

La conception plotinienne du détachement

Alain PETIT

Le détachement est conçu par Plotin comme un retour : le monde sensible est un monde entrelacé d'illusion. L'âme qui y plonge en vertu de son propre instinct tourné vers l'action se multiplie par là-même, elle acquiert plusieurs facultés qui ne sont pas originaires, elle s'attache à ce qui n'appartient pas à sa vie la plus ancienne, et se disperse d'autant. Le salut suppose donc le détachement à l'égard de cet affairement auprès du sensible, qui est à la fois un désir et une tâche. Ce détachement n'est possible que si un autre désir prend l'ascendant, désir qui provoque précisément le retour. Le détachement ne peut se produire qu'au prix d'un attachement au Principe, qui attire vers soi.

Aucun détachement n'a d'effet immédiat : le conseil de détachement s'applique à une série d'actes qui tendent à la simplification de soi, série qui épouse les degrés du mouvement de descente de l'âme en inversant la direction de ce mouvement . Si ce détachement prend la forme d'un retour, alors ce sont autant de degrés de la réminiscence qui sont parcourus, degrés qui ramènent à ce qui, au sommet de la série, aime tout le reste. Le détachement prendra ainsi le visage d'une simplification progressive de soi par l'exercice continu de la réminiscence; cette étroite solidarité du détachement et de la réminiscence ne se conçoit que si l'âme a dû au préalable voir se multiplier en elle les strates et les modes de présence. Se détacher n'est pas tant se détacher de soi que des idoles du soi, il faut retracer l'origine de ces idoles de soi, en recherchant l'origine de cette multiplicité contractée par l'âme dans sa "descente". Or, pour Plotin, cette multiplicité est contractée du fait d'une volonté de l'âme, qui aspire à l'action, et cesse du même coup de rester seulement dans l'Esprit. Quand elle séjourne seulement dans l'Esprit, son souci de soi ne s'exerce qu'au sein de l'être-ensemble, elle ne se sépare pas pour être soi-même. Cette expérience de la séparation, ce séparatisme de l'âme, nécessite une réflexivité accentuée, où le sentiment de soi fasse place à la volonté d'être soi, au prix d'une anticipation de sa propre puissance. L'attachement au monde sensible n'est pas d'emblée un attachement à sa propre capacité d'agir, qu'il s'agit d'éprouver par la descente, car il n'y a pas pour l'âme de monde sensible désiré, dans son intégralité. Chacune se veut absolument maîtresse, sans se soucier d'appartenir au même monde que toutes les autres. Ce qui l'attache au monde sensible est la marque espérée de sa propre singularité exclusive, ce n'est pas l'être-monde de ce monde qui suscite en elle cet attachement. C'est bien pourquoi le détachement ne sera pas conçu dans les termes d'un détachement à l'égard du monde sensible strictement; c'est plutôt à l'égard de l'idée de sa propre puissance d'agir dans le monde que le détachement doit être exercé, à l'égard de

la fascination qu'elle exerce sur l'âme, qui croit s'y rencontrer elle-même. C'est la raison pour laquelle il prend la forme d'un retour, retour à sa nature originelle, simple, recueillie en elle-même. On ne saurait donc le faire consister dans un devenir impersonnel, dans une abdication de ce qui sépare le soi-même d'un autre soi-même. Certes, le retour à l'Un affecte le visage d'une unification, mais celle-ci ne signifie pas nécessairement la disparition des singularités. Le comble du détachement, si l'on peut dire, consisterait dans une présence pure du soi à tous les autres, de telle sorte que le sentiment de soi ne fasse plus qu'un avec le sentiment de cette présence pure.

Le détachement et la volonté propre

Mais cette sorte de coïncidence ne semble pas durable ; Plotin en fait plus un souvenir qu'une expérience pure, il insiste sur l'intermittence de cette expérience, ou sur sa difficulté ; il met en évidence les résistances qu'elle rencontre dans l'âme, qui demeure alourdie par son propre affairement, et la volonté d'être soi exclusivement. Quelle est donc cette pure présence de soi à tout, qui représente le mode d'être ultime de l'âme, une fois qu'elle a dépouillé toute volonté propre, tout désir de s'approprier quoi que ce soit ?

