



HAL
open science

”Comprendre et se taire” : Plotin et les discours du silence

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. ”Comprendre et se taire” : Plotin et les discours du silence. L. Boulègue, P. Caye, F. Malhomme, S. Perceau. Silence et sagesse. De la musique à la métaphysique: les anciens Grecs et leur héritage., Classiques Garnier, p. 273-291, 2014, 978-2-8124-3378-8. 10.15122/isbn.978-2-8124-3380-1.p.0273 . hal-03004824

HAL Id: hal-03004824

<https://hal.science/hal-03004824v1>

Submitted on 13 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« COMPRENDRE ET SE TAIRE »

Plotin et les discours du silence

« *Le mot silence est encore un bruit*, parler est en soi-même imaginer connaître, et pour ne plus connaître, il faudrait ne plus parler [. . .]. La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent ». Ces mots de Georges Bataille dans *L'Expérience intérieure*¹ énoncent l'aporie à laquelle se heurte toute philosophie du silence, c'est-à-dire, peut-être, toute philosophie de l'expérience : toute philosophie dont le discours s'ordonne à un *pathein* plus qu'à un *mathein*². Dire ce qui la fonde, ce dans quoi elle s'origine, c'est en même temps le trahir, le fausser. La philosophie de Plotin n'échappe pas à cette difficulté, qui procède d'une expérience de l'indicible dont elle cherche en même temps à définir, pour en autoriser la réitération, les conditions de possibilité. Le langage lui est donc bien à la fois obstacle et moyen. Ce qu'on ne peut pas dire, Plotin n'affirmerait pas, comme Wittgenstein³, qu'il faut le taire, mais bien plutôt qu'il faut toujours mieux, toujours autrement, s'efforcer de l'énoncer.

Il y a donc, chez Plotin, de nombreux discours sur l'indicible qui énoncent leur insuffisance et la nécessité de leur dépassement. Ce faisant,

1 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 25. On sait que Bataille entend « par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée » mais libérés de toute appartenance confessionnelle (*ibid.*).

2 Pour reprendre la distinction d'Aristote à propos des Mystères d'Éleusis : *Peri Philosophias*, fr. 15, *Aristotelis fragmenta selecta*, éd. W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 9.

3 *Tractatus logico-philosophicus*, 7. Il faut cependant préciser que ce que Wittgenstein nomme « le mystique » consiste en l'accord du langage et du monde et non en l'éventuel excès du monde, ou d'un monde, sur le langage (*cf. Tractatus*, 5, 6 ; 6, 44, 6, 45). Pour une comparaison entre l'ineffable néoplatonicien et l'ineffable wittgensteinien, voir P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

ils disent beaucoup du langage dont ils procèdent comme du silence auquel ils se suspendent. Aussi faudra-t-il voir contre quoi celui-ci opère, ou de quoi il est le contraire (de la discursivité, de la pensée, de la nomination ?).

Mais la question du silence ne se réduit pas chez Plotin à celle de l'indicible, non plus qu'à celle de l'expérience de l'Un-Bien. Le silence de l'âme est la condition de cette expérience et se confond avec l'attention, celui de l'Intellect accompagne la pensée et une communication transparente d'intériorité à intériorité. Non seulement le silencieux n'est pas nécessairement l'indicible, mais, plus encore, le silence se dit. On lit ainsi, chez Plotin, des discours non plus *sur* mais *du* silence : une très singulière auto-énonciation de l'Un-Bien dans le traité 49 et, dans le traité 30, une prosopopée de la Nature qui, tout aussi singulièrement, parle pour dire qu'elle se tait. Ces deux discours ont ceci de commun qu'ils sont des discours de l'origine. « Au commencement était le silence » : voici ce que Plotin oppose au *Logos* chrétien et plus particulièrement dans le traité 30, au *Logos* gnostique. Car le silence plotinien est aussi le corrélat d'un modèle causal qui fait de l'immobilité et, par extension, de la contemplation, le principe de la plus grande puissance. C'est pourquoi il ne s'oppose pas tant au langage en tant que tel qu'à ce qui, en celui-ci, est un instrument de l'action en même temps que l'effet d'une conscience diffractée, affaiblie, par la corporéité et la temporalité. Le silence plotinien ouvre alors à une autre forme de parole, poétique, plus que pratique – ce dont témoignent les échos du traité 30 chez Goethe, Novalis ou encore Heidegger. C'est peut-être pour cela aussi, c'est-à-dire pour briser ce lien entre silence et langage, que Proclus et surtout Damascius appliqueront plus radicalement que Plotin l'exigence apophatique, jusqu'à dire du Principe qu'il est « au-delà du silence ».

SILENCE ET PRÉSENCE

Avant d'en être l'écho, le silence est, chez Plotin, la condition de l'expérience de l'indicible. Sa fonction, cathartique, est décrite dans le texte suivant :

Il faut donc, si l'on veut qu'il y ait conscience des choses transcendantes ainsi présentes, que la conscience se tourne vers le transcendant. Il en est ici comme d'un homme qui serait dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre : il écarterait toutes les autres voix, il tendrait l'oreille vers le son qu'il préfère à tous les autres, pour savoir s'il s'approche ; de la même manière, il nous faut laisser les bruits sensibles à moins de nécessité, pour garder la puissance de conscience de l'âme pure et prête à entendre les sons qui viennent d'en haut¹. (10 [V, 1] 12, 12-20)

Le silence dont il est question ici est un silence sélectif et réceptif, qui fait taire certaines voix pour se rendre disponible à d'autres. Il vaut comme métaphore pour cet état de conscience que Plotin nomme attention (*προσοχή*) et qu'il oppose à la sollicitude (*κηδεμονία*). La sollicitude est le fait d'une conscience tout entière happée par le corps animé que Plotin, ailleurs, désigne encore comme un « tumulte (*θόρυβος*)² ». L'attention est, à l'inverse, conversion de la conscience à l'âme supérieure et séparée, et aux traces laissées en celle-ci par l'Intellect.

