle-même doit accomplir un nouveau mouvement, ou plus exactement le méditant qui s'éveille au Soi doit remonter très haut dans le voûç, il doit tendre à son sommet c'est-à-dire à son cœur central.

« Mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, (elle) ne voit plus aucun objet ; mais elle contemple alors une lumière qui n'est plus en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même » (V, 5, 7)

Si la vision de l'intelligence comme Soleil, qui est multiple, était le cœur de l'initiation psychique, cette nouvelle vision est initiation de l'Intelligence elle-même, et elle est *simple*.

« Parce qu'elle est intelligence, elle le contemple et le contemple par la partie qui, en elle, n'est pas intelligence » (V, 5, 8)

C'est précisément cette partie que nous nommons vacuité, en référence à une attitude méditative, une tension passive vers l'Un. Dans sa construction théologique, Plotin la dénommera plutôt matière intelligible, altérité noétique, avec tout ce que ces expressions peuvent comporter de paradoxal. Mais l'expérience dépasse de bien loin les contradictions mentales. Le raisonnement conduit tout de même à cette conclusion :

« Si les formes sont plusieurs, il faut qu'il y ait quelque chose de commun entre elles, et aussi quelque chose de propre par quoi elles se distinguent, Ce propre et cette différence qui les sépare, c'est la structure intime de chacune, Mais toute structuration suppose un structuré, porteur de la différence. Il y a donc une matière qui reçoit la structure et toujours un substrat » (II, 4, 4)

L'unité profonde de cette expérience de vacuité, d'aplanissement et de paix profonde, avant toute scission, tout conflit, cette unité s'exprime aussi dans les récits des poètes désignant cet Océan céleste comme d'anciennes cosmogonies.

« L'Activité primordiale, source de toute fonction, est centripète, c'est le caractère du « placenta » ; l'espace est milieu amniotique, nourrissant. Par analogie, ce sera en

Égypte pharaonique, Noun, figuré en Océan cosmique, le Hylé hermétique⁹
(Schwaller de Lubicz, Le miracle égyptien, p, 248)

Noun, qui est souvent représenté les deux bras levés portant la barque solaire, au milieu de l'onde, le Soleil « soutenu » par un scarabée occupant le centre de la représentation.

Nous avons présenté le concept, puis le symbole, Il ne s'agit encore point de l'expérience qui surpasse l'intelligence, la vision du Soleil sortant de l'océan ; et pourtant cette expérience est encore intelligible. Toujours le Bien illumine le voûç, le lever héliaque désigne le mouvement introspectif de conversion dans la passivité, non la procession éternellement, donc continûment nourrie par lui.

« Elle ne sait pas d'où cette lumière est apparue : est-elle extérieure ou intérieure ? Quand elle a cessé de la voir, elle dit : elle était intérieure, et pourtant elle ne l'était pas. C'est qu'il ne faut pas demander d'où elle vient : il n'y a point ici de lieu d'origine ; elle ne vient pas pour partir ensuite, mais tantôt elle se montre, tantôt elle ne se montre pas, C'est pourquoi il ne faut pas la poursuivre, mais attendre tranquillement qu'elle paraisse, comme l'œil attend le lever du Soleil » (V, 5, 8)

Par cette expérience, on comprend combien l'Intelligence vit de Lui par l'éternité de Beauté vivante qui en émane et qui est elle même. Nous savons que cette dernière n'est pas le substrat des Intelligibles, mais la continuité de l'activité qui est en chacun d'eux. Le substrat, c'est précisément l'attente indéterminée, « au-dessus » (V, 5, 8) de l'Intelligence qui ne se voit pas encore elle-même. « Au-dessus » pourrait surprendre, relativement à un substrat : pourtant celui-ci correspond à un niveau de méditation qui dépasse l'expérience de distension de l'identité dont Hermann Hesse et Borgès nous ont fourni les exemples. En ce sens Râ est Dieu des Dieux, l'Un transcende le voûç comme hypostase mais ici surtout comme faculté (δύναμις), et si le voûç est sagesse et Connaissance, Amon Râ est inconnaissable. Aussi Plotin confesse-t-il la paradoxale ignorance de l'Intelligence en ce qui regarde son principe.