On pourrait tenter de le décrire en disant qu'il s'agit là d'une sorte de sérénité, quand plus aucune objectivité ne s'interpose entre l'âme et l'Un, quand elle cesse de se proposer quelque chose à faire ou à penser. On ne peut pourtant concevoir la sérénité ainsi obtenue comme une inactivité. Car la présence de l'âme à l'Un constitue bien plutôt pour Plotin le mode suprême de l'activité, de l'activité pour ainsi dire concentrée en elle-même. Le noyau conceptuel de la sérénité réside dans l'absence d'obstacle au déploiement de l'activité interne, dans l'absence d'interposition d'un objet de pensée qui rendrait la présence moins pure, en introduisant un élément de pluralité. La sérénité se confond avec l'acte par lequel l'âme épouse l'acte du Principe; ne faisant avec lui qu'un seul tout, elle trouve en son acte la racine de son propre déploiement. On peut dire, en accusant le paradoxe plotinien, que l'âme n'est jamais plus elle-même que lorsqu'elle n'est plus extérieure à son principe, lorsqu'elle n'est plus autre chose que lui. C'est ainsi que la sérénité trouve dans l'affairement son opposé, parce qu'il éloigne l'âme de son principe, lui fait choisir pour centre de son activité un simulacre de soi, et provoque sa dispersion, qui substitue l'activisme à l'activité. La présence affairée de l'âme à une région déterminée du monde sensible la cantonne à une activité réduite, qu'elle ne parvient pas à surmonter en multipliant les objets. Ce n'est pas qu'elle soit, dans ces conditions, strictement séparée du Principe, mais elle valorise alors, dans sa propre activité, le fait d'en être maîtresse -ce qui donne son contenu à la notion de vouloir

propre. La sérénité du détachement trouverait son origine dans la volonté de ne pas faire de soi-même le principe de son action, de se la désapproprier, pour s'inscrire à nouveau dans le courant de l'Un, qui est partout et qui n'est nulle part. Il y a bien dès lors dans le détachement une nuance de neutralisation, tout d'abord en ce sens que l'âme, en s'attachant à l'Un, n'est plus elle-même ici plutôt que là, elle retrouve toutes ses possibilités de présence totale, ou, en d'autres termes, d'appartenance universelle. La neutralité qui caractérise l'effet de détachement marque ensuite la disparition de la préférence pour soi-même qui justifie la descente de l'âme dans le monde sensible. Une âme détachée est une âme qui ne greffe plus la préférence pour soi sur le souci de soi, qui ne cherche plus à avoir son propre monde, qu'elle façonnerait à son gré. Elle perd en propriété ce qu'elle gagne en universalité, ne mettant plus de barrière entre elle et le tout, ne valorisant plus ce qui serait son oeuvre propre. On peut dire à cet égard que la neutralité recouvre le sens de la volonté de ne plus faire de différences, au sein du tout, pour lui restituer sa continuité, qui est celle d'un acte. A ce titre, le détachement n'est pas une perte: l'âme ne s'amoindrit pas, en effet, par le fait de renoncer à l'exercice de sa volonté propre; tout au contraire, elle retrouve ce qu'elle a perdu du fait de cet exercice, le sens de sa nature la plus originaire, antérieure à la constitution de sa volonté propre. Il faudrait, par conséquent, distinguer la volonté d'être soi et la volonté d'être à soi, la première forme de volonté ne supposant pas la séparation à l'égard de l'Un et du tout ; mieux, cette séparation représente un oubli de soi qui accompagne l'oubli de l'Un. La volonté d'être à soi est une volonté du moindre assortie d'une affirmation de son autosuffisance. Elle n'est pas cependant dénuée de toute raison d'être.

