

numéro 3

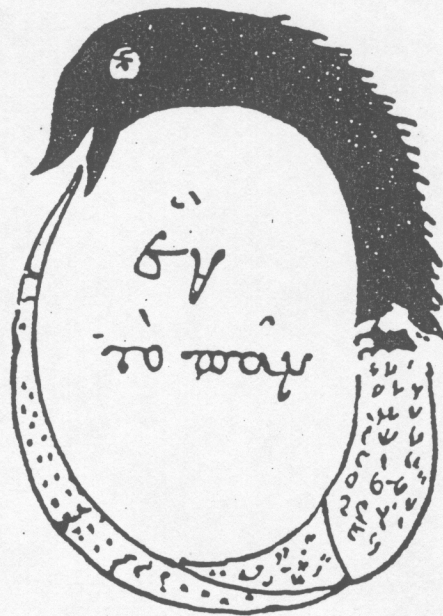
juin 1994

[a r k h a i]
Αρχαί

Alexandrine SCHNIEWIND

Le gnosticisme à la lumière de la critique plotinienne

Plotin et son temps — Le
gnosticisme — Plotin face aux
gnostiques — La conception
de la matière.



Je vais tenter de présenter l'éclairage qu'apporte la critique plotinienne au gnosticisme, en me basant principalement sur *l'Ennéade* II 9 [33] intitulée "*contre les gnostiques*". Néanmoins il est indispensable de regarder au préalable de façon plus détaillée les origines même du gnosticisme et les critiques antiques qui ont précédé Plotin.

Ce projet n'est pas une entreprise très aisée, car les textes originaux des gnostiques eux-mêmes ne sont que très partiellement conservés. Ainsi les critiques des Pères de l'Eglise et de Plotin contre ces "hérésies" constituent-elles une source importante pour une compréhension cohérente de l'enseignement des gnostiques.

Rappelons dès le début qu'il n'existe pas un enseignement gnostique unitaire. Au contraire, l'une des caractéristiques fondamentales de la gnose est de ne pas se laisser prendre dans un système mais de contenir une multitude presque infinie de variantes — qui néanmoins concordent par leur conception de la gnose comme salut par la connaissance.

Plotin et son temps

A travers les *Ennéades* de Plotin transparaît un acharnement vigoureux et décidé qui semble avoir une importance vitale dans le propos que Plotin se donne pour son enseignement: il s'agit de la réfutation des thèses gnostiques. Cela est certainement dû au fait qu'à cette époque (vers 244) les gnostiques répandent leur enseignement de façon virulente à Rome. On ne peut les ignorer; la plupart des auditeurs de Plotin ont certainement été à un moment ou à un autre en contact avec cet enseignement et en ont peut-être eux-mêmes adopté certains éléments. Plotin n'a donc pas le choix: s'il veut gagner ses auditeurs, s'il veut les convaincre de la validité de ses enseignements, il doit inévitablement donner des arguments plausibles pour se situer par rapport à l'enseignement des gnostiques. Il me semble que l'ensemble des réfutations plotiniennes des gnostiques doivent être examinées sous cet angle-là, c'est-à-dire dans leur relation directe avec une préparation en négatif pour le fondement de ses thèses principales.

Le fait que ses auditeurs connaissent le gnosticisme pourrait même être considéré comme un élément positif, Plotin ayant ainsi un terrain déjà bien labouré devant lui, où il suffit de changer un peu la semence pour qu'il puisse récolter les fruits désirés.

Mais d'autre part il y a aussi le désir absolu de "sauver" la "vraie philosophie", la philosophie telle qu'elle était conçue par Platon et qui au cours de sa transmission c'est détériorée et a fini par ne plus correspondre à l'intention initiale de son créateur¹.

Le texte crucial qui fait l'objet de cette polémique est le *Timée* (notamment 28a-29b), où il est question de l'artisan divin, le démiurge, qui façonne le monde d'après le modèle fourni par les Formes. Le centre de la critique plotinienne se rapporte à la fausse interprétation, à la méconception de l'œuvre de Platon, à une lecture "perverse", falsifiée, faussée, qui change ainsi l'intention initiale de son auteur.

Actuellement on considère que Plotin avait certainement initialement rédigé un de ses traités les plus importants contre les Gnostiques sans le nommer ainsi; probablement Porphyre y aura mis du sien par souci de clarté (la *Vita Plotini* 4,16-18,8,1-7 montre que Plotin n'y accordait aucune importance). Ce fut aussi Porphyre qui divisa ce traité en quatre parties suivant leur contenu: III,8; V,8; V,5; II,9 [30-33].

Il s'agit là d'une critique très vaste, touchant un grand nombre de problèmes à des niveaux différents. On peut demander si après cette critique les gnostiques désertèrent l'école, étant donné qu'après 263 les allusions à leur sujet disparaissent dans les traités de Plotin.

Il se peut aussi que Plotin les ait d'abord tolérés parmi ses élèves mais que par la suite il les exclut de son cercle. Le problème s'amplifie toutefois lorsque l'on prend en considération que dans les traités composés antérieurement à cette œuvre quadripartite, Plotin avance des thèses qui pourraient ressembler de façon frappante à celles des gnostiques! Que penser d'une telle contradiction dans une œuvre?

(Une connaissance de la gnose est tout à fait concevable chez Plotin qui s'était engagé en 243 dans l'armée de Gordien III et y a fait la connaissance de la philosophie des Perses et des Indiens (*Vit. Plot.* 3,I,15-22). Nous pouvons donc tenter de situer ici une première rencontre avec la gnose).

Les conceptions par exemple du corps comme étant mauvais, de la mort comme constituant une libération semblent très proche des opinions gnostiques. Comment comprendre ces analogies assez

¹cf. O'Meara, *Plotin*, Fribourg 1992, p.10 et 51s.

frappantes, à côté des différences essentielles et irréductibles? On ne peut ignorer telle similitude des questions et des positions.

Il s'agit là de problèmes constitutifs d'une époque, qui se retrouvent dans les courants les plus contraires.² Le problème initial ne serait-il pas à cette époque le salut de l'âme, du moi et de la voie sur laquelle il faut s'engager pour le retrouver dans sa vérité et son intégrité; la libération de ce monde pétri de malheur et de guerres semble être un élément primordial. Au milieu du III^e siècle, trois grandes forces se disputent les âmes du monde romain: le christianisme, le gnosticisme et le néoplatonisme.

Même si l'on ne trouve pas de polémique directe de Plotin contre le christianisme, ni d'allusions, il semble presque impensable qu'il n'en ait pas eu connaissance:

«Le silence de Plotin sur les doctrines du Christianisme, à une époque où les chrétiens ne pouvaient passer inaperçu, est assez surprenant. L'incarnation du Dieu qui se fait homme est tellement inconcevable pour le fondateur du néoplatonisme qu'on se demande pourquoi il ne l'a pas combattue à l'égal des aberrations attribuées aux gnostiques. Peut-être l'a-t-il dédaignée comme une absurdité»³.

