

L'image du centre et la notion de l'un dans les *Ennéades*

Josiane Boulad Ayoub

Volume 11, numéro 1, avril 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203240ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203240ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulad Ayoub, J. (1984). L'image du centre et la notion de l'un dans les *Ennéades*. *Philosophiques*, 11(1), 41–70. <https://doi.org/10.7202/203240ar>

Résumé de l'article

Analyse de la métaphore du centre dans les *Ennéades* en tant qu'elle renvoie à l'Un : le nom, les attributs, le rôle que celui-ci assume dans l'architecture du monde intelligible conçue par Plotin. On montrera, ce faisant, comment ce discours philosophique, en partant d'un platonisme pythagorisé, accomplit la figure de la philosophie antique en même temps qu'il libérera quelques-unes des innovations conceptuelles du modèle philosophique moderne en transformant le sens des notions de puissance, d'infini et de perfection.

L'IMAGE DU CENTRE ET LA NOTION DE L'UN DANS LES ENNÉADES

par Josiane Boulad Ayoub

RÉSUMÉ. Analyse de la métaphore du centre dans les *Ennéades* en tant qu'elle renvoie à l'Un : le nom, les attributs, le rôle que celui-ci assume dans l'architecture du monde intelligible conçue par Plotin. On montrera, ce faisant, comment ce discours philosophique, en partant d'un platonisme pythagorisé, accomplit la figure de la philosophie antique en même temps qu'il libérera quelques-unes des innovations conceptuelles du modèle philosophique moderne en transformant le sens des notions de puissance, d'infini et de perfection.

ABSTRACT. The following is an analysis of the significance of the metaphorical core in the *Enneads* through the concept of the One in this plotinian architecture of the intelligible universe. The philosophy of Plotinus recapitulates all the traditional conceptions of Greek philosophy but at the same time announces Modern philosophy by the transformation of the following ontological concepts : power, infinity and perfection.

C'est une remarque de J. Derrida qui a suscité notre réflexion ; elle se trouve dans un des articles de *l'Écriture et la Différence* ; la voici : « Le centre reçoit, successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ces métaphores et de ces métonymies. La forme matricielle en serait la détermination de l'être comme présence à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence . . . »¹

L'histoire de l'hellénisme, qui a engagé l'histoire économique, politique, idéologique de l'Occident, retient sur une

1. J. Derrida : *L'Écriture et la Différence*, pp. 410-411, Le Seuil, 1967.

série de plans correspondants cette métaphore décisive du centre. Sa signification, les valeurs qui lui sont attachées se sont exprimées à différents niveaux ; il y a longtemps, par exemple, que les conditions de l'organisation de l'espace urbain autour de la constitution d'un centre, l'*agora*, ont déjà été mises en évidence ou encore que dans la cosmologie, l'astronomie, l'élaboration d'un schéma spatial remarquable a été relevée : le centre et la circularité s'y trouvent valorisés en tant qu'ils fondent entre les divers éléments en jeu dans le cosmos des relations de caractère symétrique, réversible, égalitaire — la terre, *Hestia*, désignée comme foyer de l'Univers. La philosophie construisait, elle aussi, un modèle analogue et s'attachait à marquer, invariablement, la présence centrale d'un fondement premier ou d'un principe originaire aux dénominations diverses.

L'enjeu de notre propos est précisément d'étudier le « fonctionnement » de l'image du centre, le nom, les attributs, le rôle qu'elle assume et ce dans un cas exemplaire, c'est-à-dire dans les *Ennéades* ou la « gloire de la philosophie antique »². Ce discours philosophique, en effet, achève de manière décisive deux choses : d'une part il accomplit la figure de la philosophie antique, d'autre part il assure quelques-unes des conditions des innovations conceptuelles du « modèle » philosophique moderne.

Le texte plotinien est situé historiquement à la clôture du monde philosophique païen, il recueille et synthétise de ce fait les tentatives de ses devanciers ; cette démarche est apparente et volontaire. Mais ce qui fait surtout l'intérêt de la philosophie plotinienne consiste dans son audace spéculative : elle s'efforce de dire ce que Platon lui-même appelait dans la *VII^e Lettre*, l'indicible³. Plotin partage avec ses maîtres l'exigence ontologique d'un fondement suprême mais il en radicalise la problématique : posant lui aussi un foyer d'origine, l'Un, il s'attache à penser la nature et les fonctions de ce que désignait seulement le Bien de la *République*, l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁴, l'Un de la 1^{ère}

2. Selon le beau titre de l'ouvrage de Joseph Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin 70 qui fait ressortir la polysémie du terme « gloire ».

3. *VII^e Lettre*, 397 et sq.

4. *Rép.*, livre VI, 509 c.

hypothèse du *Parménide*⁵, l'Un-Bien du *Philèbe*⁶. La singularité du recommencement plotinien, en mettant en question la puissance fondatrice du discours philosophique antique, circonscrivait dans le même mouvement les limites de celui-ci : la « décidabilité » de la raison et de ce fait, ses pouvoirs sur le champ de l'étant ; l'indécidabilité du centre, et dès lors le mode seul de la vision permettant à l'homme d'accéder à sa présence. Mais en même temps le travail de renouvellement et de transformation des notions de causalité, d'infini et de perfection, opéré par Plotin et nécessaire pour marquer ces limites, permettait les conditions d'avènement du « modèle » moderne qui succédera à celui qu'a rendu définitif l'Alexandrin.

LE PREMIER PRINCIPE

L'image de la sphère et de son centre — image mathématique — habite les *Ennéades* et fournit comme le symbole général de leur signification. L'ensemble de la sphère représente l'univers ; l'ensemble des rayons, le monde intelligible ; chacun des rayons, autant d'intelligibles. Considérons maintenant le centre de la sphère : il s'agit d'un point, et ce point est pris soit comme le centre d'un grand cercle et c'est une âme individuelle, soit comme l'extrémité centrale de tous les rayons et c'est l'Intelligence, soit enfin comme le centre originaire de l'ensemble et c'est l'Un : « nous nous rattachons par notre propre centre au centre universel, comme les centres des grands cercles d'une sphère coïncident avec le centre de la sphère qui les comprend »⁷.

Ce centre originaire, ce centre des centres, que Plotin nomme l'Un est bien plus fondamental que le centre qui est l'Intelligence puisqu'il en est la « cause », il est « cause de la cause »⁸ ; et ce centre qui est l'Intelligence, à son tour, est plus que l'extrémité centrale des rayons : « ces extrémités sont bien semblables à lui, mais elles n'ont de lui qu'une faible trace puisque le centre les contient toutes en puissance ; il contient

5. *Parm.*, 141e — 142a.

6. *Phil.* 15a et 16c sq.

7. *Ennéades*, VI, 9, 8. Nous suivons pour toutes les citations des *Ennéades*, le texte et la traduction établis par E. Bréhier, édition en 7 volumes, Paris, les Belles Lettres, 1960 et sq. Les mises en garde de P. Henry relatives à cette édition ont été prises en compte pour la rédaction de cet article, de même que la traduction de l'édition Armstrong.

8. *Ennéades*, VI, 8, 18.

même en puissance les rayons, qui le gardent comme centre en toute leur étendue ; par eux, il se manifeste tel qu'il est et il y est développé, sans cependant se développer. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'Intelligence et l'Être ; venus du Bien, ils se répandent et se développent à partir de lui . . . le centre n'est point ni les rayons ni le cercle ; il est leur père et il leur donne une trace de lui-même ; restant en son immobilité, il les engendre par une force qui est en lui, et ils ne se séparent pas de lui »⁹.

L'Un-centre chez Plotin est donc conçu comme le Premier Principe, absolu et inconditionné. De cette position dérivent tout autant les traits de la Nature de l'Un que ceux de son fonctionnement dans « l'architecture de l'univers intelligible » ; et aussi bien la méthode pour parvenir à sa connaissance. Les effets de cet audacieux effort pour penser l'impensé de ses devanciers désigneront du même coup, comme je l'ai déjà dit, et les limites du discours ontologique traditionnel et marqueront les conditions conceptuelles de sa transformation.

Le neuvième traité de la sixième *Ennéade* s'ouvre par l'affirmation : « C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence . . . quel être existerait, s'il n'était un ? Séparés de l'unité, les êtres n'existent pas »¹⁰. Cela vaut pour les êtres collectifs : l'armée, le chœur, le troupeau ; pour les choses : la maison, le vaisseau ; pour les chiffres ; pour les êtres naturels : les plantes, les animaux. *La racine de l'être est l'unité*. Ceci nous indique déjà deux titres de l'Un : il est un absolument, c'est-à-dire non composé, simple¹¹ ; le composé supposant un agrégat d'éléments simples dont il dépend ; il est encore unique puisque c'est par lui que les êtres ont l'être. L'adage scolastique exprimera

9. *Ennéades*, VI, 8, 18 ; cf. Hegel qui re-présentera ultérieurement mais dialectisée cette image des sphères de la sphère dans le discours philosophique.