Car, si la volonté propre est un amoindrissement au regard de la totalité des possibles de l'âme, elle semble une intensification au premier regard de l'âme qui se projette vers son action possible. Ce qui fait qu'elle ne se vise pas soi, à strictement parler, dans le désir qu'elle éprouve d'être à soi-même. Toute la ruse enveloppée dans cet amour de soi consiste en effet dans la nécessité qu'il comporte, alors même qu'il semble aux yeux de qui l'éprouve être le comble de la volonté. Cette dualité interne à l'amour de soi contient la virtualité d'un renversement: tandis que l'âme se destine à gouverner le monde qu'elle s'attribue à l'avance, c'est une loi de la nature qui la destine en sous-main à prendre soin du monde sensible, avec les autres âmes. Ce qu'elle se destine en propre ne lui est qu'illusoirement propre, mais lui permet d'accomplir sa tâche auprès du sensible en s'en attribuant l'initiative. Ainsi le nécessaire est-il inclus dans le volontaire, comme son ressort caché. Mais, de cette manière, ce que l'on veut -être à soi-même- n'est pas ce que l'on obtient en fin de compte: il y a dans la pensée de Plotin une sorte d'ironie destinale qui affecte la

liaison entre la volonté singulière et son effet. L'être à soi est une modalité parasitaire de l'être soi, issu d'une décision de l'âme dans son oubli de l'Un. Il n'en est pas moins vrai que cette décision répond à une nécessité cosmique, inaperçue de l'âme, mais inscrite au plus profond de son vouloir. L'amour de soi constituerait, dans ces conditions, un narcissisme cosmiquement utile, car l'attrait du simulacre de soi dans le monde sensible ferait agir l'âme de son plein gré au service d'une fin plus haute que sa propre visée.

L'action au sein du monde sensible est ainsi, à la fois, effective et illusoire. Effective, elle l'est, dans la mesure où l'âme façonne bel et bien la région du monde qui lui est assignée, et contribue par là à la beauté de ce monde sensible. Nulle atténuation n'est introduite sur ce point par Plotin, qui combat les Gnostiques entre autres choses parce qu'ils dénie toute beauté au monde sensible. Mais illusoire, elle l'est aussi, précisément parce qu'en elle l'âme s'attribue l'initiative de ce qui ne vient pas ultimement d'elle. L'agir est dans ce cas affaibli par l'extraversion de son sujet, qui ne peut trouver dans ce qu'il entreprend au sein du monde de quoi satisfaire sa volonté propre. Si l'âme accomplit ce que la loi de la nature l'incline à accomplir, elle ne trouve pas dans ce monde privé qu'elle a voulu se tailler dans le monde sensible la contrepartie de sa volonté d'être à soi. Cette volonté n'est pas en fait à même de s'exaucer, le dessein de maîtrise étant foncièrement incompatible avec l'origine du vouloir et de l'agir, qui est inhérente au déploiement constant de l'Un. La volonté propre n'est pas simple volonté d'agir en première personne ; elle fait de cet agir une sorte d'idole, l'absolutise et le sépare, l'érigeant en pseudo-principe des actions. L'âme se mire dans la représentation anticipée de son agir exclusif, et c'est le désir de cette exclusivité qui lui fait oublier le principe, au nom duquel pourtant elle agira en fait.

Le monde où se projette la volonté propre n'est donc pas à strictement parler le monde sensible. Certes, l'âme y oeuvre, mais selon une destination qui lui échappe, et trouve à s'insérer cependant dans son vouloir même. Ce qui fait qu'elle restreint par avance le cadre de son activité, qu'elle se projette en se particularisant, qu'elle se singularise en se séparant, s'attachant de plus en plus à ce quant-à-soi qui lui donne le sentiment d'un pouvoir propre. En se séparant du Noûs, l'âme, selon Plotin, se sépare de tout ce qui est, pour rechercher ce qui pourrait être de son propre fait, elle veut faire l'épreuve de ce qu'elle ne connaît pas, elle est aimantée par l'attrait de la nouveauté pratique. Elle connaît après coup, le faire étant ici premier, seul à même d'accomplir le geste de séparation avec le Noûs. Mais cette primauté du faire est justement ce qui entraîne pour l'âme l'introduction de puissances adventices ; l'épreuve qu'elle

fait de son pouvoir pratique, de son *operari*, retentit sur son mode d'être, en ajoutant à sa puissance purement intellectuelle des puissances opératives. Elle se démultiplie, en quelque sorte, par sa propre initiative, et sa propre multiplication accompagne la restriction de son plan d'existence. La volonté d'être à soi ne trouve en réalité au terme de son accomplissement qu'un soi à la fois moins simple et moins universel : voulant être un tout pour soi, il se confine à une partie du monde, celle-là même qui lui est par ailleurs assignée. C'est donc un amour de soi qui est en un certain sens la dupe de soi-même. Sans doute son projet le plus explicite se trouve-t-il mis à profit par la Providence de telle sorte qu'en désirant ce qu'elle désire -un empire pratique sur le monde et un commencement absolu de son propre agir- l'âme obtienne autre chose que ce qu'elle désirait, une contribution par surcroît à l'embellissement du monde sensible pris dans son intégralité.