Cependant, cette équivalence entre silence et attention n'est pas seulement métaphorique. Car Plotin établit un lien étroit entre la sollicitude, le langage et l'action.

La parole, d'abord, est pour lui essentiellement liée au régime du corps compris comme régime de la séparation et du secret. Si l'on se parle, c'est parce qu'il ne peut y avoir dans le monde sensible de véritable communauté non plus que de véritable communication. C'est aussi, et essentiellement, parce que l'on agit et que l'on est aux prises avec la contingence et le temps. Décrivant *a contrario* la condition des âmes dans l'intelligible, Plotin donne de la parole une caractérisation pratique, ou pragmatique, qui l'associe au besoin, à l'incertitude, à l'ordre et au conseil :

Quant au langage, on ne doit pas non plus estimer, à mon avis, que les âmes en usent tant qu'elles sont dans l'intelligible ou tant qu'elles ont leur corps dans le Ciel. Car tout ce qu'ici-bas elles échangent comme paroles, du fait des besoins ou des incertitudes qu'elles éprouvent, ne saurait exister là-bas : car les âmes, accomplissant alors chacun de leurs actes d'une manière ordonnée et conforme à la nature, n'ont ni ordres ni conseils à donner³. (27 [IV, 3] 18, 13-17)

¹ Trad. P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, p. 37.
² 53 [I, 1] 9, 25. Cf. Platon, *Timée*, 43b6 et 70e ; *Phédon*, 66c-d, 79c.

³ Trad. P. Hoffmann, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, éd. C. Lévy et L. Pernot, Paris, L'Harmattan, p. 335-390 : 347.

Cependant, cette corrélation entre langage et action ne vaut pas pour la seule parole. Elle procède de celle que Plotin établit entre la discursivité et l'âme liée au corps : considérée dans son rapport au corps, l'âme, que Plotin nomme alors *dianoia*, se définit par la discursivité, c'est-à-dire par la distance d'avec l'Intellect et la distension de la vie éternelle qui était la sienne en son sein. La *dianoia* est ce qui résulte de la rencontre de la pensée intellectuelle avec le temps. Elle déploie l'immédiateté et la totalité de l'intuition en moments successifs pour répondre aux exigences du corps et de l'action. Dès lors, tout acte discursif doit être considéré comme un « amoindrissement de l'intellect » :

- Est-ce que l'âme fait usage du raisonnement avant de venir dans un corps et encore après en être sortie ?
- Non, c'est lorsqu'elle est déjà tombée dans l'embarras qu'elle est pleine de préoccupation, et surtout lorsqu'elle est dans un état de faiblesse qu'elle fait ici-bas usage du raisonnement. Car avoir besoin du raisonnement, c'est la marque d'un amoindrissement de l'intellect qui ne se suffit plus à lui-même. Il en va comme dans les techniques, où le raisonnement intervient lorsque les techniciens se trouvent dans l'embarras, tandis que, quand il n'y pas de difficulté, la technique domine et agit. (27 [IV, 3] 18, 1-7, trad. L. Brisson)

De ce processus naît aussi la conscience, définitionnelle du sujet humain, le *hêmeis*. Plotin voit en celle-ci un effet du discours :

La pensée est indivisible ; si elle ne se déploie pas en quelque sorte à l'extérieur, elle reste cachée à l'intérieur. Mais le discours (*logos*) la déroulant et la faisant ainsi sortir de son état de pensée pure pour la mener jusqu'à la faculté imaginative, le discours donc fait apparaître cette pensée comme dans un miroir. Il y a alors prise de conscience de cette pensée ; il en résulte sa permanence et son souvenir¹.

Il est clair à partir de là que le silence opère non seulement contre la voix et contre la parole, mais contre la discursivité. Dès lors, le critère de l'intériorité ne suffit plus à définir l'expérience supérieure de pensée dont il témoigne. Ce que Platon, dans le *Sophiste*, nomme « le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même² » en est lui-même une forme dégradée, en tant qu'il est, encore, *dianoia*. On lit ainsi, dans le traité 19 [I, 2], l'analogie suivante :

1 27 [IV, 3] 30, 7-14 ; cf. P. Hadot, « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie*, n° 2-3, 1980, p. 243-266.
2 Platon, *Sophiste*, 265e (τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος).

De même que le discours qui est dans la voix n'est qu'une imitation de celui qui est dans l'âme, de même aussi celui qui est dans l'âme n'est que l'imitation de celui qui est dans une autre réalité. De même donc que le discours articulé est fragmenté par rapport à celui qui est dans l'âme, de même aussi celui qui est dans l'âme, puisqu'il en est l'interprète, est fragmenté par rapport à ce qui est avant lui¹. (3, 27-31, trad. J.-M. Flamand)

Cette analogie manifeste bien que l'opposition, pour Plotin, ne passe pas tant entre langage et silence qu'entre discursivité et intuition. Le silence manifeste un degré supérieur d'unité, une concentration du discours et de la pensée qui trouve sa forme achevée dans la pensée intuitive. De ce fait, Plotin ne l'associe pas au secret et à la séparation, modalités qui, on l'a vu, sont celles du discours sensible. Si, dans l'intelligible, le silence se substitue à la parole, c'est parce que la communication y est immédiate d'intériorité à intériorité, de pensée à pensée. C'est aussi parce que l'on n'y agit pas, ou parce que, on y reviendra, l'action s'y confond avec la contemplation. Là où la parole est le signe du secret et de l'entr'empêchement, le silence est celui de la transparence et d'un acte « naturel », comme l'explique la suite de ce passage du traité 27 déjà cité :

[...] les âmes, accomplissant alors chacun de leurs actes d'une manière ordonnée et conforme à la nature, n'ont ni ordres ni conseils à donner, et elles se comprennent mutuellement par une conscience immédiate (συνέσει). Car même ici-bas, lorsque les gens gardent le silence (σιωπώντων), nous pouvons comprendre beaucoup de choses par les regards. Mais là-bas le corps tout entier est pur, chacun est comme un œil, rien n'est caché ni contrefait, mais il suffit de voir quelqu'un pour comprendre sa pensée avant qu'il n'ait parlé. (27 [IV, 3] 18, 17-24)