Pensons seulement à son maître alexandrin Ammonius Saccas, chrétien lui-même et maître d'Origène. N'oublions pas, en outre, de prendre en considération que la philosophie néoplatonicienne et chrétienne naît à Alexandrie à la même époque, dans le même milieu, sous les mêmes signes! On peut facilement s'imaginer que chacun plagie l'autre, chacun défend son pré carré de peur d'y voir empiéter l'autre, mais que personne ne peut éviter une certaine similitude ou parenté de la pensée; il vaut donc mieux souligner les différences!

Néanmoins les problèmes restent les mêmes: le salut en est un élément fondamental. La nécessité de ce salut s'impose à l'individu à cause de sa solitude due à la transformation de la *polis* en un nouvel univers civilisé (*oikouménê*) à la suite de l'établissement des royautes hellénistiques, puis de l'unification du monde méditerranéen par la conquête romaine. L'homme se trouve de plus en plus détaché de la *polis*; il n'y trouve plus son unique sens et la force de son existence. L'homme se voit soudain forcé à devenir un animal sociable (*zôon koinômikon*) au lieu de rester l'animal politique d'Aristote (*zôon*

²Je me réfère pour ces points à Puech, *En quête de la gnose*, tome I, Paris 1978

³H.Crouzel, *Origène et Plotin*, Paris 1991, p.15

politikon)⁴. Mais par là même le voilà confronté à la liberté infinie, et de là à la solitude absolue, à une réduction totale sur soi. Cette découverte soudaine de son individualité nécessite de façon absolue et urgente une assurance et certitude d'un lien avec l'au-delà, avec des réalités supérieures; en quelque sorte avec un monde meilleur. Ainsi les questions suivantes: pourquoi suis-je ici-bas? d'où mon origine? comment retrouver le lieu où j'étais, où je suis vraiment moi-même? ne sont-elles pas spécifiquement gnostiques, mais bien plutôt fondamentales pour l'homme de cette époque, pour son âme, pour son esprit, pour son existence même.

Chaque "connaissance" (= gnose) promet une nouvelle réponse avec l'espérance d'une satisfaction des désirs de l'âme. Notre destinée nous a jetés dans ce monde d'où il faudra être délivré. Cosmologie, théologie, philosophie se trouvent devant la tâche de rendre compte de la situation, de donner une explication et par là une certaine consolation à la situation présente de l'homme. La recherche d'un itinéraire du retour de chacun est au centre et l'univers de la science y est indissolublement lié, est concerné par cette aventure spirituelle de chaque âme. Christianisme, gnosticisme, néoplatonisme — tous cherchent à réduire la fracture: religion contre philosophie, *mythos* contre *logos*.

Le christianisme, peut-être contrairement aux deux autres, insiste plus sur la notion du temps et de l'expérience. *L'experimentum* fait part intégrante — en tant qu'épreuve et expérience — de l'humanité toute entière et de chaque homme.

Le gnosticisme et le néoplatonisme insistent pour leur part sur la conscience de soi; la question de la destinée s'impose ainsi que celle du salut de notre âme déchue. La chute elle-même se montre être la clef déterminante d'une conversion, d'un retour à notre origine. Il y a donc trois temps: la chute, la conversion et le retour qui sont les notions de base pour les multiples systèmes qui développent leur enseignement à partir de là

Comment se manifeste leur différence? Puech distingue trois approches:

⁴cf.P.Wendland, *die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1907, cit.in: Puech, p.63

Premièrement, l'approche historique, temporelle du christianisme: il s'agit d'un processus qui a eu lieu dans le temps concret, réel.

Deuxièmement, dans la gnose, ce sont des événements hors du temps, mythiques: comme un grand drame cosmique s'effectuant en dehors ou en marge du monde. Il s'agit donc ici d'un accomplissement du salut mythique.

Troisièmement et enfin, le néoplatonisme situe le salut dans un itinéraire spirituel accompli par la connaissance intellectuelle. Cet itinéraire se fait dans un cosmos cohérent éternel; dans ce monde les choses sont comme elles sont, par nécessité éternellement ce qu'elles sont. Tout développement temporel n'y est que secondaire, une intervention divine y est difficilement concevable. On peut en quelque sorte comprendre ici les événements de la descente et de l'ascension comme ne s'effectuant qu'à l'intérieur de nous par rapport à une éternelle et immuable transcendance. Ainsi le mythe ne peut que simuler une genèse là où il n'y a qu'éternité (III,5,9). Le temps lui-même n'existe qu'en tant qu'illusion ou réalité provisoire (III,7,11-12). Ceci montre bien la différence dans la conception; bien que les données de départ soient les mêmes, leur développement, leur mise en forme divergent considérablement.

D'un côté on retrouve chez Plotin la dualité de l'âme déchue du monde de "là-bas", et par là un certain pessimisme foncier, mais de l'autre on y trouve l'essai d'une justification par la nécessité de l'ordre rationnel, du rôle de chaque âme là où le sort l'a placée et de là l'effort de sortir du dualisme par un monisme plus vaste et fondé sur l'émanation continue, qui permet un plus grand optimisme qui va même jusqu'à la déclaration presque paradoxale de l'exaltation devant ce monde qui est beau parce qu'il est ce qu'il est (II,9, 16-18)

Ainsi au fond d'elle-même cette conception est profondément religieuse tout en s'opposant expressément à toute religion qui profère une "technique" du salut (IV,4,30-45).

Pourrait-on ainsi comprendre la lutte de Plotin contre la Gnose comme la lutte de la raison qui se voit être envahie par des forces qui détruiraient le logos? Plotin n'essaie-t-il pas de conserver cette verticale d'une transcendance qui dirige et ordonne le monde?

On pourrait se hasarder à voir dans le stoïcisme — avec le sage qui se suffit à lui-même — dans le platonisme — avec son monde des Idées qui commande le Bien — dans l'aristotélisme — avec son Premier Moteur qui est Pensée — une ligne directe avec la conception émanatrice de Plotin.

Ainsi l'univers plotinien est-il comme une hiérarchie de réalités subordonnées les unes aux autres d'une façon continue:

«Toutes choses sont donc comme une Vie qui s'étend en ligne droite; chacun des points successifs de la ligne est différent, mais la ligne entière est continue. Elle a des points sans cesse différents; mais le point antérieur ne périt pas dans celui qui le suit» (V,2,2).

Il s'agit ici d'une seule et même réalité perçue à des niveaux successifs dans une hiérarchie éternelle (II,9,3); création, modification ou fin de l'univers y sont inconcevables: les degrés de la réalité coexistent éternellement les uns avec les autres. Le supérieur demeure transcendant tout en permettant à l'inférieur d'être immanent à cette transcendance:

«Tout être engendré par autrui est ou bien dans l'être générateur lui-même, ou bien dans un autre être, s'il y a après le générateur.» (V,5,9)

Tout se retrouve dans le Principe Suprême de l'Un qui :

«Est par lui-même tout ce qu'il est» et «tout entier tourné vers lui-même et intérieur à lui-même» (VI,8,17).