Le détachement figurerait, sous ce rapport, une forme de lucidité retrouvée de la part de l'âme, qui prendrait la mesure de ce qui est perdu dans ce choix inconditionnel d'un faire exclusif. Mais, pour cela, il faut un ressouvenir de ce qui en elle précède ce choix : l'appartenance au Noûs, qui n'est pas perdue, mais occultée par ce choix même. L'âme, en contractant la multiplicité interne qui en est issue, se meut sur plusieurs plans en même temps : elle n'est pas entièrement attachée à sa région propre du monde sensible, il lui est impossible, malgré sa propension, d'y être totalement investie. Car, puisque l'agir est une extériorisation du contenu de la pensée, son séparatisme serait une contradiction dans les termes. L'âme affairée n'est pas toute l'âme ; mais c'est ce qui, en l'âme, domine, la teneur de sa volonté, l'intellectif étant repoussé à l'arrière-plan, se voyant concéder une activité certes constante, mais inaperçue de l'âme, sinon par intermittence. C'est pourquoi le détachement peut prendre, à son tout début, la figure d'une recollection de l'intellectif, d'une reviviscence de l'appartenance au Noûs, qui est comme la racine de l'âme. C'est alors une réintégration dans l'universel, ou plutôt une accentuation dans l'âme de ce qui en elle est resté dans l'universel. Le détachement est une réorientation du vouloir vers la coexistence des singularités, vers leur activité explicitement commune, où nulle ne cherche la maîtrise de son propre domaine. C'est une ressaisie de cette puissance de l'âme qui peut se mettre à la place de toute autre, parce que son activité -qui est alors purement intellectuelle- ne lui est pas propre, au sens d'un exercice exclusif. La singularité du soi-même n'a pas besoin de se soustraire au tout pour se prouver en agissant sa propre existence. Dépouillé de la volonté d'être à soi, l'être soi s'intensifie en se fondant dans l'activité commune du Noûs. L'amour de soi séparatiste n'est pas, on le voit, l'amour de son acte, ni la jouissance pure de sa singularité. Car cela est possible dans le Noûs, où le soi ne se sépare pas des autres.

La propension qui l'alourdit, et l'achemine vers le monde sensible, est une propension à jouir de la différence rendue absolue par le choix de l'agir à l'écart du Noûs. C'est son objet de jouissance par là-même illusoire, la différence absolue visée par le soi étant vouée à demeurer intentionnelle sans jamais pouvoir devenir effective. L'être à soi qui se greffe sur l'être soi n'est qu'une idole du soi, que le détachement impose de reconnaître pour telle. Il s'agit donc de suspendre cette projection de soi dans le monde sous la forme d'un monde privé ; on peut dire que l'on a affaire à un repliement, non à une déconnexion. Le soi détaché demeure dans le monde, mais cesse d'être dupe de ses prestiges. Il renoue ses différentes puissances avec leur racine dans le Noûs, de manière à gagner en unité. Car ce que la volonté propre étire, le détachement le ramène vers le simple et le dense, l'unité étant la racine de l'âme et le principe de son déploiement. Se détacher, ce n'est se détacher ni de soi ni du monde, mais de l'empire de la volonté propre qui alourdit le soi d'un simulacre de monde de telle sorte que le soi retrouve un monde plus véritablement tel, une communauté d'êtres agissant de concert.