10. *Ennéades*, VI, 9, 1.

11. Cf. la remarque de J. Derrida : « La forme de question d'origine a une histoire : qu'est-ce que poser une question d'origine ? Chaque fois qu'on pose une question d'origine dans la philosophie, on présuppose, semble-t-il, au moins ceci qu'il existe un point simple, une source indécomposable, si vous voulez, un instant ou un point, quelque chose qui ne se laisse pas justement diviser ; une origine divisible n'est plus une origine. Par conséquent toute question d'origine implique qu'il y ait une origine simple ». In *Actes du XV^e Congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française*, Université de Montréal, 1971 tome II, pp. 396-397. Ed. Montmorency, Montréal, 1973. Nous pourrions ajouter « une origine simple » et « transcendante » ; cf. outre toute la tradition ancienne, dans la tradition moderne, notamment Descartes, 3^e et 5^e *Méditations*, Leibniz, *Monadologie*, Spinoza, l'*Éthique*.

ainsi cette exigence : *ens et unum convertuntur*. Pas d'être sans unité.

Jusqu'à-là nous ne rencontrons rien de singulier par rapport à la tradition mais voici que Plotin dote son Premier Principe d'un « titre » original. Afin que l'Un soit établi indiscutablement comme Premier Principe, afin que soit marquée sa transcendance suprême à l'être, à l'Intelligence, à l'Âme, Plotin le pose au-delà de l'Être, tel l'Un — Un de la 1^{ère} hypothèse du *Parménide*. L'Un ne saurait être lui-même un être s'il lui faut jouer la condition de tout être. L'Un n'est pas quelque chose qui est un : sinon la dualité impliquée immédiatement le mettrait au niveau des êtres multiples qui sont par lui¹². Ces êtres multiples ont une essence déterminée mais l'Un est principe de toute détermination, il échappe par conséquent à toute détermination et n'est pas une essence : « L'essence, née de l'Un, est forme, et l'on ne peut dire que l'Un engendre autre chose qu'une forme. Mais ce n'est pas telle forme, c'est la forme universelle, qui ne laisse en dehors d'elle aucune autre forme. Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Étant sans forme il n'est pas essence ; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé. Or, il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu, car il ne serait plus le principe, mais l'individu même que vous énonceriez »¹³.

L'Un est antérieur à tous les êtres, il ne sera aucun d'eux en particulier, et, par conséquent, ne sera pas posé comme un être ; Plotin l'affirme explicitement dans le paragraphe trois, consacré à cerner la nature de l'Un, dans *le traité du Bien ou de l'Un* : « ce terme n'est pas quelque chose, puisqu'il est avant toute chose ; il n'est pas non plus un être ; car l'être a une forme qui est celle de l'être ; mais ce terme est privé de toute forme, même intelligible. Car puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre. Elle n'est pas une chose ; elle n'a ni qualité, ni quantité ; elle n'est intelligence, ni âme ; elle « n'est ni en mouvement ni en repos ; elle n'est pas dans le lieu, ni dans le temps »¹⁴, elle est en soi, essence

12. *Enn.* V, 5, 4 cf. aussi *Enn.* III, 8, 9.

13. *Ennéades*, V, 5, 6.

14. Cf. *Parménide*, 139b, 138b, 141d.

isolée des autres, ou plutôt « elle est sans essence puisqu'elle est avant toute essence, avant le mouvement et avant le repos ; car ces propriétaires se trouvent dans l'être et le rendent multiple »¹⁵.

L'Un est générateur de tout, mais échappe à l'identification si l'on veut utiliser pour ce faire le moyen classique dit de la remontée par les effets à ce dont il est cause. En d'autres termes, *la cause chez Plotin n'est pas identique à l'effet*. Nous apercevons, sur ce point, combien la notion de causalité est envisagée originalement en ce moment philosophique. Nous y reviendrons. Indiquons seulement maintenant les implications méthodologiques de ce qui vient d'être posé : puisque l'Un reste en lui-même, puisqu'on ne saurait l'entamer en disant de lui, ceci ou cela, le mode d'appréhension de l'Un sera différent de celui qu'utilise la connaissance discursive ; faute de pouvoir dire positivement l'Un, on fera *signe vers* lui par des négations. La transcendance absolue du centre originaire, du Premier Principe, telle que posée par Plotin fixe les conditions et commande la portée de son discours ontologique : l'Un reste inaccessible non seulement à toute expérience sensible, comme l'ont toujours maintenu ses devanciers, mais aussi, ajoute-t-il, à toute détermination intellectuelle. L'ineffabilité de l'Un sera exprimée par des négations, la plus radicale de toutes étant que l'Un, source de tout être, est lui-même un a-être.

L'Un ne peut être saisi ni par la science ni par une intuition intellectuelle mais par l'expérience d'une présence. Le fondement de l'être est une présence et nous sommes conviés à rejoindre cette présence pour la contempler. De quelle façon ? L'âme a besoin de s'éduquer : pour rejoindre le Premier Principe il lui faut ne pas s'éloigner de ce qui est premier, il lui faut ressaisir ce qu'il y a d'un en elle pour contempler l'Un. Nous devons, par conséquent, nous éloigner des objets sensibles, nous affranchir des vices, n'admettre rien qui vienne de la sensation, nous libérer ensuite du discours de la science, car tout discours est multiple, et l'âme s'éloigne de l'unité dans la mesure où elle emprunte le discours de la science et s'applique à ses objets ; pour être en présence de la Présence, il nous faut aller au-delà.

15. *Ennéades*, VI, 9, 3.

Plotin procède par analogie pour définir le type d'accès à l'Un : le mode de connaissance propre à la science est de l'ordre du multiple puisqu'elle convient à la connaissance de l'être multiple tandis que pour saisir l'unité, nous avons à rejoindre l'unité¹⁶. Le mode de la contemplation vient remplacer tout naturellement le mode de la connaissance. Or la contemplation est le fait de celui qui désire contempler et qui, pour cela, doit se débarrasser de tout poids qui alourdirait son élan et qui contribuerait à le séparer de son but : en arriver à l'unité pour se situer sur le même plan que l'Un ; celui qui recevra l'Un doit ressembler à l'Un car l'Un est en chacun de nous et nous pouvons ultimement le rejoindre.

Plotin compare notre situation à l'égard du Principe Premier à celle dans laquelle se trouvent inspirés ou possédés. En effet ces derniers éprouvent en eux quelque chose de plus puissant qui les mène mais ils ne savent ce que c'est ; de même, dans l'exercice de l'intellection, nous éprouvons la présence d'un principe duquel dérivent l'intellect, l'être, la sensation, principe transcendant à ce que nous connaissons, mais dont nous ne pourrions connaître intellectuellement la nature¹⁷. La dialectique négative, dérivée de la première hypothèse du *Parménide*, se justifie au moyen d'une comparaison avec la folie inspirée décrite dans le *Phèdre*¹⁸, « Union de la dialectique et de l'inspiration, c'est tout Plotin » souligne justement E. Bréhier¹⁹.

Comment donc nous exprimerons-nous relativement à l'Un, à défaut d'attributs s'appliquant à lui ? Le Principe Premier, comme nous l'avons déjà dit, n'est pas le Un qui EST de la 2^e hypothèse du *Parménide*, il ne représente pas le monde des Idées, il est comparable, comme le dit souvent Plotin²⁰ au Un — Un de la 1^{ère} hypothèse ; et dans ce cas, il nous reste un moyen pour désigner ce qui est au-delà de toutes choses : « C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. *Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est* »²¹.

16. Cf. pour tout ceci, *Ennéades*, VI, 9, 4 ; VI, 9, 9 ; VI, 9, 11.

17. *Ennéades*, V, 3, 14.

18. Cf. *Phèdre*, 244 sq.

19. E. Bréhier in note I de sa traduction du traité 3 de la V^e *Ennéade*, p. 68 de l'édition citée.

20. Cf. *Ennéades*, V, i, 8 ; V, 3, 10.

21. *Ennéades*, V, 3, 14.

L'Un de Plotin est situé au-delà de la connaissance, on ne saurait, par conséquent, lui attribuer positivement ni un nom, ni une notion, ni une science : οὐ μὴ λόγος μηδέ επιστήμη²². L'idée du Bien dans la *République*, soleil du monde intelligible et terme suprême de l'ascension dialectique, échappait elle aussi par sa position même d'ἐπεκεινα τῆς οὐσίας aux déterminations alors que c'était elle qui permettait aux objets d'être connus aussi bien que d'être, qui permettait au sujet, la connaissance, aux objets, l'être. L'Un plotinien situé pareillement à l'idée du Bien de la *République* au-delà de la connaissance s'indiquera négativement ou encore régressivement mais jamais directement. Posé comme principe transcendant, il fonde l'être et la vérité : le définir est impossible car il déchoirait aussitôt de son statut transcendant. Plotin s'exclame très lucidement : « Dire qu'il est au-delà de l'être, ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela (car on n'affirme rien de lui), ce n'est pas dire son nom, c'est affirmer seulement qu'il n'est pas ceci ou cela. Cette expression ne l'embarrasse nullement ; et il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne. Vouloir le faire, c'est s'écarter du chemin qui mène à la faible trace que nous pouvons avoir. De même que pour voir la nature intelligible il ne faut plus avoir aucune image des choses sensibles et contempler ce qui est au-delà du sensible, de même pour voir ce qui est au-delà de l'intelligible, il faut écarter tout intelligible ; on apprend bien grâce à l'intelligible l'existence de ce terme suprême ; mais pour savoir qui il est, il faut abandonner l'intelligible. Sa qualité, c'est d'ailleurs de n'en pas avoir ; « qui n'a pas de quiddité n'a pas non plus de qualité »²³.