L'inférieur porte donc en lui le supérieur d'où il tire son origine et tient son être, il peut donc découvrir à l'intérieur de soi son origine:

«Le sage, déjà pénétré de raison, tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres; c'est vers lui-même qu'il regarde; non seulement il tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes choses (*kai panta eisô*)» (III,8,6).

L'intériorité joue un rôle très important dans la pensée de Plotin, il développe presque un mysticisme de l'immanence dans une métaphysique de la transcendance: le divin est là, sans être venu, il apparaît sans venir:

«Il ne vient pas, comme on s'attendait à ce que je le dise; s'il vient, c'est sans venir, et il apparaît, quoiqu'il ne vienne pas, puisqu'il est là (*parôn*) avant toute chose, [...] Il

n'est pas venu, et il est là! Il n'est nulle part, et il n'y a rien où il ne soit! Oui, il est bien possible que vous vous étonniez; mais celui qui sait s'étonnera bien plus du contraire; ou plutôt, pour vous étonner plus encore, il ne lui est pas même possible de s'étonner» (V,5,8).

Nous sommes ici peut-être devant l'un des points les plus fondamentaux de l'opposition à un concept chrétien: cette présence éternelle, éternellement transcendante qui est ce qu'elle est un fois pour toute doit évidemment s'opposer à toute intervention historique, à tout messianisme (cf.V,5,8; VI,4,12). Cette présence n'a pas besoin de nous être révélée par un "sauveur":

«Recherche Dieu avec assurance à l'aide d'un tel principe (l'âme) et remonte jusqu'à lui, il n'est pas du tout loin et tu y parviendras; les intermédiaires ne sont pas nombreux» (V,1,3).

Ainsi nous sommes présents à Dieu. Chacun d'entre nous a son principe intelligible dans le monde transcendant:

«C'est par cet élément de nous-mêmes que nous touchons Dieu, que nous sommes avec lui et nous nous établissons en lui, dès que nous nous inclinons vers lui» (V,1,11).

Il s'agit ici d'une coexistence ontologique du supérieur et de l'inférieur avec une possibilité d'un libre passage de l'inférieur au supérieur. Mais la condition humaine engendre une dualité entre notre aspiration vers le monde intelligible et notre enchaînement aux choses d'ici-bas (III,4,3). Comment résoudre cette ambiguïté? En fait, elle se résout par elle-même, puisqu'entre ma réalité intelligible et ma manifestation sensible qui émane d'elle il ne peut y avoir hiatus:

«Nous? Sommes-nous cette âme-là ou bien ce qui s'approche de l'âme et ce qui est engendré dans le temps? Avant notre naissance, nous étions en cette âme; [...] Maintenant même, nous n'en sommes pas séparés; de l'homme intelligible que nous étions s'est approché un autre homme qui veut exister [...] nous sommes alors devenus un couple de deux hommes; nous ne sommes plus celui que nous étions d'abord» (VI,4,14).

Notre moi se situe entre les niveaux échelonnés, c'est nous qui définissons l'usage de nous-mêmes (VI,7,6); conséquemment notre moi est partout; il est tout. Pour Plotin c'est une sorte de jeu alterné d'ombre et de lumière auquel est sujet notre moi, traduisible aussi par la métaphore du sommeil et de l'éveil. (Plotin rejoint dans cette image

le gnosticisme!). Le sommeil correspond à la “descente” de l’âme, son réveil est l’ascension, le retour:

«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 [...] 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 a jamais pu venir dans le corps» (IV,8,1).

Il s’agit donc simplement d’expressions des démarches de notre moi. Plotin intériorise clairement la démarche gnostique. Ainsi la question de notre salut doit se poser par rapport à la relation envers notre moi, envers moi-même; le salut se pose dans un retour à soi, une intériorisation (cf.V,1,1).

La polémique contre les gnostiques est due à une prise de conscience nouvelle chez Plotin nécessitant aussi une prise de position très claire pour éviter toute équivoque et confusion possibles. Peut-être a-t-il vu à travers le miroir du gnosticisme le risque que son propre enseignement faisait courir à la philosophie hellénique. Il se peut aussi que Plotin ait évolué dans sa conception de cette voie, qu’il ait, au cours de son enseignement, vu la nécessité d’une plus grande fidélité envers son maître spirituel Platon. S’agit-il d’un changement d’éclairage chez Plotin? Devient-il plus moniste et en même temps plus optimiste? Il est un fait que sa conception concernant la matière, d’abord conçue comme une sorte de substance mauvaise, évolue vers une conception de la matière imaginée comme un miroir, pour reprendre néanmoins en I,8 des éléments négatifs liés au mal. Il me semble que nous sommes là devant un problème difficile à résoudre.

M. Harder, pour sa part, pense que la gnose devait constituer aussi un ébranlement en Plotin lui-même, d’où son empressement exceptionnellement féroce. Il en déduit une parenté foncière, comparable à celle d’Origène avec Celse.

Avant toutefois de regarder de plus près les traités anti-gnostiques de Plotin, il s’impose de donner un aperçu, aussi bref soit-il, du gnosticisme, ce qui permettra de mieux évaluer par la suite l’importance des réfutations de Plotin.

Le gnosticisme

Ce que nous savons dans l'ensemble sur le gnosticisme provient de témoignages indirects, presque toujours polémiques. Il en résulte l'impression d'une réflexion obstinée sur l'origine et le sens du mal: "d'où vient le mal?" (*pothén to kakon*); "d'où le mal et pourquoi?" (*unde malum et quare*). On associe généralement la gnose avec les "hérésies" née de la contamination du christianisme par la philosophie grecque. La gnose elle-même s'est rapidement transformée et a perdu son sens originel. Des tendances assez fortes au syncrétisme ont vite pris le dessus sur le courant originel.

Définitions

En ce qui concerne la définition du mot *gnosis*: il s'agit d'une "connaissance" ainsi que d'une révélation. Les mots *gignôskein* (connaître) et *gnôsis* (connaissance) sont fréquents dans le grec. Dans le contexte platonicien ou pythagoricien ces expressions peuvent désigner la connaissance vraie qui s'oppose à la *doxa*. C'est une connaissance des êtres (*onta*) ou même de Dieu. Le terme n'est pourtant pas "technique", il implique toujours une démarche dialectique et discursive de l'esprit, elle reste donc fondée sur une spéculation d'ordre humain qui consiste à reconnaître (*diagnôsis*) la vérité ou à avoir une certaine *ennoia* (idée, notion) de Dieu.

