

INTERPRÉTATION DE LA DURÉE CHEZ PLOTIN ET BERGSON

Dans son sens littéral, durée signifie ce qui résiste à l'usure, au vieillissement et aux multiples causes de destruction. Bergson extrêmera ce sens parce que pour lui, le passé ne passe pas; durer c'est bien continuer à être, persister à être, car rien ne peut détruire ce qui a été, mais il adjoint à la permanence le mouvant: lorsque l'instant présent s'ajoute aux précédents, le total n'est plus le même. L'être ne trouve sa vérité qu'au-delà de lui-même, une fois dépassé sa projection dans l'espace, sa compréhension dans un devenir linéaire. Aussi, Bergson peut-il dire, dans les *Données Immédiates*, ch. III, p. 68, comme dans l'*Évolution Créatrice*, I, 495, que «une être est à la fois identique et changeant».

Chez Plotin, la durée appartient à la troisième hypostase, l'Âme, dont l'essence consiste à vivre dans le temps et à en sentir l'écoulement: «L'Âme agit dans la durée, elle tend vers l'avenir, elle se penche aussi sur son passé» (IV, 4.16). Ce sentiment de la durée, présent dans le système plotinien, rompt avec la philosophie grecque dont le système intellectualiste est la négation de la durée qui, entraînant le changement, perturbe les ordres immuables. C'est ce que Bergson salue chez Plotin, une pensée métaphysique qui se substitue à la pensée rationnelle, une originalité par rapport à elle qui aboutit à l'intuition d'un courant dynamique, d'une vie spirituelle présente partout tout entière et qui ne se divise pas avec l'espace où elle agit, dont l'extension devient indépendante de l'étendue et qui se rapproche de l'élan vital tel qu'il s'est imposé à Bergson (*Évol. Créatr.* p. 279).

Ainsi la genèse de l'Univers sensible, chez Plotin, prend l'aspect du mouvement, de la durée, elle ressemble à une vaste évolution cosmique dont le mouvement continu d'expansion s'exprime par l'ultime procession de la dernière hypostase. C'est donc bien en terme de durée qu'il faut comprendre l'Âme et donner, comme principe de la réalité du monde, non plus l'Idée, mais ce qui lui est sous-jacent, c'est à dire une vie spirituelle mouvante, changeante et par là créatrice.

Pour Bergson, «le centre de la doctrine est l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de *pénétration réciproque*, toute différente de la multiplicité numérique, la représentation d'une durée hétérogène, qua-



litative, créatrice» (H. Höffding, *La philosophie de Bergson, Lettre de Bergson à l'auteur*, citée en appendice, pp. 160-161. *Écrits et Paroles*, t. III, n° 118, pp. 456-457).

La durée bergsonienne est essentiellement mémoire, conscience et liberté, mais elle est conscience et liberté parce qu'elle est d'abord mémoire. Or, la mémoire ne peut appartenir qu'aux êtres temporels; ce qui est éternel, dira Plotin, n'a pas besoin de mémoire car les intelligibles ne peuvent faire autre chose que de contempler, et la contemplation, à ce niveau noétique, est exclusive du souvenir, fût-ce de celui de la contemplation (IV, 4.2). La mémoire n'est donc pas le propre de l'Intellect, elle est, dira Bergson, «le signe de la présence de l'âme».

Chez Plotin comme chez Bergson, il y a différents niveaux de mémoire qui correspondent aux différents niveaux du moi. Bergson distingue une mémoire-souvenir et une mémoire-contraction qui correspondent au moi superficiel et au moi profond; Plotin dira qu'il y a un moi qui est partie prenante de tout ce qui existe et un moi véritable, le plus haut ou le plus profond, qui est intelligible, c'est à dire une essence avant d'être une âme. Pour les deux penseurs, ce moi superficiel s'associe une mémoire affective, préoccupée par le côté positif et matériel de la vie. Bergson décrira cette mémoire comme source d'activité qui s'exprime dans l'attention à la vie. La conservation du souvenir est une propriété de l'être: l'instant ne meurt pas, il se fond dans le suivant. Ce passé que nos actes et nos perceptions grossissent à chaque instant et qui ne cesse pas d'être parce qu'il cesse d'être agissant, manifeste la succession comme une totalité continue. Mon histoire est tout entière présente dans ce présent qui ne la représente pourtant pas tout entière; le passé est à la fois notre histoire, notre caractère et notre réalité, et il peut se substituer aux besoins pour orienter notre action. Pour Plotin aussi la mémoire affective est liée à notre condition mondaine; elle est celle de l'habitude et du souvenir. L'âme est mémoire car elle conserve de ses états passés des traces qui les empêchent d'être irrémédiablement détruits. L'âme a «une succession de pensées telle que, dans l'état ou la pensée qui suivent, elle se souvient de l'état ou de la pensée antérieurs». La mémoire-souvenir est donc liée, chez Plotin, au caractère besogneux et soucieux des intérêts humains; elle témoignera des attachements de chacun. Une âme vaut donc ce que valent ses souvenirs, et «le souci rivé au multiple» est le plus bas degré du moi. La mémoire est l'acte de l'âme. Pour Plotin comme pour Bergson, cette mémoire-souvenir liée à notre action dans le sensible et qui représente le niveau le plus superficiel du moi n'est pas première. Il existe un autre niveau de mémoire qui exprime un moi plus profond, une conscience qui vise, à travers sa propre vie,