L'Un est impensable par catégories, arguments et discours. Les procédés de l'*aphairésis*, de la négation, révèlent de manière indirecte la nature et les fonctions de l'Un, alors que l'avènement de la vision, faveur exceptionnelle, chance inouïe²⁴, moment opportun mais imprévisible²⁵, fait toucher l'Un, à proprement

22. *Ennéades*, V, 4, 1. Cf. le *Parménide*, 142a : οὐζῆρα δυομα ἔβην αὐτῷ οὐδέ λογος οὐζέ τις επιστήμη οὐδέ αἰσθητός οὐδέ Cf. *Ennéades*, VI, 7, 41.

23. *Ennéades*, V, 5, 6.

24. *Ennéades*, VI, 7, 34.

25. *Ennéades*, VI, 8, 18.

parler, à celui qui voit. La vision est à la fois et vision et union, nous met en présence de l'Un, et donne accès à la seule connaissance véritable. Plotin décrit dans VI.9, les procédés préparatoires requis pour que l'âme accède à la vision de l'Un. L'Un est présent dans notre âme. Si l'on veut penser à un objet il convient de ne rien ajouter à cet objet et de le penser en lui-même. De même pour voir l'Un il ne faut pas se tourner vers l'extérieur mais vider l'âme des empreintes des autres objets. La matière doit être sans qualités pour recevoir les empreintes de toutes les qualités, l'âme, pareillement, sera dépourvue de formes pour être éclairée par le Premier ;²⁶ l'Un ne se refuse pas à qui est préparé comme il faut pour le recevoir. Pour être présent à l'Un il est nécessaire de se vider en quelque sorte, d'aller jusqu'à perdre conscience de nous-en-train-de-contempler, et après l'union seulement s'efforcer d'annoncer ce qu'est l'union. L'Un n'est pas extérieur, il est là, présence intérieure, et on le fuirait en se fuyant, tel un fils dément qui ne reconnaît pas son père.

L'âme disciplinera son mouvement : pour se connaître et voir l'Un, elle ne décrira pas une ligne droite mais un mouvement circulaire autour d'un centre, centre d'où elle est issue. L'Un serait-il comme le centre de l'âme ? Quand nous nous recourbons sur nous-mêmes par l'effort de contemplation, pourrions-nous l'atteindre ? L'Un est davantage, comme le point de convergence des centres. Le corps retient une partie de nous-mêmes et nous devons nous élever au-dessus de notre corps en quelque sorte pour nous rattacher par notre centre au centre universel de la même façon que les centres des cercles de la sphère coïncident avec le centre de la sphère elle-même. Plotin parle de cercles non corporels, les âmes sont des intelligibles, et l'Un est au-dessus de l'Intelligence. La liaison entre l'être pensant et l'objet pensé s'opère de façon différente : il s'agit, en effet, d'une liaison intérieure. L'être pensant dit Plotin, « est présent à son objet »²⁷ car il existe entre eux un rapport de similitude et d'identité, et la liaison est le fait d'une communauté de nature. Les corps sont empêchés de communiquer entre eux, le manque de communication entre les âmes et l'Un provient de l'altérité,

26. *Ennéades*, VI, 9, 7.

27. *Ennéades*, VI, 9, 8.

de la différence. Cette différence levée, les êtres sont présents les uns aux autres. L'Un ne contient pas en lui de différence, il est toujours présent ; et nous lui sommes présents quand disparaît l'altérité : L'Un ne nous entoure pas, c'est « nous qui tendons vers lui et qui l'entourons »²⁸. Mais nous avons beau être autour de lui, nous ne regardons pas toujours vers lui. La magnifique image du chœur et du coryphée illustre cette conception de Plotin : le cercle parfait chante en se détournant des spectateurs et en ne regardant que le coryphée²⁹. Lorsque nous regardons vers l'Un, notre voix « ne détonne plus » et « nous dansons une danse inspirée »³⁰.

Que nous procure cette contemplation de l'Un ? Elle seule permet notre mise en présence de la source de vie, de l'Intelligence, de l'Être, de l'âme³¹. Tout s'écoule de l'Un sans rien lui ôter de sa substance ; ses produits sont éternels puisque leur principe — l'Un — demeure entier et identique à lui-même. L'âme n'a besoin de rien en présence de l'Un qui donne la vie véritable. La vision de l'Un fait épanouir en l'homme le germe de vie mystique ; devenant par la suite objet de souvenir³², elle fait rebondir sa réflexion. Mais pourquoi ne peut-on demeurer là-bas se demande Plotin ? La contemplation ne peut être continue tant que l'on est doté d'un corps. La partie de nous-mêmes qui « voit » est sans corps ; quand cesse la contemplation, la connaissance scientifique est le résultat de son activité, c'est-à-dire le dialogue de l'âme avec elle-même sous le mode des raisonnements ; la vision doit être distinguée du raisonnement ; la faculté de vision ne se confond pas avec la raison : leur objet n'est pas le même ; la vision est « meilleure » affirme Plotin que la raison³³. L'être qui voit, se voit semblable à son objet, pareil à son objet. L'expression voir est du reste trompeuse, elle n'exprime pas toute la richesse de cette action car elle signifie aussi union. Voir au sens ordinaire comprend et un sujet qui voit et un objet qui est vu, or dans la vision de l'Un, on ne voit pas l'Un dans le sens où on le distingue de soi, on est devenu

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Cf. *Ennéades*, VI, 9, 9.

32. *Ennéades*, V, 5, 10.

33. *Ennéades*, VI, 9, 10.

un autre, on est un avec l'Un. L'acte de vision-contemplation — union fait coïncider dans l'harmonie notre centre avec le centre universel. Lorsque cesse l'union-contemplation, on redevient deux, l'Un et nous.

La vision de l'Un est finalement une vision d'ordre mystique. Celui qui n'a pas éprouvé cette expérience peut difficilement comprendre la nature de cette vision : le sujet voyant faisant un avec l'objet vu. L'être contemplant est un, n'éprouve aucune différence d'avec lui-même, aucune émotion : ni colère, ni désir, ni raison, ni pensée. En ce moment privilégié, nous ne tournons plus autour de l'Un, nous sommes avec lui, immobiles, ayant dépassé la Beauté, la vertu³⁴. On voit le principe en étant avec le principe, et le semblable s'unit au semblable. L'âme va vers ce qui est avant toute choses, non pas vers un être différent d'elle, mais rentrant en elle-même, et par delà l'être, elle se met en présence d'une réalité au delà de l'essence. Nous sommes conviés à devenir Lui, à penser qu'on est une image de lui, à aller vers le Modèle, à passer de la vertu, qualité de l'âme, à la sagesse, qualité de l'intelligence, et de là à nous élancer vers lui, l'Un. Fuir seul vers le Seul : *φυγήμονον πρὸς μόνον*³⁵. L'Un est lumière, « soleil », mais sans origine, ni commencement, ni fin³⁶. Dire que l'Un est lumière c'est dire que l'Un seul permet de voir, ouvre l'intelligence et commande son annonce aux autres qui ne l'ont pas encore vu.³⁷ Comme l'explique N. Baladi qui met en évidence la portée de cette expérience : « pour celui qui en a eu le privilège, la vision unitive est révélatrice à un double point de vue. Elle est la *γνώσις*, la connaissance authentique : en même temps qu'elle, celui qui voit renaît pour ainsi dire et retourne à l'instant unitif, à son bonheur d'autrefois, *ὅπλαλοι, ὅτε εὐτύχει*³⁸ ; il reçoit en lui une puissance apparentée à l'Un, qui lui vient de l'Un, dans l'état même où elle lui appartenait originellement³⁹. En d'autres mots, la vision lui ouvre l'œil et lui fait entrevoir l'état originel où il était lui-même fondu dans l'Un, au sommet de l'être. Mais cette con-

34. *Ennéades*, VI, 9, 11.

35. *Ennéades*, VI, 9, 11.

36. *Ennéades*, VI, 4, 7.

37. *Ennéades*, VI, 9, 7.

38. *Ennéades*, VI, 7, 34.