Le mot *gnônai* qui a donné gnose et ses dérivés, ne connote, contrairement à *eidenai* qui contient explicitement la vision, aucun organe particulier de connaissance. *Gignôskein* a une forme inchoative, c'est-à-dire: arriver à connaître, apprendre, ce qui le différencie de *thêôrein* et le rend apte à exprimer toutes les démarches dialectiques, depuis l'enquête jusqu'à la conclusion, soit théorique, soit pratique.

Pourtant dans le grec des écrits gnostiques la *gnôsis* implique autre chose, elle y possède une signification spéciale que l'on retrouve, dans une certaine mesure, dans les œuvres juives et dans certains textes chrétiens. Car le terme de *gnôsis* employé tout seul ne se suffit pas en grec: il exige ou sous-entend un génitif désignant l'objet de la "gnose". Cet objet est le plus souvent Dieu. La gnose est donc bien la connaissance de quelque chose, mais connaissance qui, une fois qu'elle est donnée, est immédiate et absolue, transcendante par rapport à la

simple foi (*pistis*). C'est une connaissance qui est une vision. Ainsi *gignôskein* est souvent synonyme de *horan* (voir) ou de *théôrein*. La *gnôsis* est liée à une *théa* (vision, contemplation) qui est, par elle-même *apothéôsis* (divinisation).

Le *Corpus Hermeticum* (2./3. siècle ap.JC) qui peut être considéré comme un écrit gnostique donne un exemple de cette apothéose:

«Mais maintenant, nous sommes encore trop faibles pour atteindre à cette vue; nous n'avons pas encore assez de force pour ouvrir les yeux de notre intellect et contempler la beauté de ce Bien-là, sa beauté impérissable, incompréhensible. Quand tu ne pourras plus rien en dire, c'est alors seulement que tu la verras. Car la connaissance qu'on en prend est divin silence, inhibition de tous nos sens»⁵.

En outre la connaissance est révélation et grâce:

«La gnôsis, elle, est l'achèvement de la science qui est elle-même un don de Dieu»⁶.

Elle est aussi considérée comme une vérité absolue appréhendée par un acte mystique: «non seulement les écoles gnostiques sont constituées sur le type des religions hellénistiques à mystères, non seulement elles se transmettent des révélations de personnages ou de prophètes transcendants, mais encore les doctrines sont données comme ayant été découvertes en extase [...]. Cet acte de gnose [...] commande toutes les articulations du système; il est le cœur de toutes les questions et de toutes les réponses qui ramifient le système»⁷.

La gnose révèle donc l'essence, l'origine, la destinée et le salut de l'homme. Elle les révèle par une vision de Dieu qui est identique à une connaissance de soi; c'est une vision qui est efficiente par elle-même, non donc une pure contemplation désintéressée. La gnose peut être décrite comme *mustêrion* dans tout le sens antique du mot: «Se connaître, avoir la gnosis de l'Anthropos, c'est en effet et d'abord se savoir tout ensemble déchu et immortel, c'est confronter son essence spirituelle d'être "pneumatique" [...] avec sa situation présente et avec la misère et l'ignominie du monde»⁸.

⁵Corp.Herm., X,5

⁶Corp.Herm., X,9

⁷Puech, p.165

⁸Puech, p.166

Origines

L'origine du gnosticisme reste inconnue, mais on la situe vers les années 70 après JC. Les plus grands penseurs gnostiques furent probablement Basilide d'Alexandrie (II^{ème} siècle) et Isidore, ainsi que Valentin (II^{ème} siècle) dont malheureusement il ne nous reste que des fragments très restreint concernant leur enseignement. Le groupe de gnostiques à Rome était probablement limité (quelques centaines d'adhérents), néanmoins il en resultat un poids intellectuel important⁹.

Par ailleurs il faudrait nommer les grands adversaires ou critiques des gnostiques, grâce à qui nous pouvons accéder, à travers une perspective de leur temps, à une vision de leur enseignement. Il ne faut pourtant pas oublier que ses critiques sont évidemment très subjectivement liées à une vision chrétienne du monde qui se doit de combattre les gnostiques. Contentons-nous de citer les hérésiologues les plus importants: Justin (II^{ème} s.), Iréné de Lyon (*Adversus haerereses*); Hippolyte de Rome (*Refutatio aomnium haeresium*); Tertullien (*De praescriptione haereticorum*). Clément d'Alexandrie (*Stromata*) ainsi qu'Origène (*Contra Celsum*) sont les premiers grands théologiens à vouloir réconcilier les éléments gnostiques avec les énoncées chrétiens.

Ces écrits furent considérés jusqu'au 19^{ème} siècle comme étant les seules sources accessibles sur la gnose. Depuis, plusieurs textes ont été découverts. Mais la découverte la plus déroutante et la plus exceptionnelle fut sans doute celle de Nag Hammadi en 1946¹⁰. Des révisions importantes ont dû être entreprises dans la définition courante de la gnose; plusieurs données semblent se relativiser et l'on se rend compte de la vaste étendue de ce sujet. C.G.Jung est un de ceux qui a intégré une grande partie des découvertes de Nag Hammadi dans son œuvre.

L'éthique

L'éthique des groupes gnostiques semble avoir été dirigé par une attitude de fraternité sotériologique qui avait pour principal but la

⁹cf. K. Rudolph, *Die Gnosis*, p.

¹⁰cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977

promotion de la délivrance de l'autre de ce monde. Cette aide envers l'autre est elle-même le *vehiculum* du salut de chaque homme¹¹. Les gnostiques avaient une attitude négative face à la société de leur temps. Ils l'exprimaient à travers une critique amère de leur entourage. Leur reniement de la création ainsi que du créateur incluent ainsi aussi une négation du monde politico-social de l'antiquité. Ils montrent même un désintéret total face aux structures du monde d'ici-bas, le considérant uniquement comme un obstacle qu'il faut à tout prix surmonter. La gnose ne s'implique sous aucune forme à une tentative de réforme du monde, son seul but étant l'établissement du monde réel de l'esprit. Les gnostiques considéraient que l'humanité est divisée en trois "types" de personnes: les *pneumatiques*, les *psychiques* et les *hyliques*. Ces trois types constituent les trois éléments constitutifs de chaque homme, mais un des trois prend le dessus dans l'homme et définit par là son appartenance à une des classes. Seul les pneumatiques sont capables de recevoir la délivrance. Les psychiques ainsi que les hyliques forment la masse des "ignorants"

Il s'avère que la gnose fut probablement une religion essentiellement urbaine. Nous la trouvons dans les lieux les plus importants de cette époque: Antioche, Ephèse, Alexandrie, Rome. Ces villes étaient des lieux où les traditions helléniques ainsi que judeo-orientales se trouvaient face à face. Il est très probable que la gnose représentait une nouvelle identité. Elle donnait à l'homme la certitude d'avoir en soi un noyau divin auquel chacun peut avoir directement accès, sans l'intermédiaire d'un prêtre, d'un temple ou la nécessité d'un rite particulier. Le courant de la gnose fut certainement un des plus radicaux de son époque qui ne s'impliquait d'aucune manière dans son entourage.