Le silence est donc corrélatif de l'expérience de la pensée. Il l'est aussi, comme la parole de la conscience ordinaire, de cette forme supérieure de conscience, que Plotin nomme *sunêsis*, dans laquelle s'abolit toute distinction entre sujet et objet. Il n'est pas l'écho d'une absence

1 Voir le commentaire de ce texte par J. Pépin, « Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne », *Langages*, n° 65, 1982, p. 91-116. Cf. encore 10 [V, 1] 3, 7-9 : « Tout comme le discours prononcé est une image de la raison qui se trouve dans l'âme, de même l'âme est la raison de l'intellect, elle est toute l'activité, la vie qu'il projette pour donner une existence au reste » (trad. F. Fonterotta). On retrouve dans ces deux textes la distinction stoïcienne entre discours prononcé et discours intérieur (*prophorikos/endiathetos*).

mais, à l'inverse, d'une pleine présence à soi-même et aux autres. De la même manière, la pensée qu'il traduit n'est pas vide : si elle n'admet pas de formulation propositionnelle, elle n'en est pas moins complexe, comparable à un regard qui, d'une seule vision, embrasserait tous les traits d'un visage¹. En effet, l'Intellect est identifié de l'être et de la pensée. En son sein, chaque intelligible est lui-même une intelligence, et chaque intelligence un intelligible. Se pensant lui-même, l'Intellect pense donc, en un acte unique et simultané, la totalité des essences. Le silence est alors le corrélat non seulement de la pensée, mais d'une connaissance en laquelle, parce qu'elle est identique à son objet, Plotin voit le modèle même de la vérité².

Il en va autrement pour l'Un-Bien. Si l'on ne peut le dire, ce n'est pas parce que langage et raisonnement viendraient briser l'unité en lui de l'être et de la pensée, mais parce qu'il est radicalement excédentaire à l'être comme à la pensée. Le silence est alors, pour reprendre la formule de Karl Jaspers³, le chiffre de son absolue transcendance et non plus seulement d'une connaissance excédentaire à la discursivité.

L'Un est, écrit Plotin en écho à la première hypothèse du *Parménide*⁴, « extérieur à toute attribution (*sumbasis*) et à toute composition (*sunthesis*) » (7 [V, 4] 1, 11). S'il l'est, c'est d'abord parce qu'il est absolument simple et que la structure prédicative reviendrait à le multiplier en distinguant en lui entre le sujet, l'être (la copule) et le prédicat⁵. Mais on ne peut

- 1 Cf. 28 [IV, 4] 1, 21-25. C'est l'interprétation que propose E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 185-191, en réponse au débat entre A. C. Lloyd (« Non-discursive Thought-an Enigma of Greek Philosophy », *Proceeding of the Aristotelian Society*, n° 70, 1970, p. 261-274; *Phronesis*, n° 31, 1986, p. 258-265) et R. Sorabji (« Myths about Non-Propositional Thought », *Langage and Logos*, éd. M. Schofield & M. C. Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 295-314. Selon Lloyd, la pensée intuitive et intellectuelle est non-complexe et non-propositionnelle ; selon Sorabji, elle est à l'inverse l'un et l'autre, et ne se distingue de la pensée discursive, ou dianoétique, qu'en ceci qu'elle est non-inférentielle. Emilsson montre de façon très convaincante que la *noësis* est à la fois complexe et non-propositionnelle.
- 2 Cf. 32 [V, 5] 2, 18-19 : « La vérité qui est réellement est accord non avec autre chose mais avec elle-même, c'est pourquoi elle ne dit rien d'autre qu'elle-même. »
- 3 *Philosophie*, p. 876. Cité dans P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, op. cit., p. 46.
- 4 Platon, *Parménide*, 142a : « Donc à lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition (*logos*), ni science, ni sensation, ni opinion. »
- 5 Cf. Aristote, *Physique*, I, 185b25 à propos de ceux qui, pour ne pas multiplier l'Un, évitent l'usage du verbe « est ». Sur le discours comme *συνπλοκή*, combinaison de formes multiples, voir Platon, *Sophiste*, 259e.

même plus dire de lui, comme de l'Intellect, que par-delà la structure propositionnelle une pensée en serait possible qui saisirait en un acte simple l'unité de ces trois termes. L'Un est *epekeina tês ousias*, au-delà de l'être comme de toute qualité. On ne peut donc rien lui attribuer, dire de lui qu'il est quoi que ce soit, ni même simplement qu'il est. Pour autant, cette transcendance est posée au terme d'une démarche discursive et argumentative rigoureuse qui vise, en particulier, à bloquer la régression indéfinie qu'engage l'auto-prédication des Idées (l'argument aristotélicien du « Troisième Homme¹ »). Le principe, s'il est premier, doit n'avoir aucun caractère commun avec ce dont il est principe, doit n'être rien de ce qu'il fait. L'argument est clairement formulé dans le traité 32 [V, 5] : si le Bien était bon, « il ne serait plus le Bien, pur et primitif, mais le Bien primitif serait le terme auquel il participe » (13, 25-26). La position de transcendance est donc liée à une conception de la causalité qui renvoie celle-ci non pas à une détermination (ou à la puissance d'une détermination posée en son essentialité), mais à l'absence de toute détermination, seule capable de bloquer la régression indéfinie. À partir de là, ce n'est pas seulement la structure prédicative qui, en tant qu'elle est complexe, doit être refusée de l'Un, mais la prédication en tant que telle, quand bien même elle serait saisie, comme c'est le cas pour l'Intellect, dans l'unité d'une intuition et non sous une forme discursive. Car celle-ci se soutient, pour l'Intellect, de son identité à l'être et aux Formes ; et pour les êtres dérivés, elle a pour condition leur participation à celles-ci : la prédication est donc nécessairement inadéquate à ce qui est au-delà de l'être comme de toute forme².

