

Plotin et la question du mal (1^{ère} Ennéade, 8).

Traité tardif : 51.

1. La question de la provenance présuppose celle de l'essence : « ce que peuvent bien être le mal et la nature du mal ». Cette interrogation pourrait ne porter que sur le sens du terme, car la question est en fait de savoir « s'il y en a dans les étants (*eī estin én toīs oūsīn*) ».

Connaître ce qu'est le mal paraît problématique du fait que la connaissance se fait par assimilation, et celle-ci moyennant la forme intelligible reçue en la forme qu'est l'âme douée d'intellect. Pour que le mal soit connaissable, il faudrait qu'il soit une forme. Il ne saurait alors consister dans une simple « absence de tout bien (*én apoūsia; pantos agathōū*) ».

Cette connaissance paraît pourtant nécessaire d'après le principe aristotélien selon lequel les opposés sont objets d'une même science. On ne saurait connaître le bien sans connaître le mal, mais la connaissance du bien est antérieure, pour autant que l'infériorité du mal consiste en ce qu'il est une « privation (*stérèsis*) » du bien.

Question subsidiaire : le bien s'oppose-t-il au mal comme « le début (*archè*) et la fin (*eschaton*) » ou comme la forme et la privation ?

2. Pour définir le mal, on part du bien envisagé d'une part à la manière d'Aristote comme but universel, d'autre part à la manière de Plotin interprète de Platon, comme « mesure et limite de tout (*métrōn pantōn kaī péras*) », de qui tout provient et qui est « *hyperkalos* », ce qui peut signifier qu'il est au-delà du beau – parce que la beauté est liée à la forme –, ou qu'il est éminemment beau (hyper-beau !).

L'éminente bonté du principe a pour conséquence la bonté de ce qui en découle immédiatement, la 2^{ème} hypostase, qui « vit autour de lui », et de ce qui en découle par l'intermédiaire de celle-ci, l'âme, qui « danse autour » de l'intelligence. Les trois hypostases, comme l'enseignait Platon, excluent tout mal : celui-ci ne peut être ni dans le bien absolu, ni dans l'être, c'est-à-dire dans l'intelligible consistant éternellement en lui-même, ni dans l'âme qui contemple l'intelligible inhérent à l'intellect.

3. L'exclusion du mal par l'être implique son rattachement au non-être : « Reste que, si vraiment il existe, que ce soit en ce qui n'est pas, comme s'il était une forme du non-être, ou ait à voir avec ce qui est mêlé de non-être ou qui y participe en quelque manière ».

Plotin fait fond sur le **Sophiste**, en reprenant la distinction entre le « non-être absolu (*to pantélōs mē on*) » et ce non-être inhérent à l'être qu'est l'altérité, non sans préciser, qu'il envisage ici les formes d'altérité qui impliquent une dévaluation, telle celle de l'image par rapport à son modèle, et donc celle des sensibles par rapport à leurs modèles intelligibles, ou, *a fortiori*, celle des accidents de ces sensibles, tels, sans doute, les ombres et les reflets dont parle Platon.

Plotin énonce une série de concepts privatifs – le manque de mesure, l'illimité, l'informe, le toujours déficient, l'indéterminé, l'instable, le passif – pour signifier les « propriétés » qui sont « comme la substance (*hoīon ousia*) » du mal, plutôt que ses accidents.

L'adverbe *hoīon*, restrictif, pourrait donner à comprendre que les termes utilisés sont à entendre ici d'après leur acception logique, et non pas comme indiquant une substantialisation du mal. Pourtant, Plotin insiste en affirmant que les propriétés en question ne sont pas les accidents d'un sujet distinct

d'elles, mais qu'elles sont constitutives de leur sujet : elles *sont* le mal, et le mal, avant tout, n'est rien d'autre qu'elles.

Plotin paraît donc appliquer au mal la logique générale du platonisme selon lequel tout caractère intelligible attribuable à une chose quelconque, et donc présente en elle, doit exister antérieurement comme une réalité séparée.