Le Mythe

Les multiples variations du mythe gnostique tournent autour de ce que l'on pourrait appeler le "drame du salut"¹².
Ce drame peut être divisé en quatre actes:

¹¹cf. Rudolph, p.261 sqq.

¹²cf. Couliano, *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Paris 1990, p. 112-170

Premièrement, la production d'une série de réalités intelligibles qui sont issues d'un premier principe ineffable, d'où résulte une cosmologie et une cosmogonie très complexes des gnostiques.

Deuxièmement, la dernière de ces réalités, souvent synonyme avec la Sophia ou la Mère, commet une faute d'ordre générique en voulant créer seule, sans son conjoint. (Le fait-elle par désir de pénétrer le mystère qui entoure la puissance suprême, ou essaie-t-elle d'imiter la puissance créatrice du Père? Les opinions gnostiques varient sur ce thème). En agissant sans consulter le Plérôme elle devient une entité déçue qui descend dans la matière et l'illumine de ses reflets. Ainsi, elle est souvent considérée comme étant la source de la matière, du mal et de la mort, bien qu'allant par la suite elle se repentir et regagner sa place dans le Plérôme. A travers sa repentance elle deviendra même le facteur actif qui aidera le genre humain à supporter la condition de déchéance qu'elle vient de provoquer elle-même (cf.NHC p.30¹³).

Troisièmement, le démiurge naît, enfoncé dans la matière, ignorant et vantard. Il crée à son tour le monde sensible grâce aux reflets qui viennent de l'intelligible et qui sont emprisonnés dans le monde sensible. En créant les archontes, il se proclame "unique" et "jaloux" signifiant par là involontairement qu'il y a un autre Dieu qui existe (NHC p.34).

Grâce à l'étincelle pneumatique issue de la Sophia, l'homme peut finalement s'élever au dessus de ses "fabricateurs". L'étincelle salvatrice, les germes spirituels inclus dans le monde remontent à leur origine, non sans avoir d'abord subi une foule d'épreuves. L'homme ne peut se libérer seul, il lui faut un "guide" qui le mènera vers la "terre nouvelle". Cette fonction sotériologique est de grande importance dans la gnose, car grâce à elle, l'homme est élevé au dessus du monde et du cosmos. Cet appel à l'âme endormie est un élément crucial dans la gnose, car c'est en même temps l'éveil de l'étincelle de lumière dans la pensée humaine:

«Yet you are sleeping, dreaming dreams. Wake up and return, taste and eat the true food! Cease from the evil lusts and desires that have no basis!» (NHC p.286).

¹³Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*

En général on peut décrire la vision du monde gnostique comme suit: il y a un monde supérieur, le royaume de lumière qui est séparé du monde inférieur qui est le royaume des ténèbres. Ce qui appartient au monde des ténèbres n'est plus considéré comme œuvre du Dieu bon "extramondial", mais comme celle de l'Archonte mauvais, rebelle à Dieu et maudit par lui. C'est le serpent cosmique, le Léviathan (Ouroboros) qui embrasse le monde sensible et le sépare du monde de lumière. Ceci, nous allons le voir par la suite, est d'importance fondamentale pour la négation de la matière et du monde.

Les manuscrits de Nag Hammadi

Parmi les écrits de Nag Hammadi, l'apocryphe de Jean (NHC 98 ss; II,1) nous donne une réponse à la question: qu'elle est l'origine du mal? Comment pouvons-nous nous échapper de ce monde mauvais vers notre demeure céleste?

L'apocryphe de Jean décrit la chute de Sophia, due à son désir d'engendrer sans son conjoint:

«She wanted to bring forth a likeness out of herself without the consent of the Spirit — he had not approved — and without her consort and without his consideration» (NHC p.104).

Le démiurge naît et crée l'homme qui devient un être lumineux:

«And in that moment the rest of the powers became jealous, because he had come into being through all of them [...] and his intelligence was greater than that of those who had made him [...]. And when they recognized that he was luminous, and that he could think better than they, and that he was free from wickedness, they took him and threw him into the lowest region of all matter» (II,1).

Le père envoie à Adam une aide qui assiste l'humanité lui enseignant le chemin du retour par lequel il est déjà descendu:

«And the man came forth because of the shadow of the light which is in him. And his thinking was superior to all those who has made him».

Par crainte d'être inférieur à l'homme, les archontes essayent de faire disparaître Adam:

«And they brought him into the shadows of death in order that they might form him again [...] and he became a mortal man [...]. But Epinoia of the light which was in him, she is the one who will awaken his thinking.»

La fuite d'ici-bas représente le but principal et constitue la base de la négation de ce monde et de sa matérialité. Aucun élément positif n'y est présent sinon les reflets de l'autre monde.

Plotin face aux gnostiques

Si l'on compare le mythe platonicien avec le mythe gnostique, on peut dire que chez Platon le mythe, bien que dualiste, n'est jamais anticosmique: l'inférieur reçoit une finalité positive¹⁴. Plotin suit cette tradition. Pour lui il est évident que le cosmos est l'harmonie entre le niveau supérieur et le niveau inférieur (IV,8,2). Mais il est tout aussi évident que la chute de l'âme individuelle dans le corps et la "perte de ses ailes" (II,9,3,18-4,12) est une circonstance fort malheureuse. Ainsi il décrit l'homme comme étant un "cadavre paré" (*nekròn kekosméménon*: II,4,5,18)

«Ainsi l'homme n'est pas le meilleur des êtres vivants; il est dans un rang moyen; mais, dans le lieu qu'il a choisi, la providence ne le laisse pas se perdre [...] ainsi l'homme est une belle créature, aussi belle qu'elle peut l'être»(III,2,9).

Ainsi l'univers dramatique des gnostiques, qui ressemble à une sorte de roman métaphysique, forme une opposition avec l'univers de Plotin, où toutes les formes naissent les unes des autres selon une nécessité naturelle. Il s'agit chez lui d'une procession éternelle qui n'est en rien altérée par la volonté. La théorie du salut fondée sur un système compliqué d'hypostases et d'êtres à demi-mythiques qu'on faisait naître selon les besoins est fortement critiquée par Plotin. Le monde sensible, au lieu d'être une réalité éternelle et nécessaire, n'est plus considéré que dans sa signification relative au problème du salut, comme le séjour momentané où des âmes, d'essence étrangère et supérieure à lui, viendront subir les épreuves destinées à préparer leur salut. Le monde sensible a donc commencé et doit finir, lorsque le drame sera terminé. C'est par la suite un objet de mépris pour les gnostiques.

¹⁴cf.Couliano, p.130 s.