Le discours le plus minimal, réduit à la nomination, les noms mêmes d'Un et de Bien ne sont qu'approchés³. Ainsi, écrit encore Plotin, « Cette chose étrange qu'est l'Un [...] à laquelle sans doute aucun nom ne convient

- 1 Platon, *Parménide*, 132d-133a ; Aristote, *Métaphysique*, A, 9, 990b 17 ; *Soph. Elench.*, 22, 187b37 sq. Voir aussi C. D'Ancona Costa, « AMOPHON KAI ANEIAON. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 1, 1992, p. 69-113.
- 2 Sur le lien entre prédication et participation, voir C. Horn, « L'auto-déclaration de l'Un dans l'Ennéade V, 3 [49] », *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, dir. M. Dixsaut, Paris, Vrin, 2002, p. 41-71.
- 3 Cf. 32 [V, 5] 6, 28-37 ; 49 [V, 3] 11, 24 ; II, 9 [33] 1, 5-8 « Qu'on dise l'Un ou le Bien, il faut penser une même nature ; dire qu'elle est une, ce n'est pas lui attribuer un prédicat, mais nous la désigner à nous-mêmes autant qu'il est possible. » La thèse de Plotin est donc plus radicale que celle que lui attribue C. Horn, qui paraît admettre que Plotin considère

selon la vérité [...] nous l'appelons "Un" par nécessité, pour pouvoir par ce nom nous désigner les uns aux autres cette nature, nous conduisant ainsi à une notion indivisible et voulant ainsi unifier notre âme¹. De même, nommer « Bien » le principe c'est nous désigner nous-mêmes comme ses effets, ou encore désigner ce qui de lui nous affecte².

L'indicibilité de l'Un dérive donc tant de sa simplicité que de sa transcendance³. Et l'on rencontre alors une autre figure du silence, qui opère non plus seulement contre la discursivité, ni contre la *sumplokê*, l'entrelacement d'éléments multiples, mais bien contre la nomination qui, pour simple qu'elle soit, demeure inadéquate à la transcendance du principe. Finalement, « la seule vraie parmi toutes les expressions » est celle qui « ne le nomme pas, mais [...] dit qu'il n'est pas quelque chose parmi toutes les choses et qu'il n'a pas de nom, que rien ne se dit de lui » : c'est celle qui le désigne comme « au-delà de toutes les choses et du très vénérable Intellect » (49 [V, 3] 13, 2-5, trad. B. Ham) : c'est celle qui, sans la dire, pointe vers sa transcendance mais n'a, en tant que telle, de valeur que déictique et psychagogique.

Mais dire cela c'est dire aussi que si l'on ne peut pas dire l'Un-Bien lui-même, on peut cependant dire d'innombrables choses de ou sur lui : Plotin distingue ainsi entre le *περὶ αὐτοῦ λέγειν* et le *αὐτὸ λέγειν*⁴. S'il faut, face à l'Un, « s'en aller en silence⁵ » on peut cependant, en en parlant, s'approcher de lui. L'impuissance des mots à le dire et à le nommer est ce qui dit le mieux sa transcendance. Le discours sur l'Un prolifère ainsi à la mesure de tout ce que l'on peut nier de lui (d'une négation qui est en même temps hyperbole, le signe d'un excès et non d'une privation), c'est-à-dire rien de moins que tout ce qui est : « Nous disons ce qu'il n'est pas ; ce qu'il est, nous ne le disons pas ; ainsi, nous parlons sur lui à partir des réalités postérieures » (49 [V, 3] 14, 6-8, trad. B. Ham). De la même façon,

la nomination comme un dire adéquat de l'Un. Cette thèse rappelle Platon, *Théétète*, 202b, qui écrit des éléments premiers qu'ils n'ont « rien de plus que de se pouvoir nommer ».

- 1 9 [VI, 9] 5, 30 sq. Trad. P. Hadot, *Plotin, Traité 9*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.
- 2 49 [V, 3] 11, 24. D. O'Meara a montré ce que cette structure doit au scepticisme, dont le discours prétend énoncer non le réel mais ses effets sur le sujet : voir « Scepticisme et ineffabilité chez Plotin », *La connaissance de soi, op. cit.*, p. 91-103.
- 3 De nouveau ces deux principes d'indicibilité sont bien distingués par D. O'Meara, « Le problème du discours de l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122, 1990, p. 145-156.
- 4 49 [V, 3] 14, 5-6.
- 5 39 [VI, 8] 11, 1-2.

ce discours est inventif : parce qu'il n'est pas de l'ordre de la description, ni de la définition, il met sans cesse en œuvre de nouvelles ressources, de nouvelles procédures¹ pour dire ce qui n'est pas à partir de ce qui est.

À ce discours abondant, prolix, Plotin confère une valeur singulière : ce qu'il dit c'est non pas l'Un lui-même, mais notre relation à lui². Le dire principe, et donc radicalement transcendant à tout ce qui est, c'est nous désigner nous-mêmes comme ses effets. Nier de lui ce qui vaut pour nous, c'est inverser la procession, revenir au point d'engendrement du réel qui, parce qu'il n'est rien, peut donner naissance à tout.

Cependant, par-delà le raisonnement, le discours, la nomination, un contact est possible avec ce point d'engendrement : l'Un-Bien fait l'objet d'une expérience, que l'on nomme « mystique » même si Plotin n'emploie lui-même ce terme qu'à une seule reprise et dans un autre contexte³. Il est toutefois justifié dans la mesure où cette expérience est bien celle d'une union avec le premier principe du réel. On peut, à la suite de Pierre Hadot, en énumérer les traits : une extase brève et fulgurante ; un sentiment de présence qui est, indissociablement, un sentiment de reconnaissance et que Plotin compare tantôt à une vision lumineuse, tantôt à une sorte de toucher aveugle ; une union telle qu'en elle toute distinction s'abolit entre l'âme et le Bien ; une sensation non d'anéantissement mais, à l'inverse, d'expansion et de jouissance (*eupatheia*)⁴.