La lumière, qui pour nous reste toujours plus qu'un concept, nous a permis d'unifier la diversité des cheminements : lumière de la sympathie universelle (ch. IV) dans la nature, venue de l'âme, lumière de la vie éternelle (ch. V et VI), nectar pour l'âme et essence de l'Intelligence. Conduits à la source de cette lumière, sommes-nous convaincus d'une unité des mystiques auxquelles nous avons fait appel, unité venue du fond de chaque âme qui vécut cette mystique, et non unité de consécration historique que jamais nous n'avons cherché à établir.

Pour affirmer davantage cette thèse, réfléchissons à partir de cette note de Bréhier :

« L'image des théologies solaires hante l'esprit de Plotin ; il fait seulement effort pour la corriger en lui enlevant ce qu'elle a de trop matériel ; la substantialité d'une lumière, capable d'exister par elle même, sans rien pour la recevoir, est un postulat de cette espèce de physique théologique » (tome V, p, 60)

Nous sommes choqués par ce postulat parce que nous persistons à le concevoir comme concept et non comme symbole. Si nous admettons qu'il ait existé en Égypte dès les premiers âges une symbolique telle que nous l'avons définie (ch. IV), si Akhenaton continue à fasciner l'imagination des historiens après trente quatre siècles, on comprendra que Plotin essaie de « corriger » l'imagerie solaire qui subsiste à son époque, car il reste un philosophe grec, rationaliste, tout en s'inscrivant dans une longue, très longue Tradition. Cette attitude n'est pas contradictoire.

Que comprenons-nous en disant que du haut des Pyramides, quarante siècles nous contemplent ? Et après ? Si la pyramide est un escalier dont les degrés mènent au Soleil, on ferait mieux de dire que du véritable sommet de la pyramide, l'éternité s'offre à la contemplation des purs.

9 Il s'agit surtout ici de l'hermétisme médiéval, alchimiste

Hélas, nous ne pourrions aucunement justifier la thèse révoltante pour l'historien selon laquelle les Pyramides, ou au moins l'une d'elles, n'a jamais constitué le tombeau du Pharaon qui l'érigea, mais qu'elle fut le tombeau symbolique et magique où les membres de la caste sacerdotale disciple de Thoth poursuivaient leur ascension initiatique.

Une image reste une image, avec toute sa contingence. Nous pouvons mentionner l'existence d'un symbolisme initiatique, mais sa méditation en train de s'accomplir ne se laisse pas dire. Le cœur solaire de l'initiation transcende l'instruction mentale et même la catharsis éthique. De cette si rare extase, d'où toute la procession apparaît limpide, Plotin nous ramena une autre image qui fait le titre de cette section. Elle n'emprunte pas à l'image d'Hélios, et c'est d'elle que sa philosophie prit le nom d'émanatisme (Bréhier, note ad loc)

« Il est au-dessus de la vie et cause de la vie. L'activité de la vie, qui est tout l'être, n'est pas première, elle coule de lui comme d'une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais déjà chacun sait où son flot l'entraînera. » (III, 8, 10)

Mais c'est encore concevoir Dieu relativement à autre chose que lui-même...



CHAPITRE SEPTIÈME

I – PAS MÊME UN...

Pourquoi ne pouvons nous en rester là ? Les représentations symboliques de la procession développées jusqu'ici nous permettent une réponse rapide : le principe qui se manifeste au-dessus des eaux, qui illumine l'attente silencieuse, appelle immédiatement l'œil qui le voit paraître pour un ultime confondement.

C'est Lui qui appelle depuis le début, par l'intermédiaire du démon, puis de l'intelligence elle-même qui l'entoure à la façon du chœur des bienheureux. Jamais l'appel ne fut perçu aussi clairement : c'est la vision même de l'aimé avec lequel il faut se confondre.