une source plus précieuse qu'elle et dont la vie manifeste la durée pure. Cette mémoire, Plotin refuse de la lier à des empreintes dans le corps, car le corps est cause d'oubli et non de souvenance (IV, 3.26). L'intellection propre à l'âme est seule capable de sauver ce que le corps anéantirait. Mais l'âme purifiée a-t-elle encore quelques souvenirs lorsqu'elle rejoint l'intelligible? Bien peu. Tel l'Hercule de l'Hadès qui peut encore parler de sa bravoure, mais qui l'estime pour une bien petite chose lorsqu'il est arrivé au monde intelligible (IV, 3.32). C'est pourquoi, dit Plotin, «l'âme bonne est oublieuse» (IV, 4.4). L'oubli vrai est celui qui détache du sensible pour s'attacher à l'intelligible; et à cet oubli des réalités extérieures correspond une mémoire intérieure qui invite l'âme à se souvenir d'elle-même, à «être et à devenir la chose dont elle se souvient».

Pour Bergson aussi l'attention à la vie n'exprime pas la totalité de la conscience. Parce qu'un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même (*Évol. Créatr.*, p. 164), il y a des choses que seule l'intelligence est capable de chercher. Parce que l'intelligence est par nature consciente, c'est à dire de même nature que l'activité spirituelle, elle est capable de vivre à rebours sa propre genèse, de se résorber dans une réalité plus large et d'amener l'homme à une autre vie, à une autre source qui est lui-même. C'est ce qui est décrit par Plotin comme conversion et que Bergson appellera intuition.

Dans ce mouvement plotinien de conversion, l'âme ramasse la durée sur elle-même et la hausse à ce présent spirituel dont le présent vécu ne sera jamais qu'une image (I, 5.7). Cette conversion permet à l'âme d'échapper au corps, à l'histoire, au devenir pour se conquérir comme tout indivisible. Elle dépasse ainsi le niveau de la connaissance réflexive au profit d'une inconscience supérieure à toute conscience. Elle se trouve elle-même dans l'acte immédiat d'une perception sans langage et sans miroir (IV, 3.30; IV, 4.4; I, 4.10) où elle ne dit plus «je suis moi-même» (ce qui est encore une façon de s'ignorer) mais «je suis l'Être» (V, 3.13). Elle atteint ainsi à la connaissance totale car, dit Plotin, «si l'on pouvait se retourner, ou si l'on avait la chance “d'avoir les cheveux tirés par Athéna”, on verrait à la fois Dieu, soi-même, et l'Être universel» (VI, 5.7).

Pour Bergson, la connaissance totale serait celle qui unirait conscience et sympathie, forme et matière, ce serait l'intuition: «c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment» (*Évol. Créatr.*, p. 129). Et comme les tendances divergentes de la vie procèdent d'une commune origine, d'une identité d'impulsion, on peut espérer retrouver l'unité perdue; il faudrait pour cela qu'une mémoire plus

large que la mémoire personnelle et psychologique, une sorte de mémoire des origines permet de se situer d'emblée à la source. Parce que la totalité du passé est présente, virtuellement, sous forme de tendance, à chaque action, et que la totalité de l'élan vital est présente à chacune de ses directions, l'intuition est possible, cette intuition que Bergson définit dans *la Pensée et le Mouvant*, p. 36, comme «une conscience élargie pressant sur le bord d'un inconscient qui cède et qui résiste, qui se rend et qui se reprend». Mais pour que notre intelligence retrouve l'élan vital, pour qu'elle coïncide avec son principe, il faudrait» que se tournant et se tordant sur elle-même, la faculté de voir ne fût qu'un avec l'acte de vouloir» (*Évol. Créatr.*, p. 258). Alors, dans une connaissance totale, elle atteindrait la réalité totale, elle pourrait nous donner la signification de la vie.