Or ce n'est pas l'Un seulement qui est indicible, mais aussi cette expérience. Et c'est là une autre raison pour laquelle on peut la qualifier de « mystique », si l'on se souvient que dans ce terme résonne celui de *μύω*, qui désigne l'acte de clore, notamment les yeux ou la bouche. Le discours vient après : « Ce que l'âme dit : "C'est Lui", c'est plus tard en fait qu'elle le prononce ; sur le moment, c'est son silence qui le dit (*σιωπῶσα δὲ λέγει*)

- 1 Comme l'analogie, l'expression superlative, l'expression corrigée, le paradoxe, l'*apbairisis* ou négation non-privative : cf. C. Horn « L'auto-déclaration de l'Un », *op. cit.* ; F. M. Schroeder « Plotinus and Language », *The Cambridge Companion to Plotinus*, éd. L. P. Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 336-356 ; R. Mortley, *From Word to Silence*, Bonn, Hanstein, 1986.
- 2 Cf. D. O'Meara, « Le problème du discours de l'indicible » et P. Hoffmann, « L'expression de l'indicible », *op. cit.*
- 3 26 [III, 6] 19, 26. Cf. L. Brisson, « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ? », *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, éd. A. Dierkens et B. Beyer de Ryke, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 61-72.
- 4 P. Hadot, *Plotin. Traité 38* (VI, 7), Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 58-66. Voir aussi *Plotin. Traité 9, op. cit.*, p. 44-53.

et, remplie de joie, elle ne se trompe pas, précisément parce qu'elle est remplie de joie » (38 [VI, 7] 34, 28-30, trad. P. Hadot). Mais ce silence, on le voit, est éloquent. Car il est, de nouveau, le corrélat d'une présence, la reconnaissance de « quelque chose qui dépasse et épuise toute expression, parce qu'il est lui-même plus grand que le discours, l'Intellect et la sensation, lui qui a donné cela, sans être lui-même cela¹ ». De nouveau il s'agit d'un silence de vie, et non de mort, de profusion et non d'anéantissement.

Aussi ce silence prélude-t-il à de nouveaux discours :

Est-ce suffisant et peut-on s'arrêter sur ces mots ? Ne faut-il pas dire que l'âme éprouve encore, et plus qu'avant, les douleurs de l'enfantement. Peut-être faut-il qu'elle enfante dès maintenant en bondissant vers lui, toute remplie qu'elle est des douleurs de l'enfantement. Néanmoins, il faut à nouveau recourir aux incantations, si nous pouvons trouver quelque part une incantation pour les douleurs de l'enfantement. Peut-être réussirait-on avec ce que nous avons déjà dit, si on le répétait en incantation. (49 [V, 3] 17, 15-20)

Ces discours, Plotin les nomme des « incantations » : ils agissent comme des remèdes, ils ont valeur de *pharmakon* (c'est bien la parole ici qui est *pharmakon* et non, comme chez Platon ou Derrida, l'écrit, ni le silence lui-même comme chez Eschyle²). Ils viennent apaiser l'âme « en proie aux douleurs de l'enfantement » : ils procèdent tant de la profusion de l'expérience fondatrice que de la conscience que le langage lui est inadéquat. Or, comme les discours qui mènent à l'expérience de l'Un, ceux qui en dérivent cherchent un autre usage du langage. Cette fois cependant, il ne s'agit plus de le tordre, de le tendre vers le dire de ce qui n'est pas et de ce qui l'excède. Cet autre usage du langage est d'une certaine façon immanent. Il en mobilise les ressources propres, efficaces, performatives, plus que significatives et discursives : celles de l'image, du rythme, ou de la répétition.

Le silence plotinien, écho d'une expérience et d'une présence qui, en même temps qu'elles excèdent le langage, ne cessent de le nourrir et de l'inventer, est donc profus, fécond. C'est au point que l'on lit, dans le traité 49 toujours, un très étrange discours-limite, la tentative pour construire un discours du simple :

– Si ce qui est absolument sans parties devait se dire lui-même, il devrait d'abord dire ce qu'il n'est pas, si bien qu'il serait, là aussi, multiple afin d'être

1 49 [V, 3] 14, 16-19.

2 Eschyle, *Agamemnon*, v. 548.

un. Enfin, quand il dit « je suis ceci » ; si « ceci » est autre chose que lui, il dira faux ; et si c'est pour lui un attribut, il dira une multiplicité de choses ou alors, voici ce qu'il dira : « suis suis » (εἶμι εἶμι) ou « je je » (ἐγὼ ἐγὼ). – Comment donc, s'il était seulement deux choses et disait « je et ceci » ? – Ne serait-il pas nécessairement déjà multiple ? Il y a la distinction des deux, ce qui fait cette distinction et déjà il y a le nombre et de multiples autres choses. (49 [V, 3] 10, 33-40)

De nouveau, et pour les raisons qui ont déjà été dites, toute prédication, tant essentielle qu'accidentelle, est refusée de l'Un. Il n'est même pas question d'affirmer de lui l'être, en son sens absolu et non simplement copulatif, puisqu'il est *epekeina tês ousia*. Ni non plus de le poser comme un pur sujet, un simple *egô*. Et encore moins de le désigner, à la façon d'*Exode* III, 14, comme ce sujet absolu dont l'identité réside dans l'être (ἐγὼ εἶμι ὁ ὄν¹). Et ce n'est pas seulement la prédication qui est ici en cause, ni même la répétition qui, le redoublant, nie le simple qu'elle affirme. Pas plus que « je je », « ἐγὼ ἐγὼ », l'Un, tel que le conçoit Plotin, ne pourrait dire ou penser simplement « je ». Car il lui faudrait pour cela s'éloigner de soi, distinguer en lui entre un sujet et un objet. Or ce mouvement est caractéristique de l'Intellect, et le constitue comme second par rapport à l'Un. Conscience et pensée de soi ne sont qu'un substitut à la simplicité, un effort inabouti pour retrouver l'unité perdue². Il ne peut donc en vérité y avoir d'auto-énonciation de l'Un, car à se dire lui-même l'Un cesserait d'être Un. Le silence n'est pas seulement l'effet en nous de son expérience. L'indicible est lui-même silencieux, car ce silence est le seul garant de sa simplicité et de sa transcendance.