« Pour ceux qui ignorent cet état, qu'ils imaginent d'après les amours d'ici bas ce que doit être la rencontre avec l'être le plus aimé » (VI, 9, 9)

L'embrasement amoureux nous évoque encore le phénix, qui se confond à Râ dont il perçoit la présence depuis sa renaissance. Plus il progresse vers lui, plus il est actualisation de toutes les potentialités du Divin endormies sous forme humaine. L'Intelligence remontant à sa source devient de plus en plus belle et lumineuse (V, 5, 8), s'emplissant de l'énergie, de la force qui émane du Centre.

Cette beauté elle-même traduit encore un appel, une nécessité intérieure de plus en plus impérieuse : elle est comme la virginité d'Aphrodite, vacuité prête à la vision, qui n'est que prélude à l'Union. Le phénix est le trait continu dans le fleuve de vie, mais dont l'image du voyage (que seule nous percevons ici bas) est morcelée dans le temps. Durant les années de la vie contemplative, la flèche est aspirée par son but. C'est ainsi que nous pensons établir l'unité du cheminement temporel, horizontal, et de l'initiation verticale et concentrique.

Le voyage initiatique se rencontre morcelé encore par l'exercice des diverses facultés de l'être mystique tout entier ; nous savons déjà en quoi le *voûç* transcende toute spéculation métaphysique.

Le Poïmandrès nous affirme que l'exercice de cette faculté peut illuminer une vie humaine comme la couronne d'un cycle d'existence qui n'a nul besoin de ce cycle pour être elle-même. Le confondement ultime de la vie de cette couronne en son centre est-il offert comme récompense à l'Amour, tension de toute la vie spirituelle ?

« Et alors, dénudé de ce qu'avait produit l'armature des sphères, il entre dans la nature ogdoadique, ne possédant que sa puissance propre ; et il chante avec les êtres des hymnes au Père, et toute l'assistance se réjouit avec lui de sa venue, Et, devenu semblable à ses compagnons, il entend aussi certaines puissances (...) chantant d'une voix douce des hymnes à Dieu. Et alors, en bon ordre, ils montent vers le Père, s'abandonnent eux-mêmes aux Puissances, et, devenus Puissances à leur tour, entrent en Dieu » (Poïmandrès, 26)

Ce passage est extrait de la section eschatologique du traité hermétique. Devons-nous croire que l'union n'est possible qu'après la mort corporelle ? Existe-t-il une union, même passagère ? En quelle direction chercher ?

Notons d'abord que la palingenesia du Corpus Hermeticum XIII propose dès cette vie une telle union. D'autre part, la référence de l'hermétiste à « la nature ogdoadique » nous renvoie à

l'antique théologie d'Hermopolis, ville de Thoth (Her Bak disciple p.210 et 217, nombreux chapitres du livre des morts). Ainsi se manifeste l'unité d'une « tradition expérimentale », unité ayant ici des raisons proprement historiques ; ce qui ne nous manifeste en rien l'attitude par laquelle cette tradition vit en ceux qui la transmettent.

Le néoplatonisme des Ennéades reste compréhensible sans sortir du cadre de la civilisation hellénique. Les quatre volumes du R.P. Festugière le laissent du moins penser. Parce que nous n'avons nul besoin de filiation historique, nous chercherons en l'unité de l'attitude mystique une tradition plus ancienne que l'humain, tellement enracinée en lui que les rares individus qui acceptent d'aller au bout d'eux mêmes ne peuvent pas ne pas l'exprimer.

Qu'est-ce que la faculté que nous nommons raison peut appréhender d'un centre universel totalement au-delà d'elle, qu'est-ce que le langage peut exprimer du vécu de ce contact vers lequel tend la mystique ?