Chez Plotin, bien au contraire, l'âme individuelle se reconnaît comme la "sœur" de l'âme qui organise et dirige le monde. L'aspect anticosmique du dualisme gnostique marque une divergence cruciale avec les conceptions helléniques et la vision de Plotin qui s'y rattache. Dans la conception gnostique, le monde visible est franchement négatif, ainsi que son créateur; le monde n'est que le royaume du mal et des ténèbres; c'est une région obscure (II,9,10,25-26), séparée par une limite (II,9,3,19).

La vision du monde de Plotin se révèle à plusieurs reprises, lorsqu'il prend parti autant pour l'homme que pour le monde: ils ne sont pas parfaits, mais ils font partie par émanation de l'être suprême. (cf.op.cit III 2,9)

Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut¹⁵, les *Ennéades* contiennent quatre traités qui semblent s'opposer assez nettement aux thèses gnostiques.

Les traités III,8 [30]; V,8 [31]; V,5 [32]

Avant de nous concentrer sur le II,9, évoquons brièvement ces trois traités.

Le traité III 8 [30]

L'origine du monde dans lequel nous vivons constitue l'une des préoccupations primordiales des *Ennéades*. Le premier texte anti-gnostique chap.1-7 sur la constitution du monde forme comme une négation d'une production "artisanale" du monde. Elle se dirige certainement contre les mythes gnostiques qui d'après Plotin n'ont pas du tout compris le *Timée* de Platon (II,9,6,24-27). En III,8 Plotin nous donne son interprétation correcte de la production du monde. Le monde dans son ensemble s'avère être dirigé et issu de la contemplation; autant les êtres rationnels que les êtres irrationnels recherchent cette *théoria* (III,8,1,1-8). Chaque action ne s'effectue que pour atteindre la contemplation; c'est par un manque de contemplation que les hommes font une action:

¹⁵cf. p.5

«N'étant pas suffisamment capable de saisir l'objet de contemplation, et n'étant pas comblé par lui, désirant pourtant le voir, ils sont amenés à l'action, afin de voir ce qu'ils ne peuvent saisir par l'intellect» (III,8,4,35).

Plotin affirme que le monde n'a pas été créé par un travail pénible, la nature étant une forme qui dirige les changements de la matière et ne changeant pas elle-même; cela en outre n'implique pas de calcul, n'étant qu'un reflet de la conception du monde. Ainsi la productivité de la nature n'est sous aucune forme artisanale¹⁶. La nature en tant que contemplation doit être comprise à un degré très bas, comme celui d'une personne endormie (III,8,4,22-24). Le processus de dérivation contemplative est donc définitivement mis à la place d'un monde produit par un artisan. Il est par là évident que le monde selon Plotin est éternel, le temps n'étant qu'une caractéristique du monde (III,7 [45]).

Le traité V,8 [31]

Le traité III,8 s'occupait de démontrer que le monde dérive de l'intellect en tant que contemplation. Dans V,8 la beauté est au centre, permettant de verser un autre regard sur la réalité intelligible. Il semble ainsi que les gnostiques devaient avoir eu une conception erronée de cette réalité intelligible. Il doit s'agir ici, aux yeux de Plotin, d'une erreur fondamentale puisqu'il consacre un traité entier à sa réfutation.

«Par conséquent ils ont tort de détruire et d'engendrer (le monde) de cette manière, tandis que l'intelligible demeure, comme si le fabricant à un moment donné souhaitait fabriquer. Ils ne veulent pas comprendre comment le monde est fait, et ils ne savent pas non plus que dans la mesure où l'intelligible illumine, le reste ne manque jamais»(V,8,12,20-24).

Le traité V,5 [32]

Ce traité sur le problème de la vérité et de sa nature permet notamment de réfuter la position gnostique selon laquelle le monde fut créé par un démiurge ignorant, ce qui fait que le monde n'est pas fondé sur une connaissance vraie¹⁷.

¹⁶Cf. O'Meara, p.101

¹⁷cf. O'Meara, p.53 ss

La critique la plus directe: II 9 [33]

Le traité II,9 s'avère être celui qui attaque le plus ouvertement l'enseignement de ces "amis".

Il est absolument impensable pour Plotin que les êtres aient été engendrés à un moment précis:

«Ils n'ont pas été engendrés à un moment déterminé. Les êtres que l'on appelle engendré le furent et le seront éternellement » (II,9,3,14).

La chute de l'âme est aussi en opposition avec la conception plotinienne:

«Ils diront: c'est l'âme qui a créé, en perdant ses ailes. — Mais l'âme de l'univers n'éprouve pas cette perte. — Ils diront encore: c'est après sa chute qu'elle crée.— Qu'ils nous disent donc la cause de cette chute: à quel moment est-elle tombée? L'est-elle éternellement? Alors, selon leur propre thèse, elle reste une âme tombée. Cette chute a-t-elle commencé? Mais pourquoi n'a-t-elle pas commencé plus tôt?» (II,9,4,1-5).

Plotin évoque l'âme et une "certaine sagesse", lesquelles se seraient inclinées vers le monde; la chute et l'engendrement du démiurge y sont évoqués:

«Selon eux, l'âme et une sagesse ont incliné vers le bas, soit que l'âme ait incliné la première, soit que la sagesse ait été la cause de l'inclinaison de l'âme, soit enfin que l'âme soit identique à la sagesse (...) De cette illumination est née une image dans la matière. Puis ils imaginent une image de cette image qui traverse ici-bas ce qu'ils appellent la matière ou la matérialité (...); alors ils engendrent l'être qu'ils appellent le démiurge; ils racontent qu'il s'éloigne de sa mère; puis ils font procéder de lui le monde de reflets en reflets jusqu'aux derniers, afin d'injurier avec violence le démiurge qui les a dessinées» (II,9,10).

Le démiurge ne peut que donner des âmes matérielles et périssables, faites d'un mélange d'éléments ; Plotin désigne ce fait comme absurde (II,9,5,12.18). Une fois que la Sophia se repentit, le salut des initiés prend son cours. Les "âmes véritables" qui sont membres de Sophia descendent volontairement dans le corps humain, ce qui est absurde pour Plotin:

«Si nos âmes y sont venues volontairement, pourquoi faites-vous des reproches à un monde dans lequel vous êtes venus par votre volonté, et qui vous permet de le quitter, si vous ne vous y plaisez pas?» (II,9,8,42).

Ces êtres là n'appartiennent plus au monde sensible, ils s'élèvent même au dessus du cosmos et atteignent en tant que "fils de Dieu" (II,9,9,57) une "terre nouvelle" (II,9, 5,24) qui est faite de germes spirituels qui s'étaient égarés dans la matière:

«Comme ils méprisent le monde créé et notre terre, ils prétendent qu'il a été fait pour eux une "terre nouvelle", dans laquelle ils s'en iront, en sortant d'ici, et que c'est là la "raison du monde". Et pourtant, que peut-il y avoir pour eux dans le modèle du monde pour lequel ils n'ont que haine? ...selon eux, son créateur le produit, après qu'il s'est déjà penché vers les choses inférieures» (II,9,5,22-29).