39. *Ennéades*, VI, 9, 4.

naissance ne dure qu'un instant et son souvenir est indissolublement lié à celui de sa disparition : alors que le voyant uni à l'Un était au-dessus de l'intelligence dans toutes sa multiplicité et toute son altérité⁴⁰, le voilà devenu autre. Cette épreuve de l'altérité et de la descente succédant à l'expérience unitive lui ouvre les yeux de nouveau et d'une nouvelle manière. Le souvenir de l'union se trouve ainsi lié à celui de la descente et de la séparation.. Double souvenir, qui est au départ de toute une réflexion philosophique : alors que le premier est révélateur de l'union originelle, le second est révélateur d'un écart, ἀπόστασις originel et d'une altérité première, πρώτη ἑτερότης »⁴¹.

Notre relation à l'Un s'instituant d'abord selon l'ordre de la παρουσία⁴², la contemplation nous révèle une vérité placée au-dessus du langage ; l'Un n'est pas l'Étant, or le langage n'est permis qu'à la condition d'une homologie entre ensemble du discours et ensemble des existants. Ce foyer ontologique qu'est l'Un, l'écart qui le signale, interdit le langage ordinaire pour le dire. La radicale transcendance de l'origine fondatrice frappe d'inanité la parole quotidienne qui puise son sens dans la réalité familière qu'elle dit. Cette radicale transcendance cependant n'est pas exclusive d'une certaine immanence. L'universel englobement, l'universelle présence⁴³ centrale assure l'immanence de l'Un, en même temps que sa transcendance : autrement la connaissance de l'Un qui n'est pas problématique demeurerait inconcevable. L'Un se donne à qui le voit, la contemplation est l'œuvre de celui qui a désiré la vision, c'est seulement le langage qui fragmente l'Un et le multiplie. Si donc on veut annoncer l'absolu, le dire, tout en se gardant de le relativiser, la dialectique spéculative doit céder la place à la dialectique négative qui seule permettra de caractériser l'inexprimable. Plotin inaugure comme un langage au second degré : tout en reprenant la logique du *Parménide* de Platon, il l'utilise d'une manière remarquable : son travail de la négation⁴⁴ s'opère sur deux paliers : le premier met en évidence la puissance de la négation dans la

40. *Ennéades*, IV, 8, 3.

41. N. Baladi : *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, Conférence prononcée au Colloque sur le Néoplatonisme à Royaumont, 9-13 juin 1969 — p. 93, Éditions du CNRS, 1971.

42. *Ennéades*, VI, 9, 4.

43. *Ennéades*, V, 3, 12.

44. Cf. *Ennéades*, VI, 7, 36 : « ce qui nous instruit de lui ce sont les analogies, les négations.

mesure où elle est comme l'index de la transcendance ; le second fait se transformer en positivité la négativité : à chaque fois la négation est reprise pour se transmuier en une affirmation portant sur un ordre supérieur. L'usage de l'ὕπερ ou du πλέον infléchissant la trajectoire du négatif vers la suprême positivité de l'instance absolue, la démarche plotinienne découvre en dernier ressort une détermination non restrictive après la détermination niée ; cette négation de la négation, en quelque sorte, révèle finalement l'affirmation originaire.

- « Elle (la nature de l'Un) est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt . . . sans essence puisque avant toute essence »⁴⁵.
- « La nature de l'Un n'est pas dans le lieu ni dans le temps ; il n'est ni en mouvement ni en repos. Il est avant le mouvement et le repos »⁴⁶.
- « De lui vient le premier mouvement qui n'est pas en lui ; de lui vient le repos dont il n'a pas besoin »⁴⁷.
- « Puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre »⁴⁸.
- « Mais le Bien est là depuis plus longtemps »⁴⁹.
- « Le Bien est plus ancien non pas dans le temps mais en réalité et parce qu'il a une puissance antérieure »⁵⁰.
- « Nous ne le comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle . . . mais par une présence supérieure à la Sienna . . .

Il faut donc surmonter la science et ne jamais sortir de notre état d'unité . . . C'est pourquoi Platon dit qu'on ne peut le dire ni l'écrire. Mais nos paroles et nos écrits dirigent vers lui ; il nous font sortir du langage pour nous éveiller à la contemplation »⁵¹.

45. *Ennéades*, VI, 9, 3.

46. *Ennéades*, ibid.

47. *Ennéades*, V, 5, 10.

48. *Ennéades*, VI, 9, 3.

49. *Ennéades*, V, 5, 12.

50. *Ennéades*, V, 5, 12.

51. *Ennéades*, VI, 9, 4.

— Lorsqu'on le conçoit comme Intellect ou comme Dieu, il est plus que cela. Et lorsque par la pensée on l'unifie encore, il l'est davantage ; ou si l'on tentait de former une idée de Dieu parce qu'il y a de plus un en l'esprit, il le serait davantage, car il est en soi et il n'a pas d'attribut »⁵².

N. Baladi a montré de façon précise, en confrontant le texte du *Parménide* à celui des *Ennéades*, les innovations plotiniennes et comment cette dialectique à première vue destructive, est orientée en définitive par Plotin, « vers une solution positive du problème de notre connaissance de l'Un . . . la négation est toujours précédée ou suivie par une correction qui la transforme en une affirmation portant sur un ordre supérieur à celui dans lequel cette négation était formulée : d'une part, le suréminence de l'Un, son antériorité ontologique et sa puissance génératrice ; d'autre part, le discrédit de la science et du discours et l'impossibilité de leur emploi dans cet ordre transcendant sont compensés « par une présence supérieure à la science » et par une ouverture vers une nouvelle modalité de connaissance »⁵³.

Un problème se pose maintenant : Si l'Un est au-delà de l'être, s'il ne se révèle que selon le mode de la contemplation ou encore selon les exigences de la dialectique négative, s'il est posé au-delà de l'Intelligence, hors de la portée de la connaissance intellectuelle, il s'ensuit l'impossibilité pour lui d'être sujet d'intellection. Le sixième traité de la 6^e Ennéade : « *que ce qui est au-delà de l'être n'est pas sujet d'intellection* », examine les implications de cette situation. Si, en effet, l'intellection est attribuée à l'Un, on introduirait du même coup la dualité du sujet et de l'objet qui accompagne l'intellection, on introduirait la multiplicité, « n'eût-il d'autre objet d'intellection que lui-même », et le Premier Principe perdrait sa simplicité. Plotin soutient davantage encore : l'Un n'éprouve aucun besoin de cette intellection ou connaissance : « nous le faisons multiple en le faisant objet connu et connaissance, et en lui donnant l'intellection, nous en supposons chez lui l'indigence »⁵⁴. Ce serait dire de l'Un qu'il est imparfait si on lui suppose la pensée de

52. *Ennéades*, VI, 9, 6.

53. Cf. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, PUF, 1970, pp. 29 à 31.

54. *Ennéades*, V, 3, 13.

soi : « quelque avantage qu'on lui accorde, c'est diminuer par cet avantage la nature qui est sans besoin »⁵⁵, c'est risquer de faire déchoir l'Un de sa simplicité et de son indépendance absolue. Son unité pensée de façon exigeante implique aussitôt son caractère de simplicité, d'absence de multiplicité et de division. Le multiple enveloppe le défaut alors que l'unité l'exclut. L'être dépend de l'Un pour être un, mais l'Un n'a besoin que de lui-même pour être un : il lui suffit d'être lui-même. Il est par conséquent indépendant, autarcique, il n'a besoin d'aucune assistance, il est cause des autres choses ; il n'a pas besoin de bien, il est le Bien lui-même ; il n'a aucun lieu. En général donc, puisqu'il est principe de toutes choses, il n'a besoin d'aucune chose⁵⁶. Selon cette logique, Plotin continue, légitimement, à refuser à l'Un la volonté puisque la volonté suppose la recherche d'un manque à combler ou d'un besoin à satisfaire, et que l'Un n'est à la recherche d'aucun bien et n'éprouve aucune indigence. De même l'Un n'a pas de pensée, sinon on y introduirait l'altérité, pas de mouvement non plus, il est antérieur à tout mouvement, à toute pensée. Toute activité est exclue de lui, il est au-delà de l'activité, l'Un ne pouvant être pour lui-même une fin, demeure en soi-même, dans l'immobilité⁵⁷. Il ne se connaît ni ne pense ; il n'y a pas d'ignorance en l'Un, il est seul et n'a pas besoin de la pensée de lui-même. Il faut nier de lui tout acte de penser et de comprendre, toute pensée de lui-même et des autres choses en vertu de sa causalité éminente qui garantit sa suprême transcendance.

Cette négation de la pensée et de la connaissance de soi n'entraîne pas pour autant la position de l'Un comme une massivité parménidienne. À travers l'accumulation de négations se dégage une absolue plénitude, caractérisée par Plotin selon ces termes : « Mais l'Un n'est pas en quelque sorte privé de sentiment ; tout lui appartient, tout est en lui et avec lui ; il a son entier discernement de lui-même ; la vie est en lui, et tout est en lui, et la conception qu'il a de lui-même (κατά νόητος αὐτοῦ), conception qui est lui-même, qui implique une sorte de conscience, consiste en un repos éternel et une pensée différente

55. *Ennéades*, VI, 7, 41 ; cf. aussi VI, 9, 6.