Si donc il y a un mal qui est l'état accidentel d'un certain sujet distinct de lui – le mal comme caractère commun des multiples maux qui affectent les sujets eux-mêmes multiples –, il doit y avoir un « mal en soi (*kakon to mén auto*) », dont tout mal attribuable est une participation et une ressemblance.

Le mal reçoit donc ici paradoxalement le même statut que le bien : il faut distinguer dans les deux cas un premier qui n'est l'attribut de rien, et leurs participations qui existent, elles, comme attributs.

Plotin atténue pourtant l'effet paradoxal de la similitude en précisant à propos du mal : « même s'il n'est pas une substance (*kan mè ousia tis êi*) ».

Il n'en faut pas moins distinguer le mal et « ce qui est tel après lui (*mét'ékeïno toiouton*) », à savoir les choses mauvaises, soit « ce qui en est mêlé, ou qui y tend, ou qui le fait ».

La substance du mal doit être alors identifiée à ce qui ne peut posséder les formes dont le mal prive que comme des attributs, loin de leur être identique. Il s'agit de ce qui n'est que « comme une image (*eidôlon*) par rapport aux êtres », à savoir le sensible dans son rapport à l'intelligible.

À quoi Plotin apporte à nouveau une nuance restrictive : « s'il est possible que le mal soit une substance ». On peut comprendre qu'il n'y a pas d'autre substantialité à accorder au mal que celle du sujet qui l'affecte, et qui est substance du mal en tant qu'il peut en être affecté.

Bref, le « premier mal » ou « mal en soi », découvert par le raisonnement, c'est tout ce qui est susceptible de devenir mauvais pour autant que les caractères du bien ne sont pour lui que des possibilités, et non pas des attributs nécessaires.

4. L'introduction de cette notion conduit aussitôt Plotin à nier que le mal primordial puisse être identifié à la « nature corporelle ».

Les raisons invoquées paraissent concerner la matière elle-même, qui est le principe du mal qui affecte les corps. Ces raisons correspondent exactement à ce qui a servi à définir le mal premier : la matière étant l'autre de la forme, celle-ci ne lui appartient « pas vraiment (*ouk alèthinon*) ». Plotin y ajoute l'inertie essentielle de la matière, et semble y voir le principe d'une irrégularité de mouvement qui entraîne la corruptibilité des corps, leur caractère d'obstacle pour l'activité de l'âme, et le devenir qui les empêche de véritablement être.

En ce qui concerne l'âme, Plotin reprend à Platon sa caractérisation de l'âme vicieuse : ce n'est pas l'âme elle-même qui est mauvaise, mais la disposition qui résulte de la préférence qu'elle a accordée au corps. Elle subit alors les effets de la matérialité sous la forme des passions qui la rendent aveugle et orientent son regard « non vers l'être (*ousian*), mais vers le devenir (*génésin*) ».

La corruption de l'âme consiste donc pour elle à se tourner vers ce qui a pour principe la matérialité : ce qui n'est au départ qu'une conversion du regard dans la direction opposée à l'intelligible et au bien devient la cause d'une invasion de l'âme par le mal. Étant l'opposé de toute forme, la matière produit l'identification inverse de la forme et fait tendre à l'informe qui, en tant que défaut de forme et non pas transcendance à la forme, est le mal lui-même.

Le bien de l'âme, c'est donc sa conversion vers l'intelligible, ce qui est toujours le cas pour l'âme universelle, et peut l'être pour l'âme individuelle.

5. L'âme et le corps peuvent être mauvais, mais ils ne sont pas le mal.

Par ailleurs, il y a défaut de bien en tout ce qui n'est pas le bien lui-même, mais ce défaut-là ne saurait constituer le mal en soi, car il faudrait alors dire que ce qui n'est pas le bien mais en provient ne saurait être que mauvais.

Il faut alors définir le mal en soi ou mal premier comme un défaut total de bien : le mal est primordiallement ce de quoi le bien est totalement absent, soit de ce qui non seulement n'est pas le bien lui-même, mais ne comporte pas ce par une chose peut en participer, à savoir la forme intelligible. C'est pourquoi le mal premier peut bien être identifié à la matière, laquelle n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien : c'est par *homonymie* qu'on dit de la matière qu'elle « est ».