Pour Plotin, c'est dans ce mouvement de conversion que la durée est propre à l'âme, qu'elle est la vie même de l'âme. Si l'âme est éternelle en son essence, par son activité productrice elle est dans le temps. Or ce n'est pas son activité qui exige la succession mais l'univers sensible lui-même qui, ne pouvant s'identifier à l'Intelligible immobile, en est réduit à imiter l'éternité par la succession bien réglée de ses mouvements périodiques, et c'est pour pouvoir réaliser cette succession que l'Âme a dû d'abord se temporaliser et engendrer le temps. «L'Âme», dit Plotin, «se rendit elle-même temporelle en engendrant le temps à la place de l'éternité» (III, 7.11). Comme il y a en elle tout ce qu'il y aura après elle, le temps va surgir comme une sorte de monnayage des intelligibles; il ne faut pas mesurer la vie par le temps, fut-il réduit à un indivisible (I, 5.7), mais par la relation qui unit le temps à l'éternité. Cette relation propre à la mémoire qui manifeste en l'âme individuelle son irréductible participation au sensible est la durée. Elle n'est pas l'immobilité, puisqu'elle porte en elle-même le mouvement et le changeant, mais elle n'est pas le temps qui fragmente et dissocie en événements l'instant. La véritable mémoire, parce qu'elle possède le souvenir comme une quasi intellection, permet le retournement de l'âme, sa conversion vers l'origine éternelle d'où elle vient et par-delà son union au Principe dans l'extase.

Pour Bergson aussi cette conscience élargie que donne la mémoire du souvenir réel est signe d'une autre vie, d'un sens nouveau d'exister. Parce que cette mémoire n'impose que du consenti, elle se meut dans la durée qui va du plein au plein; elle pense intuitivement et penser intuitivement c'est penser en durée. Elle est inséparable du mouvement, mais d'un mouvement qui n'est plus saisi du dehors mais du dedans. Parce que l'intelligence est capable de réflexion et de spéculation, capable de représentations, elle brise l'automatisme et libère la conscience, elle est de même nature que l'activité spirituelle

capable de mener l'homme à son propre dépassement. Cette expérience fondamentale de l'intelligence indique la possibilité et fait entrevoir un plan d'existence dont le principe ne serait plus l'adaptation mais la réalité trouvée ou retrouvée à sa source: elle est principe de dépassement. Cette intuition permet à l'homme de récupérer la totalité de sa conscience.

Mais si Bergson peut déduire du spirituel le matériel, c'est parce qu'il construit une métaphysique de la durée. La durée a, chez Bergson, un sens cosmiquement réel; la différence entre l'esprit et la matière ne se fait plus en termes d'espace mais de temps. Bergson manifeste ainsi une hétérogénéité qualitative qui va de la matière à l'esprit et dont les discontinuités apparentes viennent prendre place au sein d'une continuité réelle. Ne peut-on voir là un rattachement à la philosophie de Plotin qui perçoit la procession des hypostases comme partant d'une source (III, 8.10) qui s'épand prend l'aspect du mouvement et réintroduit la durée. Irons-nous jusqu'à dire que l'Un inexprimable de Plotin se pose en termes de durée, qu'il devient de plus en plus inaccessible à l'intelligence et a recours à l'extase pour être perçu? Cette durée qui dans l'Un est éternité mais qui surabonde comme une source de vie et crée l'Être et la Vie? Comme le Dieu de Bergson Dieu vivant et d'autant plus vivant qu'il est plus libre et moins indifférent, d'une durée d'autant plus concentrée —et cette durée est Eternité— qu'il se renferma moins en lui-même pour se suffire, qu'il est engagé dans sa création qui «témoigne de la surabondance de réalité d'une Conscience qui, par générosité, crée des créateurs et s'adjoint des êtres dignes de son amour».

Ces êtres pour Bergson ce sont les mystiques, car eux-seuls peuvent éclairer l'intérieur de l'élan vital et en donner La signification et La destination. Elan vital qui n'est pas Dieu mais qui est *de Dieu*, qui est comme un appel que Dieu adresse à l'homme. Le mystique est seul capable de retrouver son origine, d'unir sa liberté à celle de Dieu, de répondre à l'amour par l'amour.