56. *Ennéades*, VI, 9, 6.

57. *Ennéades*, I, 8, 1.

de la pensée de l'Intellect »⁵⁸. Le principe de la démonstration de cette position de l'Un est sous-tendu par la notion de causalité spécifique à Plotin : c'est un principe métaphysique chez lui que l'être qui donne est au-delà de ses dons⁵⁹. Ce qui est cause de toutes réalités n'est aucune d'entre elles⁶⁰, le causant n'est pas identique au causé. Principe de l'essence et de l'être, il ne les a pas engendrés pour lui, les maintenant hors de lui, car il n'a besoin d'aucun être⁶¹. Afin de pouvoir engendrer tous les êtres, le Principe n'est aucun d'eux. Sa fonction entraîne avec l'antériorité et la transcendance, la différence totale. La causalité de l'Un ne se déroule pas dans le temps, il est l'éternité⁶². Sa production est celle d'une « plénitude de puissance qui déborde », non comme un bassin qui se vide, mais dans une absolue continuité. « Entre l'émanation et l'immanence il n'y a pas à choisir : la différence n'est que dans l'image »⁶³. Le Premier Principe loin de s'égaliser au néant, à quelque chose d'insensible ou d'inerte, doit au contraire posséder une surabondance d'être et posséder de façon éminente les propriétés qu'il donne aux êtres⁶⁴. Sa perfection est telle qu'elle surabonde et produit toutes choses : « L'Un est le pouvoir producteur de toutes choses »⁶⁵. L'Un est « parfait, étant parfait il surabonde »⁶⁶.

LA PUISSANCE, L'INFINI, LA PERFECTION.

La position transcendante et immanente de l'Un exige autant les procédés de négations, d'analogies, de gradations ascendantes pour pouvoir en parler que la notion de sa causalité éminente. Cette notion à son tour est liée à la transformation opérée par Plotin sur les notions de puissance, d'infini et de perfection. Le philosophe du IV^e siècle accomplissait par cette transformation tant la possibilité de la fonction ontologique de l'Un que la possibilité du discours ontologique lui-même.

58. *Ennéades*, V, 4, 2.

59. *Ennéades*, VI, 7, 17.

60. *Ennéades*, VI, 9, 6.

61. *Ennéades*, VI, 8, 19.

62. αὐόν, *Ennéades*, III, 7, 11.

63. L. Robin, *La pensée grecque*, Albin Michel, 1932, p. 446.

64. Dans une note du 8^e traité de la VI^e Ennéade, E. Bréhier observe que ce type de raisonnement est passé dans la scolastique en ce qui concerne la nature de Dieu.

65. *Ennéades*, V, 1, 7.

66. *Ennéades*, V, 2, 1.

L'Un est au-delà de l'Être mais il n'est pas pour autant un non-être. Sa transcendance qui le plaçait au-delà de l'être le place de la même façon au-delà du non-être. Sa puissance créatrice en témoigne : tous les êtres dérivent de lui : « De les produire tous il a la puissance »⁶⁷. La δύναμις caractérise le Premier Principe lorsque Plotin veut marquer les rapports de l'Un avec les êtres dérivés. L'effort principal du traité 8 de la III Ennéade : *De la Nature, de la contemplation et de l'Un*, est de démontrer que la notion de contemplation est beaucoup plus vaste que dans la conception aristotélicienne ; *la contemplation*, soutient Plotin, est en même temps *production*. Plotin considère l'acte créateur comme « l'accompagnement — παρακολούθημα — de la contemplation »⁶⁸. Cette inséparabilité de la contemplation et de la création a été soulignée par J. Trouillard. Dans sa *Procession plotinienne* il suggère que l'action créatrice achève la contemplation, et que c'est non seulement parce qu'on contemple qu'on crée, mais aussi parce qu'on crée, qu'on contemple. « C'est vers l'intelligible que le nouveau terme se tourne. Son genre de contemplation doit, pour se développer, se diffuser en raisons et en puissances organisatrices . . . L'Un se produit tout seul ni des choses, ni des esprits, ni des vérités éternelles. Il engendre des termes informes, qui, selon leur conversion et leur tension interne, émettent des idées et se font esprits, produisent des raisons et se font âmes. Ainsi, tout en agissant à tous les degrés, l'Un se suscite des coopérateurs »⁶⁹. L'Un dans ce traité apparaît comme le modèle même de la contemplation et de l'action créatrice. Qu'est-ce que l'Un s'exclame Plotin : « La puissance de toutes choses ; si elle n'était pas, il n'y aurait pas d'univers, ni d'intellect, de vie première et universelle »⁷⁰. Il affirme de l'Un de façon réitérée, qu'il est « la puissance suprême », immense, invincible »⁷¹ ou encore « la puissance ineffable »⁷² ou « la source de tous les biens et la puissance qui engendre les êtres »⁷³.

Le terme δύναμις employé expressément par Plotin pour rendre la puissance productrice du Premier Principe s'écarte de

67. *Ennéades*, VI, 7, 32 : πάντα ζέ ποιετιν ζυνάμενον.

68. *Ennéades*, III, 8, 4.

69. J. Trouillard, la *Procession plotinienne*, pp. 80-82, Paris, 1955.

70. *Ennéades*, III, 8, 10.

71. *Ennéades*, V, 4, 2.

72. *Ennéades*, IV, 8, 6.

73. *Ennéades*, V, 3, 16.

l'acception d'Aristote selon laquelle puissance est associée à virtualité. Au contraire, pour Plotin, la puissance de l'Un va dans un sens opposé, puissance est liée à capacité productrice. Il ne faut pas entendre le sens de la « δύναμις » au sens où la matière est dite en puissance, en tant que réceptive, en cela en effet elle est passive ; c'est en un sens tout opposé parce qu'il est capable de produire : « οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται. πάσχει γὰρ ἀλλ' οὗτος ἀντιτεταγμένως τῷ ποιεῖν »⁷⁴.

L'Un produit, c'est-à-dire a la faculté d'engendrer, car la puissance qu'évoque Plotin est la « puissance » du créateur, la fécondité d'une entité achevée, parfaite. « L'Un est une puissance et une immense puissance ; la preuve doit s'en tirer de toutes les autres : il n'en est aucune, même parmi les dernières, qui n'ait le pouvoir d'engendrer »⁷⁵. Un être arrivé au point de perfection engendre car la perfection est active, elle produit, or le « Premier est un être parfait et le plus parfait de tous . . . il doit être le plus puissant de tous les êtres et les autres puissances doivent l'imiter autant qu'elles le peuvent »⁷⁶. Rien n'existerait sans l'Un, « puissance de toutes choses »⁷⁷, puissance active, libre et nullement déterminée. Selon Ravaisson, Plotin aurait emprunté cette idée de puissance créatrice à la théologie juive⁷⁸. Plotémée Philadelphie avait introduit à Alexandrie cent mille juifs et rapidement la synthèse qui s'opéra entre la pensée juive et la pensée grecque produisit un penseur remarquable : Philon le Juif. Dieu, dans la philosophie philonienne, est transcendant et crée par la surabondance de sa perfection. Toujours est-il que la thèse de Plotin relative à l'explication de toute multiplicité par l'Un, présente des traits indiscutablement originaux. En liant, à l'inverse de tous ses prédécesseurs, puissance, perfection et infini, il assure les conditions de transformation de sens de ces notions et prépare de ce fait le réservoir où puiseront les grands représentants de la pensée moderne. L'Un peut être dit infini « ἀπειρος ». Plotin refuse

74. *Ennéades*, V, 3, 15.

75. *Ennéades*, VI, 3, 16.

76. *Ennéades*, V, 4, 1.

77. *Ennéades*, VI, 8, 18.

78. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 349, Paris, 1846.

à l'Un toute limite pour souligner ce sens : « Il n'est pas fini car par quoi serait-il limité ? Il n'est pas infini du moins à la manière d'une grandeur car où faudrait-il qu'il s'étendit ? Et à quelle fin, lui qui n'a besoin de rien ? » et Plotin poursuit en reliant infini et puissance : « Mais sa puissance possède l'infinité, car il ne saurait être autre ni manquer de rien, puisque les êtres qui ne manquent de rien ne le doivent qu'à lui, le premier principe possède de l'infinité parce qu'il n'est pas multiple et parce que rien en lui ne saurait les limiter. Puisqu'il est un, il n'est ni mesurable, ni démontrable. Il n'est donc limité ni par autre chose, ni par lui-même, car dans cette perspective, il serait double. Il n'a point de figures, puisqu'il n'a ni parties, ni formes »⁷⁹. Les déterminations possibles étant interdites, ce qui reste pour définir l'Un est la notion de puissance, l'Un est « la puissance de toutes choses »⁸⁰. Cette puissance se manifeste par sa faculté d'engendrer, par sa force productrice : « L'Un est le générateur de l'être, et l'être est comme son premier né »⁸¹, coextensive à sa perfection, ce qui est achevé, complet, possédant la capacité génératrice. De par sa perfection et sa grande puissance, le Principe Premier est une énergie originaire d'où tout dérive : Il est « ce qu'il est tel que son agir le crée (82), pure énergie, toute puissance autonome et parfaitement libre⁸³, il est lui-même et seulement lui-même (*οντως αυτο*) alors que les autres sont eux-mêmes et autre chose de surcroît⁸⁴. C'est porter à un degré suprême, celui même du Premier Principe, l'interrelation et l'interaction des traits de « puissance, d'indépendance, de perfection »⁸⁵.