Le mal est alors comme le genre dont les maux sont les espèces, qu'ils soient d'ordre moral ou physique, interne ou externe : tout comme les vices sont chacun une forme particulière de la « méchanceté (*ponèria*) », la maladie, la laideur et la pauvreté sont des espèces de privation.

Plotin peut alors inférer que le principe de maux humains est extérieur à l'homme : « Si ce discours est juste, il faut affirmer que nous ne sommes pas le principe (*archèn*) de nos maux, étant en nous-mêmes mauvais, mais qu'ils nous préexistent, qu'ils possèdent les hommes, et les possèdent malgré eux ».

N.B. Aristote avait affirmé que l'homme est responsable de ses dispositions vertueuses ou vicieuses pour autant qu'il est principe de ses actes et que les dispositions en résultent. Il admettait comme Platon une préexistence du bien et du mal, au sens où la règle qui les définit est indépendante de l'opinion humaine – nous dirions : *objective*. Mais si le bien et le mal ne dépendent pas de ce qu'en pensent les hommes, c'est d'eux qu'il dépend de devenir pires ou meilleurs, et en ce sens il n'est pas vrai, selon Aristote, que « nul ne soit méchant de plein gré ».

Que tous les hommes ne soient pas vicieux atteste que l'humanité n'est pas vouée au mal. L'homme y échappe s'il maîtrise sa matérialité par ce qui dans son âme est indépendant de la matière : « la vertu est non pas le bien en soi, mais un bien qui rend maître de la matière ». Plotin admet toutefois que « tous ne le peuvent pas ».

6. L'exégèse du **Théétète** conduit à poser la question de savoir comment il peut y avoir un mal absolu qui soit le contraire du bien absolu, comme Platon affirme que c'est nécessairement le cas. Comment peut-il y avoir un contraire de l'être, et même, *a fortiori*, de ce qui est au-delà de l'être ?

La réponse de Plotin a quelque chose de résolument dualiste, et pourrait faire penser au manichéisme si les « deux principes » qu'il pose, celui des biens – le bien absolu – et celui des maux – le mal absolu – pouvaient être considérés comme deux principes actifs rivaux.

Plotin s'emploie à montrer que la contrariété du bien et du mal est la forme extrême de la contrariété, car il n'y a rien de commun entre eux, alors que les autres contraires, comme alléguait Aristote, que Plotin cite, appartiennent à un même genre, et peuvent être des formes opposées d'une matière commune, tels l'eau et le feu.

7. Retour à la question de la nécessité du mal, ramenée à celle de la nécessité de la matière pour constituer l'univers.

Celui-ci doit en effet « être fait de choses contraires », car c'est justement un certain équilibre des contraires qui constitue l'ordre cosmique. Mais il faut la matière pour que les contraires puissent exister.

N.B. On peut comprendre, d'après le chapitre précédent, que, dans l'absolu, le bien en soi n'a pas de contraire, parce qu'il n'y a rien de commun entre bien absolu et mal absolu. Il y a entre eux une contrariété logique, ou transcendantale, qui n'est pas encore la contrariété qui oppose les états contraires des êtres matériels, lesquels supposent précisément qu'ils soient faits d'une matière qui peut recevoir des formes contraires. Cette contrariété n'est pas absolue, puisqu'elle repose sur un fonds commun. Mais du fait qu'elle implique la matière qui est en puissance de toutes les formes, et n'est aucune en acte, elle implique aussi la contrariété absolue du bien et du mal.

On retrouve alors l'opposition posée par le *Timée* entre la bonté divine et « la matière sous-jacente pas encore ordonnée » – la *chôra*. Il s'agit bien de deux existants absolus, mais définis par des caractères exactement opposés.

Pour finir, Plotin sort du registre de l'exégèse et reprend la question d'une manière plus personnelle et conforme à ses propres vues.