L'œuvre de Plotin tente de répondre à cette double interrogation, si spécifique de la mentalité occidentale. Aussi Plotin reste-t-il pour nous, aujourd'hui encore, un maître sur l'enseignement duquel nous devons réfléchir. Écoutons le présenter les divers moments de l'ultime démarche:

« Ce qui nous en instruit, ce sont les analogies, les négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendante, mais ce qui nous mène jusqu'à lui ce sont nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur » (VI, 7, 36)

L'opposition de l'instruction et du terme du cheminement apparaît ici clairement. Nous préférons même traduire πορεύουσι (ligne 8) par : ce qui nous en emplit, ce qui nous donne ressource (d'après Banquet 202b ss). L'instruction est réservée aux moments du cheminement où nous pensons voir le principe là où il n'est pas, où nous en contemplons une trace (Rep. VII 516b). Il ne peut être saisi en lui même par cette faculté : les démarches mêmes d'analogie, puis de négation vont nous en persuader.

Proclus développera, certains diront à l'excès, un système des êtres de la procession dont la clef est l'analogie, puisque nous savons par l'expérience noétique que tout est en tout, grâce à l'illumination du Verbe qui transcende le dire. C'est déjà renvoyer la clef du problème au-delà du concept. L'histoire des saints, la généalogie des anciens Dieux, l'ordre des anges dont le chœur entoure le créateur (Dante) sont pour la raison des invitations à se dépasser elle-même, à se transformer. Ce n'est pas tant le système qui importe, que l'activité systématisante du vivant humain face à ces doctrines qu'il contribue à construire, ne serait-ce que pour lui. La raison s'instruit, comme le dit Plotin, elle continue à cheminer. Ni elle, ni le langage ne disparaissent avant la mort. Comment donc la raison humaine entre-t-elle en rapport avec Dieu ?

Le sommet du paradoxe est que nous ne pouvons même en dire : il est. Spontanément, l'introspection montre qu'hypostasier demeure concevoir une Personne, un être, aussi vénérable soit-il. L'être lui-même n'a plus ici qu'un sens analogique, puisqu'il est au-delà de l'Intelligence qui est l'être. Il est au-delà de tout « quelque chose ». Que fait alors la raison, sinon nier ?

Le concevoir comme Soleil, nous savons que c'est percevoir sa relation avec l'Intelligence, le percevoir par ce qui n'est pas lui, donc encore hors de lui-même, Le nommer Bien, c'est déjà évoquer les êtres pour lesquels il peut être Bien, et non le saisir en lui-même, Quant à ce problème, Platon nous laisse un constat : impuissance ou respect ?

« La-dessus, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi et il n'en existera jamais non plus » (lettre VII 314 c)

Le plus profond ésotérisme platonicien n'est pas, selon nous, à chercher ailleurs.

« Du moins, ce que peut être le Bien en lui-même, voilà une question, hommes bienheureux, à laquelle il nous faut donner son congé pour le moment, car (ce point est pour moi évident) c'est trop attendre de la façon dont présentement nous nous y attaquons, qu'on parvienne, au moins pour le moment, jusqu'à ce qu'il m'en semble. Mais le rejeton du Bien, l'être qui a le plus de ressemblance avec lui, je consens à vous parler de lui » (Rep. VI 506e)

Platon ne donna pas son congé à cette question « pour le moment », mais définitivement, si l'on excepte la première hypothèse du Parménide. Cela est-il pourtant si important et sérieux ? Parménide veut apprendre à Socrate une méthode de recherche (135c ss). Devrons-nous admettre qu'ici Platon nous transmet une doctrine fondamentale par le biais d'un faux prétexte ? Comme nous avons déjà remarqué qu'en s'amusant, il nous transmet en fait un enseignement extrêmement sérieux (cf, Ion et surtout Phèdre). Comme le note Léon Robin (Critias 114d ss), Platon s'amusa sans nul doute de la perplexité de ses lecteurs, inaugurant la tradition littéraire de l'Atlantide, lieu d'où nous venons. Il conserve sciemment un mystère, dont on a peut être exagéré l'importance quantitative. Ce mystère n'est-il pourtant pas la question la plus importante, l'objet de l'effort mystique ? Après Platon, la théologie négative sera conçue comme une clef précieuse.