Vers la sérénité

Pourtant, ce n'est là que le commencement du détachement. Le retour à l'intellectif ne marque pas en effet une désappropriation complète, un désœuvrement total. Or la sérénité que procure le détachement est à ce prix. Plotin ne se contente pas de la communauté intellectuelle, qui n'est pas pour lui le degré le plus haut de l'unité. Car, si dans l'intellect entendu comme totalité, tout l'être est bien compris, il n'en reste pas moins que l'identité de l'être du penser n'est pas exclusive du maintien de leur dualité. Chaque esprit au sein de l'Esprit total doit encore faire deux avec ce qu'il pense, même si ce qu'il pense est en lui. La communauté des esprits dans l'Esprit a certes gardé hors de soi la volonté d'être à soi ; mais elle n'a pas encore complètement intériorisé le soi au tout, c'est une communauté imparfaite, parce qu'elle a encore une dimension objective. L'Esprit a dû pour se former différencier les formes en lui, et même si chaque forme est un esprit ou est aussi un esprit, il restera toujours dans l'Esprit la face objective de chaque esprit. Même si aucun esprit ne veut être à soi, il doit pourtant mesurer le sentiment d'être soi à l'aune du fait pour lui de penser la forme. Et, dans cette mesure, tout esprit est encore deux en un. C'est pourquoi le détachement ne s'achève pas avec lui. Il est encore une trace de l'unité sans être l'unité. Mais la question demeure de savoir par quel saut hors de l'esprit le détachement peut se parachever. En effet, dépasser la dualité interne à l'esprit, du pensant et du pensé, c'est cesser de mesurer une ipséité à son acte transitif -la pensée de la

forme- pour la confondre avec la seule présence au tout. L'ultime moment du détachement -de ce que Plotin nomme le "lâcher prise"- procéderait de la conversion de la pensée objective en pensée intransitive - la "surpensée", qui est un acte sans extériorisation, en quelque sorte un acte absolu. C'est, dans les termes du Traité 9 (chap. 11, l. 23), *allos tropos tou idein*, un autre mode du voir, locution qui, dans le langage paradoxal que l'esprit doit utiliser lorsqu'il tente de décrire l'unité de l'Un et dans l'Un, exprime le fait de ne rien voir qui soit hors de la présence de celui qui voit; c'est une façon de voir qui ne se porte plus sur un objet déterminé, mais s'insère dans un se voir soi-même de l'Un. On pourrait dire en ce sens que ce qui se cherchait dans la forme précédente de détachement -le passage de l'âme à l'esprit-, une forme de renoncement à l'opération pour s'attacher à la présence, trouve maintenant sa plénitude. La conséquence, en effet paradoxale, si l'on reste du moins au registre et aux capacités de l'esprit, est l'apparente dispersion du voir dans l'infinité de l'Un.

Mais est-ce bien une dispersion ? Retirer à la vision tout objet déterminé revient-il vraiment à lui soustraire de l'intensité ? N'est-ce pas plutôt la détermination de l'objet "usuel" du voir qui est un obstacle à sa pleine intensité ? L'Un, où la vision semble s'abîmer, ne peut être vu comme une forme l'est par l'esprit. On conçoit, dans ces conditions, que le terme du détachement, la fin du voyage, nécessite une forme de conversion de la disposition intentionnelle du soi : pour voir ce dont tout provient, il ne faut plus vouloir l'objectiver. Le voir ultime dépend alors du degré de plénitude atteint par le détachement. Plusieurs vocables en indiquent la voie : c'est d'abord l'*ekstasis* (Traité 9, 11, 23-25), qui pourrait, du simple fait de sa formulation, donner au terme de détachement sa légitimation plotinienne. C'est presque la fin du chemin jalonné par les degrés du "lâcher prise" (*aphairesis*) : l'esprit, revenu à lui-même, doit encore sortir de sa propre sphère intellectuelle pour se tendre vers ce qui le dérouté. Dans l'*ekstasis* il ne s'agit pas tant de sortir de soi que de sortir de la dualité du pensant et du pensé, du monde issu de la division de l'Un par l'Esprit. Si le premier détachement suppose que l'on cesse d'oeuvrer dans le monde sensible, le second est celui qui nous fait renoncer à tout monde, fût-ce l'intelligible, pour avoir affaire au Principe dans son acte, sans l'intermédiaire qu'a constitué l'Esprit. L'*ekstasis* est une désobjectivation du regard qui fait qu'on ne s'attache à rien et qu'on ne préfère rien. A partir de là, tout est présent, hors de cela, rien n'est présent. Tant que l'on extériorise, c'est qu'on veut voir ce que l'on voit, jusque dans l'esprit : la volonté propre, s'il n'en est pas question pour chaque esprit parmi les esprits, peut demeurer le fait de l'Esprit à l'égard de l'Un. Il faut donc aller au rebours de la propre genèse de l'Esprit, et c'est bien ce qu'indique le second vocable venant préciser l'*ekstasis* : l'*haplôsis*, la simplification de soi.