C'est un des points qui cause le plus de révolte en Plotin:

«Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait pas ce qu'il fait et jusqu'où va son audace (...) et si l'homme a plus de prix que les autres animaux, les corps célestes valent mieux encore, puisqu'ils sont dans l'univers non point pour en être les tyrans, mais pour lui apporter ordre et beauté» (II,9,13,1-20).

De surcroît, ils disent que ce monde est la source du mal:

«Mais s'ils disent que la matière est également la cause des maux, qu'ils nous disent l'origine de la matière; car l'âme en s'inclinant a vu et a illuminé une obscurité qui, d'après eux, existait déjà. D'où vient donc la matière? (...) C'est dire que l'inclinaison est due à une nécessité qui a précédé la matière; et la responsabilité des maux retombe sur les êtres primitifs» (II,9,12,40-45).

Pour Plotin le mal est bien plus un manque de lumière qu'une entité mauvaise en soi (cf. ci-dessous chap.4).

Chez les gnostiques, par contre, le mal semble être une force indépendante de laquelle seuls les élus peuvent, avec l'aide d'un sauveur, se libérer (cf. ci-dessous chap.4).

Ce qui frappe particulièrement Plotin, c'est le manque de la doctrine hellénique de la vertu, qui pour lui devrait être considérée comme la véritable "fuite d'ici-bas", à travers la vertu du sage (cf II,9,15,25-40). Au lieu de haïr ce monde, ils feraient mieux d'en tirer leçon:

«C'est comme si deux hommes habitaient une belle maison, l'un critique la construction et il reste pourtant dans la maison, l'autre ne critique pas; il dit que l'architecte la bâtie avec beaucoup d'art; et il attend que vienne le temps où il n'aura plus besoin de maison. Le premier pense être plus sage et le mieux préparé à partir, parce qu'il sait nous dire que les murailles sont faites de pierres sans vie et de bois (...) il ne sait pas qu'il se distingue du second, en ne supportant pas les nécessités de sa condition; aussi bien on s'irrite pas contre elles quand on aime paisiblement la beauté des pierres» (II,9, 18,3-12).

Plotin ne peut retenir une remarque amère sur “ces gens”:

«Voilà des gens qui ne dédaignent pas d'appeler frères les hommes les plus vils; mais ils ne daignent pas donner ce nom au soleil, aux astres du ciel et pas même à l'âme du monde, tellement leur langage s'égaré» (II,9,18,15-17).

Avant de terminer notre analyse de ce traité très riche en critiques, relevons encore tout spécialement les commentaires de Plotin face à l'exaltation de l'individu qui veut tout rapporter à son salut en faisant preuve d'un manque de tenue intellectuelle et morale et s'oppose par là à toute l'ancienne tradition hellénique. Pire encore, l'audace avec laquelle certains se réfèrent aux anciens pour donner plus de sérieux à leurs thèses:

«Ces gens ont pris certains traits à Platon. Mais ils n'ont pas compris le texte; (...) ils prennent au plus mauvais sens les doctrines de Platon» (II,9,6).

Plotin se tient aux points capitaux dans sa critique, ce qui montre à nouveau qu'il s'adresse à des auditeurs qui connaissent déjà l'essentiel de ce courant gnostique. Ainsi il ne semble pas redouter d'inciter ses auditeurs à lire eux-mêmes les écrits gnostiques:

«Quand au reste, je vous le laisse à examiner en lisant leurs livres» (II,9,14,36).

Tout en affirmant néanmoins clairement sa propre position:

«la doctrine adverse s'établit en complète opposition avec la nôtre» (II,9,14,44).

La conception de la matière

L'un des points les plus difficiles dans une mise en rapport des thèses gnostiques et plotiniennes se trouve dans leur conception de la matière. Il s'avère que nous sommes là devant un problème difficile, puisque les énoncés de Plotin sont riches en ambiguïtés et ne nous donnent pas dès le premier abord une position claire. Nous nous occuperons ici du traité I 8 [51] intitulé *Traité sur le Mal*. Ce traité datant de la fin de l'œuvre de Plotin nous donne peut-être la position finale qu'adopta Plotin face à une définition de la matière.

Le traité I 8 [51]

Ce traité peut, sous plusieurs aspects, être considéré comme une continuation et un approfondissement des thèses formulées en II 9 où Plotin tente de démontrer que le monde n'est pas mauvais, qu'il n'est pas l'objet d'un créateur ignorant et mauvais. Ce monde où les hommes vivent ne doit pas être méprisé ou haï (II 9,5,22-29). Bien au contraire, ce monde est merveilleux et digne d'amour puisqu'il s'agit uniquement d'un degré inférieur, mais qui en soi peut être parfait:

«La chose qui manque un peu de bien n'est pas une chose mauvaise; elle peut même être parfaite, au moins en son genre» (I,8,5,8-12).

Plotin rappelle à plusieurs reprises que ce monde est beau ainsi que ses créatures (II,9,13,1-20; III,2,9 voir ci-dessus p.21). Il n'y aurait rien de plus aberrant que de vouloir fuir vers un autre monde comme le professent les gnostiques. Il se rapporte au *Théétète* (176 b) où il est question de la fuite d'ici-bas:

«Cette fuite consiste pas à quitter la terre, mais à y rester et à y vivre dans la justice et la sainteté accompagnées de la prudence» (I,8,6,10-13).

Le contraste avec les énoncés gnostiques ne pourrait être plus grand! Le mal pourtant existe aussi chez Plotin; il est inhérent à la matière qui est le principe même du mal. La matière est en quelque sorte l'aboutissement des nombreuses émanations de l'Un, qui à chaque fois perdent un peu de leur lumière initiale pour finalement devenir obscurité pure. Une telle conception, pourtant, comprendrait alors l'Un comme étant la cause du mal. Le Bien suprême engendrerait l'entité mauvaise en soi, le mal absolu?

Si cela n'est pas le cas, la matière est-elle un principe indépendant du Bien suprême, formant une sorte de principe dualiste du mal face au bien?

Le mal peut être compris comme élément nécessaire (*Théétète* 176a) en tant que contraire du bien. Pourtant Plotin évoque en même temps que suivant la logique d'Aristote jamais l'existence d'une substance ne peut impliquer son contraire, puisqu'elle n'en a pas. Plotin semble être devant un dilemme: quel parti prendre? Tâche bien difficile pour celui qui se veut l'interprète fidèle des anciens! De plus les conceptions des

stoïciens qui voyaient la source du mal uniquement dans une perversion intérieure à l'âme apportent encore plus de difficultés.