J. Moreau, reprenant les thèses de V. Brochard⁸⁶, tout en les nuanciant⁸⁷, montre comment Plotin a renversé les notions traditionnelles de la philosophie grecque sur les concepts de puissance et d'infini et a préparé ainsi le langage de la philo-

79. *Ennéades*, V, 5, 10 et 11.

80. *Ennéades*, III, 8, 10.

81. *Ennéades*, V, 2, 1 cf. aussi V, 1, 6 : l'être toujours parfait engendre éternellement.

82. *Ennéades*, VI, 8, 16.

83. *Ennéades*, VI, 8, 9 ; VI, 8, 13.

84. *Ennéades*, VI, 8, 21.

85. *Ennéades*, VI, 9, 6.

86. V. Brochard, *Études de la philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2^e édition, pp. 379-380, Paris, 1938.

87. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, p. 83-84, Vrin, 70.

sophie postérieure. Nous en donnerons tout à l'heure un exemple précis avec la philosophie cartésienne. Pour l'instant, résumons ce que recouvrent, pour Plotin, ces concepts et les implications entraînées. Nous pouvons dire, en somme, que c'est en les dotant d'une signification positive que Plotin opère le renouvellement des significations. La notion de puissance, n'est plus entendue comme faculté réceptive, « la faculté d'être mû ou changé par un autre être »⁸⁸ mais comme puissance active, puissance de toutes choses ; l'infini, pareillement, l'ἄπειρος qui caractérise l'Un, n'est plus l'indéfini, l'indéterminé, sans bornes, l'infini en puissance et non en acte. Pour Plotin, le Premier Principe est source de toute détermination, les êtres sont en lui, « éminemment ». Relevons déjà ici que Descartes, utilisant le principe de causalité dans son argumentation pour la première preuve de l'existence de Dieu, au cours de la 3^e Méditation, examine la réalité objective de ses idées et pose le problème en ces termes : « Si la réalité objective de quelque-une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni *formellement*, ni *éminemment*, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée »⁸⁹. L'idée d'une substance infinie ne peut avoir pour cause la substance finie que je suis. De même un des grands cartésiens, Leibniz, dira : « c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'*éminemment* comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu »⁹⁰.

Le Premier Principe, chez Plotin, dans la mesure où il est « pouvoir » de toute chose, est dit infini car son infinité est véritablement la marque d'une puissance qui n'a pas de bornes ; elle s'appréhende sous le rapport de la puissance, non sous celui

88. Aristote, *Métaphysique*, 1046a.

89. Cf. Descartes : *Troisième Méditation*, A. T. IX, 33.

90. Leibniz : La *Monadologie*, par. 38. Plusieurs autres paragraphes seraient à citer sur la monade, substance simple, # 1, ou encore l'unité de Dieu, # 39, sa perfection, # 41, sa production par « fulgurations », # 47 et ainsi de suite. Une autre expression du même auteur est éclairante sur les rapprochements à faire entre l'inspiration leibnizienne et plotinienne : « *Ens necessarium esse Unum numero et Omnia virtute* ». « *Specimen inventorum* », G. Phil. VII, 310.

de la grandeur : « Il faut entendre qu'il est infini, non par l'impossibilité d'en parcourir la grandeur ou le nombre mais par l'incompréhensibilité de sa puissance »⁹¹. Le Premier Principe, enfin, exclut toute dualité entre sujet et objet, entre être et agir, c'est une énergie primitive, au-delà de l'activité. Il faut prendre garde ici si l'on essaie de caractériser cette énergie primitive à ne pas prêter à l'Un intelligence et volonté car ces expressions sont nos façons de parler. L'activité de l'Un est « au-delà de l'essence, de l'Intellect, de la sagesse et de la vie »⁹². La connaissance de soi qu'a l'Un consiste dans la simplicité même du contact à soi-même⁹³. Son activité est au-delà de nos notions d'énergie, d'intelligence, de volonté, il s'agit d'une « ἐνέργειαν τὴν πρώτην »⁹⁴ d'où dérivent tous les êtres.

Qu'en est-il maintenant de la liberté de l'Un ? La dérivation du multiple à partir de l'Un se fait-elle au hasard, de façon involontaire ? Il faut affirmer, maintenir, quant à ce problème, la souveraine liberté de l'Un, nous dit Plotin. Nous avons, d'une part, le caractère absolu et transcendant de l'Un et, d'autre part, la liaison de l'Un avec les choses. Il s'agit d'expliquer l'origine des choses en sauvegardant à la fois la dépendance ontologique de ces choses par rapport à l'Un et le caractère absolument transcendant de ce dernier. Le critère de l'absolue puissance de l'Un résidait dans le fait d'être une cause éminente, une cause qui ne passe pas dans ses effets : « Le Principe n'est rien de ce dont il est principe ; rien ne peut être affirmé de lui, ni l'être, ni la substance, ni la vie. Mais c'est qu'il est supérieur à tout cela »⁹⁵. La notion de causalité, celle du caractère nécessaire de la création, celle de la liberté de l'Un, sont mises en relation par Plotin dans le 8^e traité de la VI Ennéade. Ce traité, intitulé : *De la liberté et de la volonté de l'Un*, est entièrement consacré à la négation de la nécessité de la procession ; l'argumentation adverse de la nécessité de la procession y étant qualifiée de discours téméraire : « τολμηρός λόγος »⁹⁶. Le dilemme se présente ainsi : ou bien l'Un a une cause et une raison et alors il n'est pas Principe

91. *Ennéades*, VI, 9, 6 ; cf. aussi V, 5, 10.

92. *Ennéades*, VI, 8, 16.

93. *Ennéades*, VI, 7, 38.

94. *Ennéades*, VI, 8, 20.

95. *Ennéades*, III, 8, 10.

96. *Ennéades*, VI, 8, 7.

puisqu'il ne se suffit pas à lui-même ; ou bien il n'en a pas, et alors il est ce qu'il est par hasard et c'est poser un néant précédant l'Un. L'issue que trouve Plotin c'est l'emploi d'une notion qui n'est ni celle de cause rationnelle, ni celle du hasard ; c'est la notion de volonté. Cependant la notion de volonté ne s'emploie à l'ordinaire que pour des actes humains. La première partie du traité examinera la volonté humaine. Dans ces chapitres, le paradoxe stoïcien est développé selon lequel le sage seul est libre, et l'on nous interdira pas non plus, d'y voir un des chaînons qui conduisent à la distinction cartésienne entre la liberté d'indifférence, le plus bas degré de la liberté, et la liberté vraie qui est la détermination intellectuelle. Toute l'argumentation des chapitres 9 et 10 du 8^e traité de la VI^e Ennéade : *De la liberté et de la volonté de l'Un* met en évidence l'univers plotinien qui serait comme l'idéal empire romain où la toute puissance impériale n'est point caprice arbitraire mais maintien de l'ordre et de la hiérarchie. Le principe souverain, l'Un, a aussi sa place et sa fonction déterminées dans la hiérarchie des réalités bien que cette hiérarchie ne soit que ce qu'il veut. Le discours téméraire est finalement réfuté dans la seconde partie : Mais c'est moins grâce aux douze arguments que développe Plotin que surtout grâce à la description de la vision de l'Un. Et la formule de la *République*, « il est au-delà de l'essence »⁹⁷ signifie finalement que l'Un n'est pas esclave d'une essence. La liberté de l'Un est radicale et s'identifie en dernière analyse à la transcendance ; dans l'univers comme dans l'empire « le rang suprême »⁹⁸ donne seul la vraie liberté. Les causes psychologiques de notre méprise téméraire au sujet de la liberté de l'Un provient de ce que « nous représentons d'abord un espace ou un lieu à la manière des poètes puis nous introduisons le Premier dans ce lieu ou espace qui est né ou existe en notre imagination. Cela fait que nous cherchons d'où il est venu et comment il est arrivé ici ; nous nous informons de sa présence et de son existence, comme s'il était un étranger, et comme s'il avait surgi en ce lieu du fond de l'espace ou avait été projeté d'une hauteur »⁹⁹. Il s'agit de poser les conditions du problème autrement pour ne plus se tromper ; que si on demande la cause de l'Un, c'est lui chercher un autre principe,

97. *République*, 590b.

98. *Ennéades*, VI, 8, 21.