Séparons fictivement l'éternité de sa source, comme si elle en jaillissait à un moment donné. Ni le comment, ni le pourquoi de cette action, ou émanation, ou création ne sont compréhensibles, ni même connaissables pour le Dieu qui est toute connaissance.

*« Et je sais que ma foi est une certitude... que je ne comprends pas, (...)
- Et tu ne la comprendras jamais, Cette Foi est l'Intelligence du cœur ; c'est un autre monde que ta pensée : elle ne s'y transpose pas ! » (Her Bak disciple p. 337)*

L'in-com-préhensible est in-conscient : on ne peut pas le rapporter au Moi ; et surtout même le Soi parce qu'il en vient n'est plus lui-même lorsqu'il le touche. Soi et Intelligence sont identiques, fondus à l'Être : Il est au-delà de l'être, de l'essence, du « quelque chose est là » et pourtant rien n'a jamais été plus *présent*, jamais l'appel n'a été plus vif.

En ce sens Platon privilégia l'adjectif ἀκατάληπτος, marquant une expérience toujours inactuelle dès lors qu'on en parle, mais pourtant bien l'analogie d'un « quelque chose ». Qu'est-ce que la raison perçoit en disant : “non-ceci, non -cela”, si ce n'est le néant ?

La philosophie religieuse du paganisme privilégia peut être l'adjectif ἄγνωστος en Le désignant au-delà de toute doctrine, de toute chapelle, de tout dogmatisme comme de toute Haine, y compris et surtout humaine...

La théologie négative tente d'en dire quelque chose, aussi insatisfaisant soit ce discours. Dire « inconnaissable », au-delà de l'essence, impensable, incompréhensible, c'est affirmer une positivité au-delà de nous-mêmes comme de l'Intelligence. Sa transcendance est complète, Lui qui fut nommé Amon, le caché, pour lequel le plus grand temple des Deux Terres fut érigé à Karnak.

En lui s'achève tout discours, et le silence du mystique nous laisse percevoir son respect comme son Amour.

« (Platon et St Thomas d'Aquin), toute leur vie, ont été professeurs. Et ils n'ont cessé d'exprimer leur pensée, par la parole ou l'écrit, Mais l'un dit qu'il n'a rien écrit, et l'autre que tout ce qu'il a écrit est de peu de prix, C'est qu'il ont vu tous deux, chacun à sa manière, que ce qu'ils voulaient dire est ineffable » (Festugière, RHT IV p, 91)

Cependant, Plotin tente d'en dire un peu plus : il nous laisse le témoignage de son expérience mystique. Déjà au-delà de l'instruction mentale sont les purifications, qui traduisent l'exaltation de

l'être éthique. Nous savons que la vie ascétique est rendue possible, comme ressentie nécessaire, par l'exigence esthétique et amoureuse qui maintenant trouve celui qu'elle aime.

À de nombreuses reprises, l'amour de la beauté, après de longs détours par la pensée logique, nous permis de poursuivre l'avancement spirituel : rappelons nous que l'œil de l'âme est Éros. Toujours nous avons nié les facultés inférieures du composé humain pour affirmer ensuite, par la médiation de la catharsis, ce qui était au-delà, Mais la démarche de négation que nous évoquons maintenant, non seulement va plus loin que la raison, mais encore elle ne peut plus renfermer aucune affirmation, pas même celle de l'Unité qui désigne surtout la non-multiplicité (V, 9, 6). Quelle est donc la négation radicale au-delà du logos humain ?

« La cause de notre erreur, c'est que nous participons au même principe que le Beau, que l'Un lui est antérieur comme à nous, et que le Bien n'a pas besoin du Beau, tandis que le Beau à besoin du Bien » (V, 5, 12)

Toute âme est une Aphrodite (VI, 9, 9). Elle se transforme en devenant âme divine dans l'Intelligence, elle accroît sa beauté par sa tension vers le centre dont elle sait qu'elle émane. Il y a négation noétique *totale* en ce sens que le confondement est délaissement de toute émanation, donc de toute beauté. Ainsi le cheminement initiatique finit par abandonner l'esthétique qui pourtant fut motrice, ou plutôt traduisit l'appel du Premier dont vient en premier et dernier lieu l'initiative de l'Amour (VI, 7, 31).