Sortir de sa condition d'esprit et se simplifier, c'est tout un, si l'on peut dire : car si le détachement permet de retrouver sa nature originelle, il requiert un repliement de soi sur l'acte pur de l'Un, c'est-à-dire sans doute pour le soi un repliement de la pensée sur son acte qui lèverait sa vision différenciatrice. Cette neutralisation de l'objet libérerait une faculté réceptive, qui serait justement cet autre mode du voir que l'on vient d'évoquer. Plotin insiste de plus en plus, en 9, 11, 23-25, sur ce qu'il y a d'abandon dans le détachement achevé, s'il se peut concevoir. Retrouver sa nature originelle est le contraire du séparatisme de l'âme qui la fait incliner au monde sensible. L'auto-différenciation de l'Esprit, qui surmonte ce séparatisme -ou le précède- n'est pas elle-même ultime, puisqu'il subsiste dans l'Esprit l'unité volontaire d'une multiplicité, quand il s'agit d'avoir affaire à l'unité naturelle d'un indifférencié.

Le soi absolument détaché s'abandonne à l'Un, il le voit quand il ne cherche plus à le voir. Le neutre n'est donc pas le dernier mot en ce qui regarde l'Un. Car, si "l'autre mode du voir" suppose bien un effacement des différences, c'est pour ménager l'accès à un acte à l'intensité continue, l'indifférencié étant dans ce cas plus riche que le différencié et non l'inverse. S'abandonner n'est pas s'abîmer, c'est plutôt cesser de vouloir voir par soi-même, d'un voir qui demeure un viser. L'Un n'est pas plus neutre que le soi ne devient impersonnel, en se fondant en lui. On n'est pas moins soi à se fondre dans l'Un, ou du moins à se laisser reprendre en lui, à cesser de vouloir le voir autrement qu'il ne se voit. Plotin s'efforce de traduire par une pluralité de termes cette passivité consentie, à la très fine pointe du soi, où le recueillement en soi se parachève par l'indistinction de soi et de l'Un.

Ne faisant plus qu'un avec l'Un, on ne fait plus qu'un avec soi. La singularité n'implique par elle-même ni l'activité propre ni la maîtrise de cette activité. Elle ne requiert pas d'être son propre principe. Son éloignement à l'égard du principe ne fait qu'accroître son oubli de soi, sa volonté de séparation fragilise son ipsité. Plotin, voyant dans l'Un l'origine même de la singularité du soi, se propose de décrire le dernier degré de la remontée à l'Un, dans la volonté de coïncidence avec lui (*epharmogè*). C'est le point culminant de la remémoration de l'origine, quand les médiations accumulées par le soi entre l'Un et lui auront été levées l'une après l'autre. Mais le Traité 9, le premier traité classique de l'unification avec le principe, ne fait pas état d'un achèvement de cette unification. Tout se passe comme si pour Plotin cet état de coïncidence, à la fois origine et retour, demeurerait, dans l'état présent de l'âme, un état entravé, entrevu, la sortie hors de l'Un, au prix d'un geste originel d'auto-affirmation de l'Esprit, reprenant ses droits. Le détachement est toujours possible, puisqu'il n'est autre

qu'une réminiscence de l'Un suscitée par son acte. Mais il n'est pas un état de repos définitif, une conquête sans retour de l'âme, qui ne connaîtrait pas d'autre tribulation. La coïncidence avec l'Un est, paradoxalement, à la fois constitutive de son être singulier et objet pour elle d'oubli, de reconquête, de reprise. Car si le détachement est au plus haut degré désœuvrement de l'âme qui incline à ne faire qu'un seul acte avec l'acte de l'Un, ce désœuvrement doit compter avec la loi de production nécessaire des singularités hors de l'Un. Si le détachement est, pris sous un autre angle, contemplation sans objet, l'objet de contemplation, la forme, procède lui-même de cette loi. On pourrait dès lors être tenté de penser que tout conspire contre le détachement, dans la productivité naturelle des principes.