Il me semble pourtant que cette tentative-limite non seulement pour dire l'indicible mais pour le faire parler est elle-même éloquente : certes, elle n'aboutit pas, mais Plotin une nouvelle fois force le langage, force la syntaxe³, d'un geste qui les renouvelle en même temps qu'il y renonce.

Ce lien étroit du silence plotinien au langage apparaît mieux *a contrario* si l'on s'intéresse à ce qu'il advient du discours de l'ineffable dans le néoplatonisme tardif. On lit ainsi, chez Proclus, que l'Un est « plus indicible que

1 Pour une comparaison entre l'impossible auto-énonciation de l'Un et la révélation d'*Ex. III*, 14, voir W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Ebrfabung der Einheit. Plotinus Enneade V*, 3, Francfort, Klostermann, 1991.

2 Cf. 10 [V, 1] 8, 14-27 ; 38 [VI, 7] 41, 21-22.

3 Voir le commentaire de B. Ham, *Plotin, Traité 49* [V, 3], Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 196.

tout silence » (πάσης σιγῆς ἀρρητότερον) ou encore « au-delà du silence » (ἐπέκεινα σιγῆς¹). Cependant, la négation qui libère le principe de toute détermination est aussi génératrice de ce qui dérive de lui². Comme l'écrit Joseph Combès, « L'impossibilité de dire l'Un suscite dans l'âme, par la médiation des négations transcendantes [...], la naissance du discours ». Mais elle est aussi au principe de l'être. Telle est, pour Proclus, la leçon du *Parménide* : « Les négations de la première hypothèse, qui a pour objet l'ineffabilité de l'Un, se renversent sur elles-mêmes et deviennent génératrices, dans la deuxième, de toutes les affirmations constituantes », de sorte qu'« à une mystique de l'Un ineffable que l'âme ne peut honorer que "par le silence et par l'union supérieure au silence" se suspend une ontogénie universelle³ ». Mais Damascius, lui, distingue l'Ineffable de l'Un. Et il dédouble en même temps le principe entre le moment de l'absolu, et de l'absolument incoordonné, et celui de la causalité. De l'Ineffable (ἄρρητον ou ἀπόρρητον), il affirme qu'il « est tellement ineffable qu'il n'est même pas ineffable⁴ ». En même temps que sa relation à ses effets, Damascius rompt ainsi tout lien de l'absolu au langage, à la négation qui est encore un discours, à l'Ineffable qui est encore un nom. Le désigner ainsi, c'est, écrit-il, dire seulement « notre ignorance à son égard, notre incapacité d'en parler, notre *aphasia*⁵ ».

Ce terme-là, *aphasia*, me paraît aussi éloquent que l'était la profusion du silence plotinien : car ce qu'il dit, cette fois, ce n'est plus la plénitude, ni même le manque fécond, mais bien la privation et l'impuissance. On peut voir, dans ce nouveau passage à la limite, la volonté de dénouer le lien encore si serré qu'entretiennent chez Plotin silence et langage : l'invention, donc, d'un nouveau silence, qui ne soit plus, pour le langage, son origine et sa fin, ce à quoi toujours il puise et qui toujours le relance, mais bien son abolition. Un silence que le mot « silence » lui-même, dont Bataille dit qu'il est, de tous les mots, « le plus pervers et le plus poétique » en ce qu'« il est lui-même gage de sa mort⁶ », ne suffit plus

1 *Théologie platonicienne*, II, 11, p. 109-110 ; *Commentaire sur le Parménide*, VII, col. 1171.
 2 Cf. S. Breton, « Négation et négativité dans l'œuvre de Jean Trouillard », *Proclus et son influence*, Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985, éd. G. Bos et C. Steel, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 81-100 ; voir aussi A. H. Armstrong, « Negative Theology », *The Downside Review*, vol. 95, n° 320, 1977, p. 176-189.
 3 J. Combès, « Proclus et Damascius », *Proclus et son influence*, op. cit., p. 221-246.
 4 *Dubitaciones et solutiones de primi principii*, I, 8, 22.
 5 *Ibid.*, I, 11, 5.
 6 G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 28.

à nommer. Mais ce silence est peut-être lui-même silence de mort, en ce qu'il est le corrélat d'une transcendance si extrême qu'elle se confond avec le néant et, face à elle, d'une complète impuissance. Tel est bien aussi, le silence bataillien, comme expérience non de la présence, mais du vide, non de la puissance mais de l'impossible, non de la fusion entre le sujet et de l'objet mais de leur commune suppression.

SILENCE ET PUISSANCE

On pourrait alors hasarder une hypothèse : si le silence plotinien est fécond c'est parce qu'il est l'expérience non du principe, de l'absolu séparé et incommunicable, mais de la cause. De fait, l'expérience mystique plotinienne est contact non avec l'Un-Bien lui-même mais avec sa puissance, c'est-à-dire avec le point d'émanation du réel¹. Plus encore, la pensée plotinienne du silence est essentiellement liée à l'invention d'un nouveau modèle de causalité.