Plotin nous donne peu d'indications relatives à son propre vécu : cette union est la fin du voyage, et ici encore il se réfère explicitement aux mystères (VI, 9, 11) comme il appelle à l'expérience intime de chacun ; en ce sens il est un maître et non un professeur de théologie ; « Quiconque à vu sait ce que je dis » (VI, 9, 9). Cela est seul réellement convaincant. Peut être pourtant cette dernière analogie, que nous pourrions rapprocher du parcours du temple initiatique, pourra cependant nous aider à remonter :

« Ainsi un homme entré dans une maison richement ornée, regarde et admire toutes ces richesses, avant d'avoir vu le maître de la maison ; mais dès qu'il le voit, dès qu'il l'aime, ce maître qui n'est point une froide statue, mais qui mérite réellement d'être contemplé, il laisse tout le reste pour le regarder uniquement ; il le fixe et ne détache pas de lui son regard ; mais il ne voit plus, à force de regarder ; l'objet de sa vision finit par se confondre avec sa vision même (...) l'on conserverait peut être mieux l'analogie, si l'on disait que, au visiteur de la maison, se présente non plus un homme, mais un dieu, qui n'apparaît pas aux yeux du corps et remplit l'âme de sa présence » (VI, 7, 35)

II – PHILOSOPHE OU SAGE ?

Si nous ne saurions rien ajouter quant à cette expérience ultime, nous devons néanmoins tirer les conséquences de l'éveil au-delà quant aux jours qui restent à vivre ici bas.

Savoir si cet éveil est permanent ou fugace dans le temps soulève une question plus difficile que de montrer que l'initiation - autre nom du cheminement - ne se résout pas en un instant d'une vie, mais l'occupe toute entière bien qu'en un sens elle ne se trouve en aucun temps. Si l'éveil est intemporel, comment le maintenir en cette caverne où il faut bien finir par redescendre ? Honnir la caverne, ne serait-ce pas s'y interdire tout éveil durable ? Peut-on espérer une paix définitive avant la mort ? Le bonheur du sage n'est-il pas un leurre si son autre monde est séparé de celui-ci ? Est-il même un au-delà pour le vrai sage, s'il vit l'éternité en chaque instant du temps, alors même qu'il est parmi nous ? La mort est-elle encore quelque chose pour lui ?

Peut être le cheminement traverse-t-il maintenant ses plus amères douleurs.

« Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à toute autre chose, dans l'intimité de moi-même, je vois une beauté aussi merveilleuse que possible, Je suis convaincu, surtout alors, que j'ai une destinée supérieure ; mon activité est le plus haut degré de la vie ; je suis uni à l'être divin, et, arrivé à cette activité, je me fixe en lui au-dessus des autres êtres intelligibles. Mais, après ce repos dans l'être divin, redescendu de l'Intelligence à la pensée réfléchie, je me demande comment j'opère actuellement cette descente, et comment l'âme à jamais pu venir dans les corps, étant en elle-même comme elle m'est apparue, bien qu'elle soit en un corps »
(IV, 8, 1)

En ce sens, le personnage imaginaire d'Hermann Hesse comme celui que nous appelons « en chemin » sont philosophes : ils sont amoureux d'une sagesse *transcendante* qui se dérobe à une possession définitive en raison de l'existence corporelle. Le *voûç* plotinien est la Sagesse authentique : elle paraîtrait donc impossible en cette vie terrestre. Pourtant la notion de sagesse n'est pas dépourvue de sens pour l'humain : chacun de nous possède en lui l'image du vieillard vénérable, blanchi par les ans, dont la sérénité lui vient d'un certain savoir. Plotin compare fréquemment le monde intelligible au sage de notre monde.

Ceci veut-il dire que le sage n'est plus philosophe, en tant qu'il ne cherche plus puisqu'il possède le bien qu'il chercha amoureuxment toute sa vie ?