Pourtant, c'est un trait de métaphysique plotinienne que l'inséparabilité de l'aller et du retour. Ce qui fait que, si le détachement affecte l'allure d'un retour à l'Un, il est en un sens d'emblée atteint mais perdu de vue. Nous ne cessons jamais d'être dans l'Un, nous n'en sommes pas sortis : seul notre regard s'en est détourné. Se détacher ne serait en un sens que se retourner vers notre appartenance originarie. Mais cela suppose que l'on quitte deux mondes, le sensible et l'intelligible. Telle paraît être la signification de la célèbre et énigmatique formule conclusive du Traité 9 (11, l. 51) : "fuir seul vers lui seul" (*phugè monou pros monon*). La solitude du principe s'identifie à sa présence absolue, son introversion totale, son indépendance principielle. Le détachement doit nous faire retrouver cette si haute solitude, où tout n'est que soi et en vue de soi. La solitude est moins solitude d'un être, en effet, que solitude d'un acte.

L'un n'a besoin de rien, ne vise rien, ne cherche rien, ne veut rien que soi. Si je cherche à coïncider avec lui, alors je me dépouille de tout ce qui est transitif dans ma volonté. Ne voulant plus que ce qui se veut lui-même, le soi abdiquera au plus haut degré sa volonté propre, son auto-affirmation, voire, au terme de son plus grand dépouillement, son être propre. Mais ce ne sera pas au prix du sacrifice de sa singularité : sa solitude est alors l'intensification la plus grande de sa singularité que l'être n'épuise pas. Je suis alors, dans l'Un, rendu à moi-même, je suis immédiatement moi-même, et en un sens je le suis toujours. Je ne reviens pas à ce que j'ai perdu, mais à ce que j'ai perdu de vue. Ma solitude ne consistera pas pour moi à faire exception, mais à ne plus me séparer de la "puissance de tout" qu'est l'Un. Alors, en effet, malgré la précarité de cette expérience, il n'y a plus rien d'extérieur à moi, je me rends absolu en renonçant à ma volonté propre. Je ne suis plus moi-même en étant l'autre d'un autre, je me suis détaché même de cette identité, pour redevenir enfin moi-même en ayant cessé de vouloir l'être en étant distinct. De moi, je ne dépouille alors que le médiateur, intensifiant

d'autant l'immédiat auquel s'identifie alors ma solitude. L'être sans différence n'est pas un être sans singularité : ou plutôt le sur-être au-delà de la différence est l'acte origine des singularités demeurant en lui, et qui, en se différenciant, s'en écartent. Au-delà de l'action dans le monde sensible et de l'être dans le monde intelligible, il y aurait la présence pure hors de tout monde, quand le "lâcher prise" a été consommé. Au-delà du vouloir-faire et du vouloir-être, il y aurait un vouloir-coïncider, non un vouloir indifférent, mais un vouloir de l'indifférence.

Le détachement ne conduit donc pas à une dilution de sa propre singularité dans le neutre. Certes, il est question de repos (*stasis*, Traité 9, 11, l. 24), mais ce repos est la fin d'une inquiétude ; il faut dépouiller, on l'a vu, sa volonté propre, mais c'est précisément pour se voir rendre son soi-même, qui n'a plus de limites dans l'Un. La condition la plus forte semble bien résider dans une conversion du vouloir qui cesse de se projeter sur un quelconque objectif : alors tout vouloir singulier est vouloir de l'Un, sans que l'on puisse distinguer l'origine et le but. Que l'Un veuille en moi, c'est ce que je veux. De cette volonté, je n'attends aucun fruit, ni aucun retour, elle jouit immédiatement de soi. Le détachement ne peut atteindre la fin du voyage qu'au prix d'une désappropriation radicale, quand on n'accorde plus de prix à l'exclusivité de son être et de son vouloir. Ne revendiquant plus rien en propre, pas même d'être soi-même, l'âme atteint sa plus haute solitude bienheureuse -sa sérénité.