De cette hypothèse, on pourrait trouver confirmation dans un autre discours plotinien du silence : celui de la Nature, dans le traité 30 [III, 8], intitulé par Porphyre *De la contemplation*. Il s'agit là encore d'une méditation sur l'origine : on l'a dit, Plotin, au commencement, pose non le *Logos* mais le silence. Dans le traité 30, la portée anti-agnostique de ce geste est évidente. Les Gnostiques valentiniens déploient en effet un « drame du *Logos*² » qui d'ailleurs offre un rôle au silence puisque celui-ci, avec l'Abîme, est posé au principe³. Chez Marc le magicien, de même, le Père indicible prononce son nom dont chaque éon et chaque élément du réel constituent une syllabe pour les autres inaudible : et Irénée de Lyon ironise déjà sur ce « si bavard silence, qui nomme l'Innommable, décrit l'Inexprimable, explore l'Impénétrable⁴ ». Pourtant, le silence, chez Plotin, parle lui aussi. En témoigne la singulière prosopopée de la Nature qui ouvre le chapitre 4 du traité 30 :

1 Cf. 9 [VI, 9] 4, 24-30.

2 Cf. R. Mortley, *From Word to Silence*, op. cit., t. 1, *The Rise and Fall of Logos*.

3 Cf. Irénée de Lyon, *Adversus Hæreses*, I, 1, 1.

4 *Ibid.*, I, 14, 1 ; 1, 15, 5.

Et si on lui demandait pourquoi elle produit, elle répondrait, si elle consentait à entendre la question et à parler : « Il ne fallait pas me questionner ; mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même ; car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi ? Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette (θέαμα ἐμὸν σιωπησάσης) l'objet naturel de ma contemplation ; je suis moi-même née d'une pareille contemplation, et j'ai un goût naturel de la contemplation ; ce qui en moi contemple produit un objet à contempler ; ainsi les géomètres tracent des figures en contemplant. Mais moi, je n'en trace aucune ; je contemple, et les lignes des corps se réalisent, comme si elles sortaient de moi. J'ai en moi la disposition de ma mère et de ceux qui m'ont engendrée ; eux aussi sont issus d'une contemplation ; je suis née sans qu'ils aient agi ; mais parce qu'ils sont des raisons (*logôn*) meilleures que moi, et que ces raisons se contemplent elles-mêmes, j'ai été engendrée par eux. » (30 [III, 8] 4, 1-14, trad. Bréhier)

La Nature parle ici pour dire qu'elle se tait. Et ce qu'elle explique, c'est qu'elle produit d'autant plus qu'elle ne fait rien. Ces deux apparents paradoxes n'en font qu'un : silence et contemplation, *theôria*, sont étroitement liés et opposés à la parole et à l'action. Ils participent d'un modèle causal qui opère contre le modèle démiurgique de la création. L'action, on l'a vu, ne se soutient que de la discursivité ; elle est propre à la *dianoia*, l'âme modifiée par le temps et liée à un corps qu'elle doit gouverner dans un monde sensible et contingent. C'est pour agir que l'âme a besoin du discours, de la parole et du raisonnement. Dans l'Intellect, « les âmes, accomplissant chacun de leurs actes d'une manière ordonnée et conforme à la nature, n'ont ni ordres ni conseils à donner ». (27 [IV, 3] 18, 16-18) Si la Nature ne parle pas, c'est parce que son mode d'action est différent. Elle n'a pas à raisonner, à agencer des moyens et des fins, à choisir entre les futurs contingents car elle n'agit pas pour combler un besoin, atteindre un être ou un état qui lui ferait défaut : « On ne procède à l'examen que de ce que l'on ne possède pas encore ; or la nature possède et, parce qu'elle possède, elle produit » (30 [III, 8] 3, 15-17). Poser au commencement la parole, et avec elle l'action, c'est faire du manque un principe.

À ce modèle causal, Plotin en oppose un autre qui vaut déjà pour l'Un-Bien, et qui renvoie toute production à la surabondance d'une puissance procédant elle-même nécessairement de la perfection¹. C'est pourquoi rien n'est plus puissant que ce qui ne fait rien. Il suffit à un être, et déjà à l'au-delà de l'être, d'être parfait, pleinement ce qu'il est, pour que de lui

1 Qu'il me soit permis de renvoyer ici à G. Aubry, *Dieu sans la puissance*. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin, Paris, Vrin, 2006.

procède, sans mouvement, intention, ni décision, une puissance génératrice. Or, en-deça de l'Un-Bien lui-même, tout être trouve sa perfection, et son acte, dans la contemplation de celui qui l'excède : l'Intellect dans l'Un-Bien, l'âme dans l'Intellect. La Nature est elle-même la puissance inférieure de l'Âme du monde qui, au contraire de l'âme individuelle, n'est pas détournée de la contemplation de l'Intellect par le corps qu'elle dirige (ce pour quoi le *kosmos*, le corps du monde, est mieux gouverné que ne le sont les corps individuels) : la Nature est donc le produit ou l'image de la contemplation de l'âme du Monde. Elle est elle-même, écrit Plotin, « une contemplation silencieuse et un peu vague (θεωρία ἄγορος ἀμυδροτέρα δέ) » (30 [III, 8] 4, 27) qui, comme celle de l'âme dont elle est née, n'est pas dirigée vers ce qui lui est inférieur, mais, contrairement à elle, ne l'est pas non plus vers ce qui lui est supérieur : une contemplation rigoureusement immanente, donc, mais féconde par cela même.

Le *logos* est non pas le principe mais l'effet de cette fécondité. De l'Intellect à l'Âme du Monde et à la Nature se déploient, écrit Plotin, des *logoi* : mais par ce terme il ne désigne pas des paroles, ni des discours, mais les raisons formatrices qui informent le sensible sur le modèle de l'intelligible. Là encore, ce processus d'information est spontané et ne passe pas par une imitation consciente et délibérée comme l'est celle du démiurge du *Timée*.

De l'Un-Bien à la Nature, un même modèle causal est donc à l'œuvre qui oppose le silence et la production spontanée au discours et à l'action. Si les principes plotiniens se taisent, c'est parce qu'ils ne font rien, cette inaction étant la source même de leur efficacité. Leur silence est proportionnel à leur puissance. Le silence de la Nature est cependant plus proche de celui de l'Intellect que de celui de l'Un-Bien dans la mesure où il accompagne la contemplation, laquelle, on l'a vu, implique une distance, même minimale, de soi à soi. C'est d'ailleurs pourquoi, là où, autant qu'un discours *sur* l'Un, un discours *de* l'Un est impossible, la Nature, elle, peut parler pour dire qu'elle se tait.