Même si une âme sut remonter à sa source, son incarnation qui dure tant que vit le corps limite sa béatitude, le contraint à exister dans la caverne. Ne serait ce pas l'acceptation de cette dualité qui fait du philosophe un sage ? Chaque chose comporte sa part d'éveil et de sommeil : voilà ce que Siddhartha tente de faire accepter à Govinda toujours anxieux, inquiet de ne pas avoir su conquérir un éveil stable et définitif. Accepter que l'éveil soit suivi du sommeil, dépasser cette contradiction, telle serait la clef de la sagesse.

Mais pourtant, lorsqu'il rencontra Bouddha, Siddhartha lui dit que si sa doctrine contient de grandes choses, elle ne contient pas le secret de ce que Bouddha lui-même vécut, et comment son individualité s'éveilla, Il ne s'agit pas de dépasser un éveil et un sommeil abstraits et vagues, mais bien ses propres contradictions concrètement vécues,

Si les mystiques se signalent par une communauté d'attitude face à la vie concrète, il n'existe pas deux vies humaines rigoureusement semblables et ainsi tous les cheminements ne s'unissent que dans une unité qui les meut tous : Dieu.

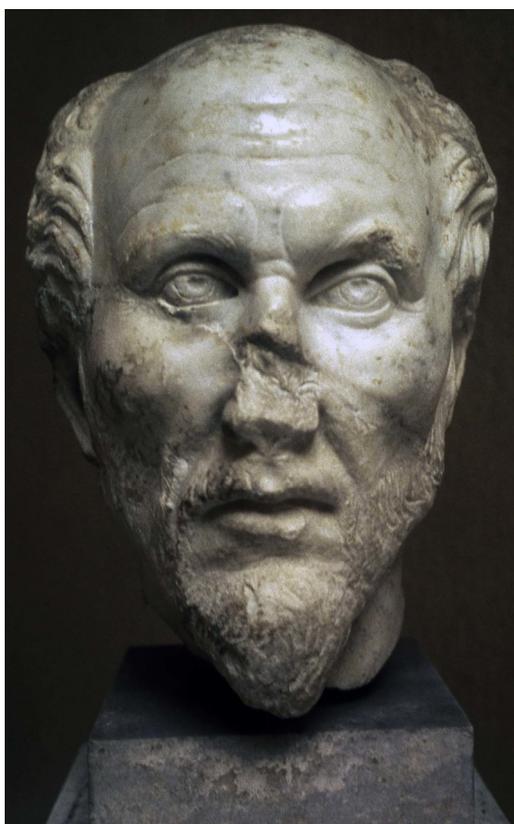
Aussi n'y a-t-il pas deux sagesse semblables ; comme le dit Plotin, ce n'est jamais la même vision que l'on rapporte de là-bas - la clef grâce à laquelle le philosophe participera de cet Archétype que nous portons en nous et qui le fera respecter et aimer comme sage, voire comme maître, est aussi incommunicable que l'expérience mystique car elle ne regarde que lui.

Et pourtant son expérience, sa quête initiatique demeure infiniment précieuse pour le reste de l'humanité : c'est, croyons nous, ce que montre Platon avec la République. C'est encore ce que nous apprend l'ancienne Égypte par sa théocratie : Pharaon, porteur des deux couronnes et de l'uraeus frontal, est incarnation d'Horus ; il est comme un Soleil pour la société qui s'organise en fonction de sa lumière, la foule le voyant paraître ne l'acclamait-elle pas en disant : tu es la Vie, la Santé, la Force ?