99. *Ennéades*, VI, 8, 11.

or le « Principe Universel n'a pas de principe »¹⁰⁰. Il est cause de lui, se produit lui-même, n'est soumis à aucune nécessité. Son absolue liberté est solidaire de son absolue solitude : « Il n'y a de nécessité que dans les êtres postérieurs du Principe mais l'être solitaire tire de lui-même tout ce qu'il est »¹⁰¹. L'Un se produit lui-même selon ce qu'il est mais là aussi il ne faut pas supposer une antériorité de son être par rapport à son acte ou réciproquement, il y a coïncidence dans l'éternité : « Son être est éternellement et s'engendre en quelque sorte éternellement avec son acte . . . Lui et son acte ne font qu'un »¹⁰². La liberté de l'Un ne fait qu'un avec sa volonté et sa volonté est le Bien, dans la perfection éternelle ; « sa volonté ne fait qu'un avec lui »¹⁰³. Cette volonté n'est pas arbitraire : « sa volonté n'est ni arbitraire, ni accidentelle : une volonté qui tend au parfait n'est point arbitraire »¹⁰⁴. C'est avec la plus grande prudence que l'on utilisera les métaphores du rayonnement, de la fécondité débordante de l'Un, de l'émanation, de la source. Ainsi le débordement qui traduit la surabondance de l'Un signifie surtout la manifestation d'une perfection, l'effet de l'énergie interne du Premier Principe et de sa puissance infinie. Toute explication de la création doit être subordonnée à cette notion de liberté absolue de l'Un liée à sa transcendance, à sa perfection, à sa puissance et à son infinité.

L'emprise plotinienne sur la philosophie moderne est assez profonde. Remarquable chez Spinoza où l'Un, l'Intelligence et l'Âme deviennent la Substance, les Attributs et les Modes, et surtout chez Leibniz dont les principaux aspects de la *Monadologie* reprennent l'inspiration des *Ennéades*, elle est peut-être moins sensible chez Descartes et ne se note, dans l'ensemble, que dans ce qu'il doit au platonisme, à travers son contact avec l'augustinisme. Nous voudrions montrer pourtant comment la figure de Dieu chez Descartes se dessine à l'aide de traits qu'il doit à l'Un plotinien. L'idée de Dieu est comme la clef de voûte du système cartésien de connaissance : c'est elle qui cautionne la

100. *Ennéades*, ibid.

101. *Ennéades*, VI, 9, 9.

102. *Ennéades*, VI, 8, 7 . . . 12.

103. *Ennéades*, VI, 8, 13.

104. *Ennéades*, VI, 8, 16.

validité des idées du sujet, et toutes les autres idées sont dépendantes et subordonnées à celle de Dieu. Chez Plotin pareillement, « toutes réalités sont le Premier parce qu'elles en dérivent »¹⁰⁵. Dieu, chez Descartes, est posé comme l'Être Parfait. Les deux facteurs constitutifs de la preuve de l'existence de Dieu dans la 3^e Méditation, sont soutenus par la perfection de l'Être Premier et de la priorité du parfait sur l'Imparfait. Le sujet a l'idée de l'Être Parfait : il n'a pu tirer cette idée de son expérience sensible ou plutôt de ses idées des choses sensibles, non seulement parce qu'à ce stade il ne peut affirmer l'existence de ces choses mais surtout parce qu'elles et leurs idées étant imparfaites ne peuvent expliquer l'origine d'une idée objective aussi parfaite et l'imparfait ne saurait expliquer le parfait. Le sujet aurait-il pu tirer de lui-même cette idée de l'Être Parfait ? La question n'est pas la même que celle de tout à l'heure. Il ne s'agit pas ici du mode d'acquisition de l'idée de l'Être Parfait mais de son explication dans le sujet. Celui-ci aurait pu la former à partir des nombreuses perfections dont il constate la présence ou le désir en lui-même, ou autour de lui dans la nature. Mais précisément l'idée de l'Être Parfait n'est pas l'idée de perfections réunies mais celle d'un Être dont la perfection unifie et contient toutes les autres ; celle d'un Être dont la perfection contient une unité absolue ; l'Être dont il est question non seulement est parfait, mais il est aussi unique, Un : « car au contraire, l'unité, la simplicité, ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçois être en lui »¹⁰⁶. De plus cet Être Parfait dont le sujet a l'idée est Infini : « je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède »¹⁰⁷. Aurait-il pu former l'idée de l'infini à partir des choses finies qu'il constate en lui ou autour de lui, en les additionnant les unes aux autres et en étendant indéfiniment et leur addition et leur indéfini ? Or non seulement par l'addition et l'indéfini des choses finies le sujet demeure-t-il dans le fini mais surtout l'idée qu'il a du fini n'a de sens et ne se formule elle-même qu'à partir de l'infini dont elle n'est elle-même que la limite. De la même façon que tout à l'heure il y avait antériorité du parfait

105. *Ennéades*, V2, 1.

106. Descartes, 3^e Méditation, A.T. IX, 40.

107. Descartes, *ibid.*, A.T. IX, 37.

sur l'imparfait, de la même façon Descartes marque la priorité de l'infini sur le fini. Cette priorité est positive : l'infini n'est pas conçu comme l'illimité, ce qui n'est pas fini, de manière négative. La transformation plotinienne du sens de l'infini se fait ici sentir. C'est le fini qui se comprend et s'explique à partir de l'infini positif qui est Dieu¹⁰⁸. La *cinquième Méditation* achève de caractériser Dieu comme l'Être Parfait et nécessaire par soi. L'argument dit ontologique nous fait saisir l'essence interne de Dieu, et nous connaissons non seulement qu'il existe mais comment et pourquoi ; nous saisissons son existence non par rapport à nous-mêmes comme dans les preuves a posteriori de la 3^e *Méditation* mais par rapport à Dieu lui-même. L'infinitude de son essence révèle la nécessité et l'éternité de son existence. La réflexion sur la volonté divine nous révèle, de plus, que celle-ci ne saurait être ni infiniment libre et puissante si elle se bornait à du néant et se refusait à se donner l'être. Dieu n'est pas qu'une cause première sans cause, il est cause de lui.

L'idée de Dieu ainsi dessinée au cours des preuves cartésiennes de son existence, comme celle d'un Être Parfait, Infini, d'une simplicité ou d'une unité absolue, d'une substance « immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont . . . ont été créées et produites »¹⁰⁹ assume chez Descartes des traits et des fonctions analogues à l'Un-Principe Premier chez Plotin. L'unité profonde des preuves de l'existence de Dieu relève du principe de causalité, de la priorité du parfait sur l'imparfait, de sa nécessité fondée sur sa puissance infinie et libre. À partir de l'affirmation Dieu existe et de la saisie de ses conséquences, à savoir que Dieu étant parfait est l'Être infiniment bon et vrai, que l'équation Vérité = Être = Bien est établie¹¹⁰ nous comprenons la nécessité de faire dépendre du créateur la fonction du sujet et de ses idées en tant que créature finie, imparfaite, temporelle.

108. Cf. Descartes, *Rép. aux 1^{ères} objections*, A.T. IX, 80, 90.

109. Descartes, *3^e Méditation*, A.T. IX, 36.

110. Descartes, *Rép. aux sec. obj.*, A.T. IX, 113 : « Car Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté ».

Les énoncés essentiels du cartésianisme et du plotinisme sont évidemment opposés et le rapport entre les textes de l'un et l'autre philosophe est assez lâche. Néanmoins une liaison spirituelle existe ; nous avons voulu la mettre en évidence surtout en ce qui concerne les relations entre l'Idée de Dieu et le Principe Premier ; ceci au nom de la connivence liant — par delà les différences méthodologiques et épistémologiques — ces deux philosophes de la vision. La recherche et l'élan vers l'Infini-origine, telle est en dernière instance, la démarche commune du philosophe païen et du philosophe moderne. Mais cela signifie aussi que le vecteur qui oriente leur effort est commun : il se nomme le Vrai, le Bien, Dieu, l'Un.