Or, de même que le silence de et sur l'Un préside chez Plotin à un nouvel usage du langage, de même le discours silencieux de la Nature a été entendu, dans la tradition occidentale, comme un modèle de la création poétique¹. On en retrouve de très précis échos dans un frag-

1 P. Hadot, « L'apport du Néoplatonisme à la philosophie de la Nature en Occident », *Eranos-Jahrbuch*, n° 37, 1963, p. 91-132 et *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*,

ment de Goethe intitulé *Die Natur*¹ : « *Sie hat keine Sprache noch Rede, aber sie schafft Zungen und Herzen durch die sie fühlt und spricht* » (« Elle n'a aucune parole ni aucun discours, mais elle crée des langues et des cœurs par lesquels elle éprouve des sentiments et la parole »), ou encore ici :

Nous parlons trop [...]. Nous devrions moins parler et dessiner. J'aimerais perdre l'habitude du discours et m'exprimer seulement comme la Nature artiste, en d'éloquents dessins [...]. Oui, plus j'y réfléchis, plus il m'apparaît qu'il y a quelque chose d'inutile, d'oiseux, de fat, dirais-je même, dans le discours humain, en sorte que l'on est épouvanté par la silencieuse gravité de la nature et par son silence².

Par un tour paradoxal, Novalis à son tour lit en ce texte originellement anti-poiétique³ de Plotin la formule de ce que doit être l'œuvre du poète : un retour à l'intériorité qui soit en même temps communion avec toutes choses, un « regard actif » ou « une contemplation productrice⁴ ». Mais ce que cela signifie aussi, c'est que le poète doit se taire pour se rendre attentif, accueillant au pouvoir supérieur qui parle à travers lui. C'est en ce sens que l'on peut lire le *Monologue*⁵ : on y retrouve là encore des échos précis du traité 30. Novalis y parle de la langue non comme du discours mais comme des *logoi*, ces formules mathématiques qui sont autant de manifestations de l'Âme du Monde et dont l'expressivité tient à ce qu'elles n'expriment rien d'autre que leur propre nature :

Si l'on pouvait seulement faire entendre aux gens qu'il en va de la langue comme des formules mathématiques. Elles sont un monde en soi, pour soi. Elles jouent entre elles exclusivement, n'expriment rien d'autre que leur nature merveilleuse – c'est même pourquoi elles sont si expressives et que se reflète en elles le jeu étrange des rapports entre les choses. Membres de la

Paris, Gallimard, 2004.

- 1 *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 13, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1955, p. 45-47.
- 2 *Entretiens avec J.D. Falk* (14 juin 1809), dans *Goethes Gespräche*, éd. F. von Biedermann, Leipzig, Biedermann, 1891, t. 2, p. 41, cité par P. Hadot, « L'apport du Néoplatonisme », *op. cit.*, p. 99.
- 3 Il faut toutefois préciser que si *praxis* et *poiesis* sont ensemble subordonnées à la *theoria*, l'art fait chez Plotin l'objet d'une réévaluation en tant qu'il est imitation directe de l'intelligible. *Poiesis* contemplative, il est dès lors supérieur à la *praxis*. Cf. P.-M. Morel, « Comment parler de la Nature ? », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet 2009, p. 387-406.
- 4 Cf. W. Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, Paris, Vrin, 2000, chap. II.
- 5 Cf. K. Pfefferkorn, *Novalis. A Romantic's Theory of Language and Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1988.

nature, elles ne doivent d'exister que d'être libres et ce n'est que par leurs libres mouvements que s'extériorise l'âme du monde qui en fait un instrument de mesure délicat et un plan architectural des choses. De même en va-t-il pour la langue – celui qui est doué d'un fin sentiment de son doigté, de son rythme et de son âme de musique et qui sait entendre en soi l'effet subtil de sa nature, après coup sa langue ou sa main bougent, celui-là sera prophète (trad. G. Jallet).

Bien plus qu'une théorie de l'autonomie du langage, ce qu'il faut lire ici (et qui apparaît plus nettement si l'on a à l'esprit le texte de Plotin) c'est une pensée du lien essentiel entre poésie et silence. C'est bien ainsi que Heidegger comprend le *Monologue* : pour la parole, se réfléchir elle-même c'est revenir au silence dont elle naît et à partir duquel elle fait signe vers la présence. Cette nature originelle c'est la *phusis* elle-même, à quoi Heidegger oppose le dispositif technique dont le déploiement « calculateur » doit, dans une distance croissante d'avec cette langue naturelle, s'assurer une langue purement informative¹.

Ce lien originel entre parole et silence est bien celui dont témoignent les discours plotiniens. Le silence n'y est pas mutisme, aphasie, fascination du vide et du néant, mais signe de la plénitude d'une présence. S'il s'impose comme limite du langage, y compris sous la forme minimale de la nomination, il préside aussi à l'invention d'une autre parole, déliée du souci de l'action et de l'efficacité : une parole que philosophie et littérature peuvent toutes deux articuler², et qui est seule capable de dire le mouvement d'engendrement du réel.

Gwenaëlle AUBRY
CNRS Centre Jean-Pépin

- 1 M. Heidegger, « Le chemin vers la parole », *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 252.
- 2 Dans le texte qu'il a consacré au *Bavard* de Louis-René des Forêts, Maurice Blanchot évoque ainsi « cette contamination des mots par le silence et du silence par les mots » qui désigne peut être « la vérité de toute langue et particulièrement du langage littéraire, celle que nous reconstruirions si nous avions la force d'aller jusqu'au bout, avec la résolution de nous abandonner, rigoureusement, méthodiquement, lâchement au vertige » (*La Parole vaine*, Paris, UGE, 1963).