Aussi difficile à suivre soit la Voie de la sagesse, aussi dissimulées en soient les clefs, le but réclame notre effort. C'est encore en se référant aux mystères que Plotin nous trace une image de ce but :

« Il n'est pas vrai non plus que l'univers se refuse par jalousie à orner ses parties et à en augmenter le prix ; car, plus les parties sont ornées et précieuses, plus le tout est

beau. Ce qui leur donne leur prix c'est de devenir semblable au tout, d'avoir la permission de l'imiter et de se conformer à lui, afin qu'il y ait, même dans le séjour des hommes, quelque chose qui brille, comme les astres dans le ciel divin ; d'ici, on perçoit le ciel comme une grande et belle statue, douée d'une âme ou produite par l'art d'Hephaistos ; les astres étincellent sur son visage" (III, 2, 14)



BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, Métaphysique, trad. J. Tricot, Vrin
BASHAM (Arthur L.), La civilisation de l'Inde Ancienne, Arthaud
BORGES (Jorge Luis),
- Conférences, folio,
- L'Aleph, Gallimard
BURG (Charles Gustave), Le pentacle de l'ange déchu, Oswald
CUMONT (Franz), Les religions orientales dans le paganisme romain
DAUMAS (François), La civilisation de l'Egypte pharaonique, Arthaud
DE GANDILLAC (Maurice), La sagesse de Plotin, PUF
ELIADE (Mircea),
- Initiations, rites, sociétés secrètes
- Le mythe de l'éternel retour, Gallimard
FESTUGIERE (A.J.), La révélation d'Hermès Trismégiste, 4 vol., Société des Belles lettres.
GUENON (René), Le Symbolisme de la Croix, Gallimard
HERMES TRISMEGISTE, trad. Kwock et Festugière, coll. Budé
HESSE (Hermann),
- Le loup des Steppes
- Siddhartha (livre de poche)
JAMBLIQUE, De mysteriis, trad. E. des Places, coll. Budé
LEVI (Eliphas), Histoire de la magie, éditions de la Maisnie
Livre des morts des anciens égyptiens, trad. G. Kolpakchy, Dervy-livres
LOVECRAFT (Howard Philips), Démons et merveilles, Bourgois
LUCIEN DE SAMOSATE, La déesse Syrienne, trad. Mario Meunier, éditions de la Maisnie
PLATON, Oeuvres Complètes, 2 vol., trad. Léon Robin, Gallimard
PLOTIN, Ennéades, 7 Vol., trad E. Bréhier, coll. Budé
PLUTARQUE, Isis et Osiris, trad. Mario Meunier, éditions de la Maisnie
PORPHYRE, De abstinencia, 3 vol., trad. J. Bouffartigue, coll. Budé
PROCLUS, In Timaeum, trad. A.J. Festugière, Vrin
SCHWALLER DE LUBICZ (René et Isha)
- Her bak pois chiche
- Her bak discipe
- Le roi de la théocratie Pharaonique
- Le miracle égyptien, Garnier Flammarion
TROUILLARD (Jean), La purification plotinienne, PUF
VOILQUIN (Jean), Les penseurs grecs avant Socrate, Garnier Flammarion.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER	4
Qu'une bonne éducation sait vivifier un appel pré-rationnel	
CHAPITRE DEUXIÈME	
Discussions autour des causes et transcendance du principe.	
I - La volonté d'une science certaine	8
II - Qu'une méditation sur l'être manifesté renvoie plus loin, ailleurs	10
CHAPITRE TROISIÈME	
La quête de l'unité avec la source psychique	
I - Individualité et personnalité	16
A - Individualité et optimisme	
B - Personnalité, purification et pessimisme	23
II - Acheminement concret vers la personne psychique	28
A - L'exigence cathartique	
B - Le lieu historique de la catharsis	33
CHAPITRE QUATRIÈME	40
Mutations de la parole	
I - Les insuffisances du raisonnement et de ses expressions linguistiques	
II - Comment se convertir, depuis le temple intérieur jusqu'au sanctuaire ?	43
CHAPITRE CINQUIÈME	52
L'initiation	
I - Le mythe initiatique : temps et être	
II - Orasis	58
CHAPITRE SIXIÈME	64
Hors de la caverne, à la lumière du jour	
I - Moi et Soi	
II - La Source	69
CHAPITRE SEPTIÈME	74
I - Pas même Un	
II - Philosophe ou sage ?	77
BIBLIOGRAPHIE	80