Ce qui fait la nécessité du mal, c'est d'abord que « le bien n'est pas seul ». Que le bien soit est la plus nécessaire des vérités nécessaires, mais ce n'est pas elle que l'on connaît d'abord : on en connaît plutôt l'opposé, au royaume des ombres.

Ce qui explique le mal, c'est donc que, de fait, il n'existe pas que le bien, et que, dès lors, tout ce qui n'est pas lui sorte de lui : dès lors qu'il y a autre chose que le bien, il doit y avoir par rapport à lui « descente (*hupobasis*) » ou « écart (*apobasis*) ». La première dénivellation, qui est celle de l'intellect par rapport au bien, est le premier moment logique d'une mise en série, dans laquelle chaque nouveau terme ne peut qu'être en défaut par rapport au précédent.

Il y donc ici une preuve de la nécessité du mal, qui est en même temps une preuve de l'existence de la matière, et qui est comme une inversion de la démarche qui fait remonter au premier principe comme la source unique de tout ce qui est : tout comme Aristote enseignait qu'on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des causes et qu'il faut un premier, Plotin enseigne ici qu'on ne peut descendre à l'infini et qu'il faut un dernier, qu'il identifie à la matière qui, en tant qu'extrême opposé du bien absolu, peut être identifiée au mal.

8. Objection majeure, empruntée à Platon : le mal ne vient pas de la matière, mais plutôt de la forme. En relèvent en effet aussi bien le manque de connaissance que les désirs dévoyés, mais aussi les états déficients du corps, liés à la disproportion des humeurs : comme le soulignait Aristote, une privation est d'ordre formel.

Plotin s'inspire ici de l'hylémorphisme aristotélicien, mais le réinterprète dans le sens de ce qu'il y avait de pessimiste dans le platonisme : la forme naturelle n'est ni n'agit séparément de la matière, et c'est cette inscription de la matière qui corrompt ses effets.

Le mal qu'est la matière consiste en ce qu'elle réduit la forme à l'état d'« image (*éphrasthéntos*) », et par là même elle en devient « maîtresse (*kuria*) ».

Il ne peut évidemment s'agir d'une nouvelle information, d'une superposition de forme : ce que la matière impose à la forme en l'incarnant, c'est au contraire un déficit de forme, soit, si l'on peut dire, une participation à l'informe qu'elle est essentiellement.

Plotin recourt à l'analogie de l'assimilation biologique, qui atteste qu'un agent produit toujours un effet qui lui est en quelque manière semblable.

Le mal consiste aussi en ce que la matière fait perdre à la forme son identité formelle en la démultipliant matériellement, en l'*individuant* : la forme incarnée « n'est plus celle du même être », c'est-à-dire de l'en soi intelligible – qui est forme non pas en ce qu'il informe une matière, mais seulement en tant qu'il se distingue formellement des autres formes.

Nouvelle objection : l'incorporation ne serait qu'une invitation à la domination de la matière. À quoi Plotin répond en reprenant au *Théétète* l'image platonicienne de la « fuite », ici présentée comme la conquête d'une indépendance à l'égard du *tempérament*, au sens étymologique de « l'état du mélange corporel (*kraseî toîā; dé sômatôn*) » : Plotin s'inspire ici de la doctrine hippocratique des humeurs, et reprend à son compte la conception stoïcienne de la sagesse comme indépendance de l'âme.

Il identifie par suite le « premier mal » à la « démesure (*amétron* – et non pas *hubris*) », soit l'absence de limite qui cause une disproportion.

La primauté de ce mal s'entend par analogie avec celle de l'idée : c'est la démesure en soi, dont le « deuxième mal » est une « ressemblance (*homoiôsis*) » ou une « participation (*métalêpsis*) », consiste à « entrer en démesure (*én amétria; génoménon*) », perdre la mesure, devenir démesuré.

On retrouve la distinction entre la forme comme en soi distinct et la forme comme attribut faisant participer à l'en soi l'ignorance n'est qu'une participation au mal, tout comme la vertu n'est qu'une participation au bien.