La conversion plotinienne débouche elle aussi sur la mystique. L'extase est une volonté de l'âme embrasée d'amour de s'unir à son Principe absolu; et le gain de l'âme dans son voyage ascensionnel vers l'Un c'est une connaissance approfondie de soi-même: «l'être qui se voit lui-même n'est pas séparé de son essence, et parce qu'il est uni à lui-même, lui et son objet ne font qu'un; il pense au sens fort parce qu'il possède ce qu'il pense». Ce que l'âme du mystique vise, au-delà des choses et de l'Intelligible, c'est sa visée même, et ce qu'elle trouve à la fin du voyage «c'est encore elle-même» (VI, 7.35). L'entreprise spirituelle de l'âme est donc un mouvement de purification, elle se détache du temps et du devenir, elle atteint alors à la durée qui est la vie de

l'âme dans son essence éternelle, à cette durée concentrée qui est la vie des intelligibles, et par l'intuition elle fusionne avec l'Un tout en restant elle-même puisqu'elle garde encore la conscience de son individualité ou plutôt d'une virtualité qui pourrait l'y faire redescendre. L'Un est au-delà de l'éternité comme du temps, il n'a pas de durée, et même si Plotin emploie à son égard des images vitalistes: le «commencement», la «racine», la «source», elles n'indiquent pas une volonté créatrice de l'Un. Il reste «dans un repos immobile et vénérable», «impassible et sans besoin», il représente «l'unité qui se suffit à elle-même»; et la surabondance de l'Un, plutôt qu'une création consciente est une émanation involontaire. L'amour qui est à l'œuvre dans la conversion plotinienne n'est vivant que dans l'âme, c'est lui qui pousse l'âme à s'arracher au monde pour atteindre la Perfection.

Si la vie est pour Bergson du spirituel, c'est à dire de l'amour créateur, cette vie ne peut appartenir qu'à l'âme chez Plotin, car elle seule agit et crée en rupture avec la logique de la procession des hypostases qui va de l'Un à l'Âme du monde. Le mouvement de conversion de l'âme individuelle est un élan mouvant et durant plus qu'une nécessité interne; et l'amour seul peut donner à l'âme l'intuition directe de l'Un.

En conclusion, on peut dire que si Plotin, comme le montre Bergson, a substitué à l'intellectualisme triomphant l'intuition de l'Un et son accessibilité par l'extase, il montre en même temps combien cette intuition est peu consciente d'elle-même du seul fait qu'elle s'insère dans la tradition platonicienne. L'originalité de Plotin a été d'introduire, presque malgré lui, la durée dans l'économie du monde, sinon la durée pure, du moins une certaine vie active et changeante s'accordant en un compromis plus ou moins illogique avec l'Être premier et éternel. Mais l'intuition de Plotin est une simple intuition passive de Dieu, alors que celle de Bergson est une intuition active passant immédiatement dans les œuvres. En ceci réside la différence absolue entre le mysticisme grec de Plotin et le mysticisme en acte de Bergson. L'un contemple, l'autre agit, et surtout ne songe plus à opposer l'action et la contemplation. Avec Plotin, nous gagnons une sorte de sommet d'où se fera plus claire encore, aux yeux de Bergson, la ligne de partage entre les deux mysticismes: l'extase de Plotin eut été celle des chrétiens si le platonisme ne s'était pas opposé à ce qu'elle se répandit en actes. Ainsi, si le plotinisme contient en puissance une théorie de la durée que Plotin paraît contredire, une théorie de la conscience dont il paraît surtout subordonner les données immédiates à l'Intelligible, s'il finit par assigner à la philosophie l'intuition de l'Un comme but suprême, c'est à la faveur d'une distraction géniale: il a laissé se rompre entre l'intuition et la dialectique cet équilibre que ses devanciers et ses succes-

seurs s'appliquèrent à maintenir. Mais il n'a pu faire qu' l'Un soit un Dieu vivant, le mépris de l'action le poussait à chercher une béatitude passive et c'est pour cela qu'elle ne peut être, pour Bergson, une mystique authentique.

Écoutons, pour conclure, Bergson dans *les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (p. 1162, 229-249): «Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui prolongerait et qui continuerait ainsi l'action divine... En ce qui concerne Plotin, la réponse n'est pas douteuse. Il lui fut donné de voir la terre promise mais non pas d'en fouler le sol. Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminé de sa lumière. Il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. Il se croyait au faite: aller plus loin eût été pour lui descendre. C'est ce qu'il a exprimé dans une langue admirable, mais qui n'est pas celle du mysticisme plein. "L'action", dit-il, "est un affaiblissement de la contemplation"; par là, s'il reste fidèle à l'intellectualisme grec, il le résume lui-même dans une forme saisissante, du moins l'a-t-il fortement imprégné de mysticisme».