Pour Plotin il s'impose de dire ce qu'est la nature du mal: il est un manque, une forme du non-être (I,8,3,12-16). La matière est cette forme du non-être, elle est un défaut complet de bien, elle est donc le mal (3,35-40), le mal absolu, le mal premier. De là des maux secondaires s'engendrent en tant que privation: les corps,

«la nature corporelle est mauvaise à cause de la part de matière qu'elle renferme; mais elle n'est pas le premier mal» (4,1-5),

et l'âme déchue:

«elle n'est pas vicieuse en elle-même; donc elle se trouve mélangée au corps, et le corps est matériel» (4,6-13).

La matière est ainsi un "mal métaphysique"¹⁸ qui rend semblable à elle tout ce qui entre en contact avec elle:

«N'ayant aucune part au bien, privée de lui, purement déficience, la matière rend semblable à elle tout ce qui a avec elle le moindre contact» (4,22-24).

Nous ne sommes pas le principe de nos maux, ils existent avant nous:

«Le mal possède l'homme et il le possède malgré lui» (5,31-32).

Cette matière est pourtant produite par l'âme qui elle-même est divisée en l'âme parfaite qui est uniquement tournée vers l'intelligence et l'âme qui n'est qu'une image de cette âme, et qui porte en elle la déficience; par défaut de bien elle laisse venir l'obscurité à elle.

Le mal peut toutefois être éliminé par la partie immatérielle de l'homme, mais cela n'est pas dû à tout homme:

«Il y a bien un moyen d'échapper aux maux qui sont dans l'âme, certains le peuvent; mais tous ne le peuvent pas[...] car nous pouvons le dominer par la partie immatérielle de notre être» (5,35).

Constatons que Plotin ne nous donne pas de précisions sur les conditions exactes requises pour faire partie de ceux qui peuvent

¹⁸cf. O'Meara, p.109

franchir les barrières de ce monde. Par quels moyens l'âme peut-elle y avoir accès? Il semble que cette partie immatérielle de l'âme n'est en fait atteignable que pour un très petit nombre "d'élus". Mais le cheminement et l'accès restent une énigme.

Il y a, certes, une différence avec la conception gnostique: ici, la "délivrance" du mal peut avoir lieu grâce à une partie supérieure intérieure à l'homme, à condition qu'il en soit capable. (Mais voici justement le point le plus fragile, puisque les critères de cette capacité restent assez flous!) Il n'y a pas de sauveur qui vienne frayer un passage à l'âme enfoncée dans la matière.

Le gnostique par contre ne désire pas dominer le mal; il désire bien plus s'en défaire totalement en partant de se monde.

Dans les deux cas néanmoins la question de la délivrance de la matière se rattache à une certaine disposition de l'âme; disposition qui semble ne pas être vraiment atteignable si la prédisposition manque. Il s'engendre de là une conception très élitaire de la délivrance des maux qui à mon avis ne donne même pas d'espérance à ceux qui sont enfoncés dans la matière puisqu'il semble que finalement aucun exercice précis pourrait aider l'âme à se retrouver elle-même.

Le paradoxe plotinien

A mon sens la problématique de la conception de la matière forme un des éléments de divergence les plus importants entre les gnostiques et Plotin car elle est le centre d'où découle une vision du monde et surtout une tenue dans le monde fondamentalement différente. Il reste toutefois ce paradoxe chez Plotin du Bien absolu engendrant le Mal absolu qui mène Plotin très près des gnostiques! Ainsi lorsqu'il affirme dans certains traités que le mal provient de l'âme en tant que conséquence d'un acte d'affirmation de soi et se sépare par là de la réalité intelligible:

«L'âme fait ceci chaque fois qu'elle se tourne vers elle-même» (III,9 [13], 3).

Elle se fait une image de soi et s'obscurcit par là dans l'indétermination (cf. VI [10], 1, 1-6 sur l'affirmation de soi de l'âme qui la fait déchoir).

Ces deux passages montrent une surprenante parenté avec les gnostiques. Le mal semble ici être créé par le mal moral qui est un défaut moral dans l'âme. Ceci provoque pourtant une contradiction avec les énoncés de I 8 où le mal métaphysique est désigné comme étant le premier, le mal moral n'en étant qu'une conséquence¹⁹. Est-ce un indice pour montrer que Plotin changea son opinion à ce sujet au cours de son enseignement?

L'âme apparaît comme étant facilement sujette à un détournement de soi, se laissant tomber vers un niveau qui lui est en fait inférieur. Cette chute engendre une ignorance, puisque l'intellect se détache de cette âme déchue, d'où l'émergence du mal moral. Il faut ici rappeler que la chute de la Sophia des gnostiques engendre un démiurge ignorant, le Père se détournant d'elle. En ce qui concerne le retour de l'âme nous avons déjà évoqué l'incertitude du procédé.

Ainsi, nous avons constaté à plusieurs reprises que certaines similitudes de départ entre les gnostiques et Plotin divergent considérablement par la suite. Plotin déclare avec conviction que malgré tout ce monde est illuminé de beauté, de bonté et d'intelligence, que la véritable fuite d'ici est de s'intégrer pleinement dans ce monde.

Les gnostiques par contre souhaitent être délivrés le plus rapidement possible d'un monde qui est entièrement la cause d'un principe du mal. Il semblerait que pour eux le mal métaphysique et le mal moral ne font qu'un tout qui est la cause du monde. Il ne s'agit pas de transformer ces maux en bien; il faut bien plus les surmonter.

La conception plotinienne est plus encourageante à une action positive, transformatrice face aux maux du monde. Elle laisse percevoir une volonté foncière de donner à tout prix un sens à la vie humaine. La conception plotinienne serait donc plus réaliste que celle des gnostiques, mais en même temps elle est aussi plus exigeante, n'admettant pas une remise des difficultés d'ici vers l'au-delà.

¹⁹cf.O'Meara, p.113

Bibliographie

- Couliano, Ioan P, *Les Gnosés dualistes d'Occident*, Paris 1990
Crouzel, H., SJ, *Origène et Plotin*, Comparaisons doctrinales, Paris 1991
Elsas, C., *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin 1975
Hermès Trismégiste, Belles Lettres, Paris 1972
Kuntzmann / Dubois, *Nag Hammadi*, Textes Gnostiques aux origines du christianisme, Supplément au Cahiers Evangile 58, Paris 1987
Leisegang, H, *La Gnose*, trad.par J.Gouillard, Paris 1951
O'Meara, D., Plotin. Une introduction aux Ennéades, Fribourg 1992
Plotin, *Ennéades*, Belles Lettres, Paris 1964
Porphyre, *Vita Plotini*, Belles Lettres, Paris
Puech, H-Ch., *En quête de la Gnose*, tome I, Paris 1978
Robinson, J.M., *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977
Rudolph, K., *Die Gnosis*, Göttingen, 2.Aufl. 1980
Tardieu / Dubois, *Introduction à la littérature Gnostique I*, Paris 1986