9. On peut alors répondre à la question de savoir comment on connaît le mal en général et les maux en tant que tels, soit comment on les identifie : car selon les principes acquis depuis le platonisme, c'est la forme qui permet la connaissance, et l'absence de toute forme devrait l'exclure. C'est pourquoi la nature du mal implique qu'on ne puisse le connaître qu'en négatif, et donc que la connaissance du bien soit la condition de la connaissance du mal.

C'est ainsi que l'expérience de la laideur n'est rien d'autre que la perception du manque d'une forme, dont l'absence ne serait pas perceptible si elle n'était connue par ailleurs.

D'où l'étrange et paradoxale proximité entre la connaissance de la matière et celle du bien absolu : dans les deux cas, il s'agit de s'abstraire de toute forme, mais, s'il s'agit de la matière, dans le sens du défaut, et, s'il s'agit du bien, dans le sens de l'excès. La matière est ce qui est de soi incapable d'atteindre à aucune forme ; le bien est ce à quoi aucune forme ne saurait être adéquate.

L'analogie de la connaissance du mal est la perception de l'obscurité, qui est en fait une non-vision, pour autant que la vision suppose la lumière.

N.B. C'est là l'une des raisons qui motivaient la doctrine aristotélicienne du *sens commun*, pour autant que la perception de l'absence d'un certain sensible ne saurait sans contradiction être attribuée au sens concerné.

Dès lors, *penser le mal*, c'est pour l'intelligence renoncer à sa lumière propre pour « voir ce qui lui est contraire (*hin'idè; to autô; énantion*) ».

N.B. La connaissance du bien absolu implique aussi un tel renoncement, mais pour laisser la place à une illumination par le principe lui-même. La connaissance du mal qui est la forme même de la matérialité, si l'on peut dire, est au contraire une appréhension de ce qui ne peut procurer aucune sorte d'illumination.

10. Nouvelle objection : comment qualifier la matière comme mauvaise s'il faut admettre qu'elle a en propre d'être « sans qualités » – comme l'homme de Robert Musil – puisque en soi dépourvue de toute forme ?

Plotin fait valoir que le caractère *mauvais* ne doit pas être envisagé comme un attribut de la matière, mais comme sa « nature », c'est-à-dire ce qu'elle est comme sujet.

Il fait fond implicitement sur la physique aristotélicienne, où la matière était considérée finalement comme le sujet ultime de tous les changements, puisque sujet du changement substantiel lui-même, et, par rebond, sujet des changements accidentels chez les substances naturelles.

C'est pourquoi Plotin dénie à la matière le caractère qui chez Aristote servait à définir l'accident au sens général, c'est-à-dire l'attribut, à savoir d'exister seulement en autre chose : « la matière n'est pas dans un autre (*hè dé hulè ouk én allôï*) ».

Plotin peut donc élégamment conclure que l'absence de qualités n'interdit pas de déclarer la matière mauvaise, puisque c'est précisément en cela que consiste le mal qu'elle est.

Pour autant, il est impossible de considérer ce caractère distinctif comme une forme – malgré les analogies imposées par le langage : il s'agit bien plutôt d'une « nature contraire à la forme (*énantia tōi eīdeī phusis*) ».

11. Nouvelle objection, inspirée de l'aristotélisme.

Les platoniciens, tels que les présente Aristote, admettaient que les privations sont des formes, ce qui était sans doute inévitable, puisqu'ils considéraient tout universel comme une forme en entendant par là un intelligible séparé et par ailleurs participé.

Aristote avait vu là une objection majeure contre le séparatisme, en tant qu'il conduit à hypostasier ce qui n'est que la représentation d'un non-être dans la pensée – un *ens rationis*.

La définition du mal comme privation paraît donc impliquer qu'on lui dénie toute substantialité, pour ne reconnaître celle-ci qu'à l'être que le mal affecte, et qui en tant qu'il est doit être considéré comme bon, n'étant mauvais que comme sujet à un certain défaut.