*

**

En partant d'un platonisme pythagorisé, Plotin, dans son souci de l'originnaire, s'est essayé à reculer les limites de l'ontologie traditionnelle, à transposer sur un plan nouveau les anciennes conceptions de la philosophie grecque. S'il est bien un homme de son temps dans l'adaptation qu'il fait des notions traditionnelles de la philosophie hellénique aux modalités religieuses de la réflexion contemporaine, il donne aussi à la pensée une orientation nouvelle dont le sens véritable ne sera compris que plus tard. Il pose le problème de l'être et de l'homme en rapport avec la position, dans sa radicalité, du centre originnaire, du Premier Principe, l'Un, présence accessible par la vision, mais inaccessible de par sa transcendance à toute expérience sensible et à toute détermination intellectuelle. L'Un de Platon était bien le sommet d'une hiérarchie mais c'était à titre de mesure ou de limite, l'Un de Plotin est l'absence de limite et l'Infini. Dans la tradition grecque, la perfection était liée à la détermination la plus complète possible, et par conséquent l'infini était marqué d'incomplétude puisque il était conçu comme ce à quoi peut être ajouté quelque chose. Plotin au contraire pose, pour la première fois, en transformant positivement le sens de la notion d'infini que celui-ci « n'est pas partout méprisable »¹¹¹. L'Un, en effet, n'a ni bornes, ni détermination, il est véritablement in-fini par opposition aux êtres finis qui en

111. *Ennéades*, II, 4. 3.

dérivent. L'Un est absolu et parfait, rien ne lui fait défaut. Il se repose toujours en lui-même et ne s'écarte jamais de lui-même. Il ne se divise pas, est présent partout et toujours près de nous. Plotin en poussant jusqu'à ses limites la conception platonicienne admet des Idées des individus eux-mêmes qui sont, dans la Pensée, les réfractions de la lumière de l'Un. Enfin l'Un est ineffable, on ne pourra faire signe vers lui que par des négations. Le privilège linguistique reconnu par Plotin à ce procédé découvre pour la première fois la puissance que peut revêtir le discours humain, dans sa finitude même, par sa capacité de négation. Celle-ci devient le signe de la plus haute positivité, celle de l'unicité du Premier Principe auquel répugne toute attribution au lieu d'être comme dans la logique coutumière le signe d'une privation. On pourrait même reconnaître dans ce discours tendu par la négation vers l'expression de l'inexprimable originaire comme le précurseur de la dialectique hégélienne dont le moteur sera précisément le travail du négatif.

La nouveauté de la philosophie plotinienne n'est certes pas entièrement irréductible à son héritage. Le mouvement de la pensée, la force irresistible du sentiment, communiquent leur dynamisme aux cadres de la philosophie antique. L'incomparable pouvoir de séduction de sa phrase, le souffle de vie intérieure qui l'anime, redonnent la souplesse aux dogmes scolaires et retrouvent l'inspiration vivante du platonisme et son élan dialectique. L'élaboration d'un langage nouveau avec les renversements de sens et de valeurs des marques du principe premier qui l'accompagnent, permettront à la Révélation chrétienne de ne pas ressentir comme un élément étranger l'investissement de la pensée grecque mais de la recevoir comme un ferment grâce auquel elle parviendra à travers la patristique à un épanouissement nouveau. La philosophie moderne, dans l'élaboration continue des catégories de la philosophie éternelle, portera elle aussi les insignes plotiniens. L'Alexandrin capable de récapituler les plus grands de ses prédécesseurs a su décrire en même temps le geste suffisant qui permettait d'ouvrir un espace théorique original. Marquant les limites de la pensée païenne il questionne du même coup les fondements de ces limites ; il contraint toute métaphysique future à se définir soit comme philosophie de l'Être ou comme philosophie de l'Un.

Ainsi la philosophie de Plotin, comme l'écrit P. Aubenque : « ne détruit pas le rationalisme de la philosophie grecque classique, mais l'accomplit et l'achève, c'est-à-dire se met en situation d'en reconnaître pour la première fois les limites : l'intelligence et l'intelligible n'ont pas leur fondement en eux-mêmes, mais dans l'Un, dont pourtant ils ne dérivent pas par une transition nécessaire. Cette doctrine difficile témoignait de ce qu'il y a d'étrange dans le principe, d'abord laborieusement arraché à l'empire du mythe, mais ensuite trop naïvement admis, de l'intelligibilité de l'être. Plotin suggère que cette intelligibilité est de l'ordre de l'événement, qu'elle aurait pu ne pas être, qu'elle n'épuise donc pas les possibilités infinies de sa source. Il invite l'intelligence à inventorier l'intelligible, mais lui interdit de le diviniser et de se diviniser avec lui. Il dessine négativement, et du dedans même de la philosophie, le champ des possibilités que la philosophie n'est pas, et qu'il rend de nouveau disponibles pour d'autres expériences de la pensée : celles que suggèrent, mais non limitativement, les noms de religion, d'art, de poésie »¹¹².

Nous sommes ici dans un monde suspendu à la procession de l'Intelligible, procession nécessaire et éternelle, devenir figé à jamais dans son mouvement, « flèche ailée qui vibre, vole, et qui ne vole pas », comme dit le poète. En tête l'Un, après lui, l'Intellect et l'Âme. Les êtres n'ont pas été engendrés à un moment déterminé : s'ils sont appelés engendrés, ils le furent et le seront éternellement. « Le réel engendre le possible dans la réalisation même, l'existence engendre l'essence dans l'opération même de la causalité productrice »¹¹³, de la vérité des vérités. Si nous avons, en commençant, fait appel à l'image mathématique du centre et du cercle pour évoquer l'architecture de l'univers plotinien ordonné autour de l'Un, nous voudrions, maintenant, conclure en lui associant l'autre image de l'Un qui hante l'esprit de Plotin : sur l'Intelligence comme sur un trône vivant, voici, majestueux, l'Un qui s'avance au rang suprême, dans le cortège, tel qu'il se déroule à la fois figé et vivant, dans les mosaïques de la cour byzantine, et tel que l'éternise la glorieuse et hiératique vision plotinienne, au soir de la culture antique.

112. P. Aubenque : *Plotin et néo-platonisme*, in la *Philosophie Païenne*, Hachette 1972. pp. 241-242.

113. P. J. About : *Plotin*, Seghers, 1973, p. 53.

« Cette nature est Dieu, mais elle est un second Dieu, qui apparaît avant le Dieu suprême et avant que nous voyions celui-ci. Le Dieu suprême siège sur elle comme sur un beau trône, qui dépend de lui. S'il s'avance, il doit s'avancer non sur un être inanimé, non pas même immédiatement sur l'âme ; mais devant lui doit se trouver un être immensément beau : ainsi, devant le grand roi, s'avancent dans son escorte, d'abord les moindres personnages, puis des hommes toujours plus élevés en dignité, puis ceux qui approchent davantage le roi et ont des fonctions plus royales, enfin ceux qui ont après lui, les plus grands honneurs ; après eux tous, apparaît tout à coup le grand roi lui-même, les assistants le prient et l'adorent, s'ils ne sont pas déjà partis en se contentant d'avoir regardé son escorte. Ici, autre est le roi ; autres ceux qui marchent devant lui, mais le roi de là-bas ne commande pas à des étrangers ; il a la souveraineté la plus juste, et la plus conforme à la nature ; et il a la royauté véritable, puisqu'il est roi de la vérité et qu'il est le souverain naturel de tous les êtres qu'il a engendrés et de l'ordre des dieux ; c'est lui qu'il est juste d'appeler roi des rois et père des dieux : « βασιλεὺς βασιλέων καὶ πατὴρ ζικαι ὄτερον ἄν κλη θεῖς θεῶν »¹¹⁴

Département de philosophie
 Université du Québec à Montréal

114. *Ennéades*, V, 5, 3.

BIBLIOGRAPHIE

— Éditions des *Ennéades* :

- A.H. Armstrong : Plotinus, *Enneads* I-III, texte et trad. angl. Londres et Cambridge (Mass.) 1966-67.
- E. Bréhier : Plotin, *Ennéades*, texte et traduction, 7 vol. Paris, les Belles-Lettres, 1960 et sqq.
- V. Cilento : Plotino, *Enneadi*, trad. ital. et comm. critique, 3 vol. Bari, 1947-1949, le t. III 2 (p. 389-660) contient une importante bibliographie critique due à M. Marien.
- P. Henry- H.R. Schwyzer : Plotin, *Enneades*, 3 tomes, Paris, Bruxelles et Leyde, 1951 à 1973.

— Études générales et spécialisées.

- P.J. About : *Plotin*, Seghers, 1973.
- R. Arnou : *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.
- P. Aubenque : *Plotin et le Néoplatonisme in la philosophie païenne*, Hachette, 1972.
- A.H. Armstrong : *The architecture of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940. trad. fr. (avec Préface inédite de l'auteur) par J. Ayoub et D. Letocha, coll. Philosophica, Univ. d'Ottawa, 1984.
- Actes du colloque sur le néoplatonisme (Royaumont 1969) Paris, Éd. du CNRS, 1971.
- N. Baladi : *La pensée de Plotin*, Paris, PUF 1970.
- E. Bréhier : *La philosophie de Plotin*, Boivin, 1949.
- M. de Gandillac : *La sagesse de Plotin*, Hachette 1952.
- P. Hadot : *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, 1963.
- Fr. Heineman, *Plotin*, Leipzig, 1921.
- P. Henry : *Études plotiniennes*, Paris-Bruxelles, 1938-1941.
- W.R. Inge : *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol. Londres, 1918.
- Ph. Merlan : *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1954.
- H. Marrou : *Saint-Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937.
- J. Moreau : *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, 1970.
- R.M. Mossé-Bastide : *Plotin*, Bordas, 1972.
- F. Ravaisson : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. 2, Paris 1846.
- L. Robin : *La pensée grecque*, Albin Michel, 1932.
- J. Trouillard : — *La purification plotinienne*, PUF, 1955. — *La procession plotinienne*, PUF 1955.
- Les *Sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. V) Genève, 1960.
- Th. Whittaker : *the Neoplatonists*. Cambridge, 1921.