Agnès PIGLER-ROGERS
(Nice)

Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΡΚΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ ΚΑΙ ΤΟΝ BERGSON

Περίληψη

Ὁ Πλωτῖνος, ὅπως ἀποδεικνύει ὁ Bergson, ἀντικατέστησε τὴ νοοκρατία μὲ τὴν ἐνόραση τοῦ Ἐνὸς καὶ τὴ δυνατότητα προσεγγίσεώς του διὰ τῆς ἐκστάσεως. Ἀποδεικνύει συγχρόνως μέχρι ποιοῦ βαθμοῦ αὐτὴ ἡ ἐνόραση ἔχει ἐλάχιστη συνείδηση τῆς ἑαυτοῦ της. Ἡ πρωτοτυπία τοῦ Πλωτίνου ἔγκειται στὸ ὅτι εἰσήγαγε σχεδὸν ἀκούσια, μέσα στὴν κοσμικὴ οἰκονομία, τὴν καθαρὴ διάρκεια τουλάχιστον ὡς ζωὴ δραστήρια καὶ μεταβαλλόμενη.

Ὅμως, ἡ πλωτικὴ ἐνόραση εἶναι μία παθητικὴ, ἀπλὴ ἐνόραση τοῦ θείου, ἐνῶ ἐκείνη τοῦ Bergson εἶναι μιὰ ἐνεργητικὴ ἐνόραση ποὺ περνᾷ ἀμέσως στὰ ἔργα, γεγονὸς ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν ἀπόλυτη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν πλωτικὸ καὶ μπεργκσονικὸ μυστικισμό. Ὁ Πλωτῖνος φτάνει στὴν



ένωση-άπλωση, ο Bergson δρᾶ και ὅπωςδήποτε δὲν σκέπτεται νὰ διαχωρίσει τὴ θέαση ἀπὸ τὴν πράξη. Μὲ τὸν Πλωτῖνο φτάνουμε σὲ ἓνα εἶδος κορυφῆς ἀπ' ὅπου ὁ Bergson θὰ διακρίνει εὐκρινέστερα τὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στοὺς δύο μυστικισμοὺς. Ἡ ἔκσταση τοῦ Πλωτίνου θὰ ἦταν ἐκείνη τῶν χριστιανῶν ἐὰν ὁ πλατωνισμὸς δὲν ἐναντιωνόταν στὸ νὰ διασκορπιστεῖ σὲ ἔργα. Ἔτσι, ἐὰν ὁ πλωτινισμὸς ἐμπεριέχει δυνάμει μίαν θεωρίαν διάρκειας ποὺ ὁ Πλωτῖνος φαίνεται νὰ ἀντικρούει, μίαν θεωρίαν συνειδήσεως ὅπου φαίνεται νὰ ἐξαρτᾶ πρωταρχικῶς τὰ ἄμεσα δεδομένα ἀπὸ τὸ νοῦ, ἐὰν καταλήγει νὰ προσδώσει στὴ φιλοσοφία τὴ θέαση τοῦ Ἐνὸς ὡς κατ' ἐξοχὴν σκοπὸν τῆς, αὐτὸ γίνεται ἐξ αἰτίας μιᾶς μεγαλοφυοῦς ἀφαιρέσεως: ἄφησε νὰ διαρραγεῖ ἀνάμεσα στὴν ἐνόραση καὶ τὴ διαλεκτικὴ ἐκείνη ἢ ἰσορροπία ποὺ οἱ προκάτοχοι ὅπως καὶ οἱ διάδοχοί του προσπάθησαν νὰ συγκρατήσουν. Δὲν κατόρθωσε ὅμως νὰ κάνει τὸ Ἔνα ζῶντα Θεό, ἐφ' ὅσον ἡ περιφρόνηση γιὰ τὴν πράξη τὸν ὠθοῦσε νὰ ἀναζητήσῃ μίαν παθητικὴν εὐδαιμονίαν· γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγος κατὰ τὸν Bergson δὲν πρόκειται γιὰ αὐθεντικὴ μυστικὴ φιλοσοφία.

Agnès PIGLER-ROGERS

(Nice)

Ἑλλ. μετάφραση: Μαρία Πρωτοπαπᾶ