N.B. C'est cette conception que reprendra toute la tradition patristique chrétienne à partir de s. Augustin, et l'opposera au gnosticisme, au manichéisme, et à certains aspects du néoplatonisme.

L'objection induit deux hypothèses : ou la matière n'existe pas du tout, ou bien, si elle existe, elle n'est pas, en tant que telle, mauvaise, puisqu'elle participe de la bonté de l'être. Dans ce deuxième cas, il faut chercher la source du mal ailleurs que dans la matière, par exemple et notamment dans l'âme.

La réfutation consiste alors à dire que si l'âme est source du mal, il faut qu'elle ne soit aucunement un bien : il faut donc en exclure tout ce par quoi elle participe du bien, à commencer par la vie, et donc finalement lui dénier sa nature d'âme, ce qui est une absurdité.

12. S'il est absurde de voir dans l'âme le mal primordial, reste à penser que son mal – le *vice* – est second et partiel, c'est-à-dire mêlé au bien qu'elle est, et accidentel.

13. Il en résulte que le vice n'est pas plus le mal que la vertu n'est le bien, en les considérant en soi.

Le vice doit être considéré comme un effet du mal en soi, en tant que tel distinct de ce dernier, parce qu'il est un obstacle au bien de l'âme – tout comme l'œil myope est un obstacle à la vision nette. Mais ce caractère d'obstacle implique que le vice en l'âme soit mêlé à du bien et ne soit donc pas un mal pur : « il y a encore quelque chose d'humain dans le vice en tant qu'il est mélangé à son contraire (*éti gar anthrôpikon hê kakia mémigménè tini énantîôî*) ».

Le mal pur est donc au-delà du vice, tout comme le bien absolu est au-delà de la vertu.

Plotin en tire une doctrine de la mort spirituelle, qui consiste pour l'âme à être « totalement (*pan-télé*) » vicieuse, c'est-à-dire au point que son vice a supplanté en elle toute forme de vertu.

C'est la définition plotinienne de l'enfer, symbolisé par l'image du « borbier », et caractérisé par l'état d'une âme devenue autant qu'il est possible étrangère à elle-même – *aliénée* –, tout comme le curé de campagne de Bernanos dit à la comtesse : « vous ne vous connaîtrez plus ».

14. Réinterprétation de la définition – traditionnelle et prégnante dans le stoïcisme – du vice comme « faiblesse (*asthénéia*) » de l'âme.

Malgré l'analogie inhérente à l'emploi de ce terme, Plotin se refuse à confondre la faiblesse physique et la faiblesse morale, et à chercher dans la première la cause suffisante de la seconde.

Il faut d'abord exclure que cette faiblesse puisse se présenter dans « l'âme pure », expression qui peut désigner l'âme universelle, où toute âme « purifiée », c'est-à-dire libérée de ses attaches à l'existence matérielle.

Il faut dire alors que la faiblesse morale vient à l'âme de la « présence » en elle de « quelque chose d'étranger (*allogriou parousia*) » – dont l'analogie serait, si je comprends bien le texte, un excès de lymphe ou de bile dans le corps.

L'incorporation peut dès lors être considérée comme une « chute » de l'âme, qui consiste à « venir dans la matière ».

15. Il faut affirmer la réalité du mal, parce que la nier reviendrait à nier celle du bien. Et pour autant il faut reconnaître à la matière une « existence substantielle (*hupostasis*) ».

Le mal pour l'âme, c'est son « contact avec une nature qui lui est inférieure ».

Le remède – le salut – c'est pour elle la vie spirituelle, qui fixe l'âme dans la contemplation de l'intelligible.

Ainsi la réalité primordiale du bien fait que le mal, s'il existe réellement parce que lié à l'existence réelle de la matière, ne peut pas exister *isolément*, contrairement au bien absolu, qui n'a besoin de rien d'autre pour être ce qu'il est : il y a une solitude essentielle de l'absolu, qui l'oppose à tout ce qui n'est pas lui.

Le mal doit donc être considéré comme « pris dans de beaux liens », et par suite invisible aux êtres divins, et visible en négatif aux êtres mêlés que sont les hommes.