

Sur l'ontologie chez Plotin

Pierre Géraud¹

Introduction

Plotin se présente comme un fidèle de Platon, un commentateur soucieux d'ancrer sa pensée, par-delà la tradition de l'Académie, dans la vénérable source du platonisme originaire.

“ Nos théories n'ont donc rien de nouveau et elles ne sont pas d'aujourd'hui ; elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées, et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoinnée par les écrits de Platon ” (V,1,8,10).

Platon est ainsi présenté comme le penseur divin, celui qui a, une fois pour toutes, tracé la voie de la véritable philosophie. Philosophier consiste à présent en une triple activité ; tout d'abord, s'approprier authentiquement la pensée droite, l'explicitier, la faire sienne ; en second lieu, la défendre contre les objections issues des divers courants philosophiques ou gnostiques en la clarifiant et en lui assurant des assises argumentées ; enfin, en développer les conséquences intéressant la résolution de problèmes nouveaux, comme le problème du rapport de l'Un et de l'Intelligence, ou celui de la descente de l'âme dans le corps.

De fait, une prise de connaissance superficielle de sa philosophie semble nous installer au cœur même du platonisme. Les thèses majeures en sont préservées : la séparation de l'intelligible et du sensible et le rôle fondateur de l'intelligible, la théorie des idées et de la participation, celle de l'immortalité de l'âme et de la réminiscence. Cette impression de répétition est renforcée par les modalités de constitution et de stratification historique du sens du platonisme. L'Occident, en effet, a connu Platon à travers le commentaire néoplatonicien ; rien d'étonnant à ce qu'une fusion des thèses ait été opérée, jusqu'à occulter les particularités

¹ Agrégé de philosophie, Pierre Géraud enseigne à l'IUFM de Saint-Denis de la Réunion.

d'orientation de chacune de ces pensées, au point d'attribuer à Platon des thèses d'élaboration plus tardive. Ainsi, le concept de monde intelligible (*noëtos kosmos*), longtemps considéré comme platonicien par les commentateurs, n'appartient pas au discours de Platon, et n'a été élaboré que par les auteurs du moyen platonisme (Philon d'Alexandrie, Plutarque de Chéronée, Aétius) et repris par Plotin. Aussi convient-il de ne pas assurer hâtivement que l'ontologie plotinienne peut, dans cette perspective, n'être comprise que comme une déclinaison plus ou moins laborieuse de l'ontologie platonicienne, à laquelle elle n'apporterait pas de modification fondamentale.

Contrairement à ce que pose Platon (par exemple dans la *Lettre VII*) qui identifie l'être avec le fond originare, le socle entièrement rationnel du rationnel (comme identité absolue à soi-même), et donc, l'ultime objet de la recherche philosophique, Plotin pose au contraire comme nécessaire une recherche sur le fondement de l'être : l'être n'est pas son propre fondement. L'ontologie se prolonge chez lui en généalogie. La question "qu'est-ce que l'être ?" se double d'une question plus fondamentale : "comment se fait-il qu'il y ait de l'être, quelle est l'origine, et donc quel est le fondement de l'être ?". L'être n'est donc plus le lieu du repos d'une pensée parvenue à la contemplation absolue, mais une étape simplement au cours de laquelle la pensée, hantée par la recherche d'un ultime principe, se voit contrainte de se lancer dans la vertigineuse quête de l'Un.

Ce déplacement de l'ontologie vers la généalogie commande l'apparition d'un concept majeur dans la philosophie occidentale : le concept de vie. Nous suivrons l'élaboration de ce concept en nous appuyant sur l'analyse de trois concepts fondateurs : le concept de totalité, celui d'unité et celui de puissance.

I. Du sensible à l'Être

Le monde est beau. Cette thèse est l'une des thèses les plus constamment et les plus fortement affirmées par Plotin. La seule exclamation possible devant les beautés du monde sensible, nous dit Plotin, est celle-ci : "*Que c'est beau, et de quelle beauté doit venir leur beauté !*" (II,9, 16,55). Une telle thèse, toutefois, n'a pas l'immédiate évidence d'un énoncé accompagnant toute donation du monde. Le traité 33 (II,9) pointe cet énoncé comme ressortissant à une longue tradition de sagesse spécifiquement hellénique. En face de cette sagesse, une position nouvelle, celle des Gnostiques, est violemment critiquée par Plotin. Les Gnostiques méprisent le monde, en dénoncent la laideur et le caractère mauvais. Ils témoignent par là, non seulement d'un mépris pour les Anciens, mais d'une inculture profonde, en ce qu'ils sont incapables d'argumenter leur discours. Plus précisément, c'est une passion, l'orgueil, que Plotin montre à l'œuvre chez eux :

"grande est la présomption chez les hommes, fussent-ils auparavant humbles, modestes et de simples profanes, dès qu'ils s'entendent dire : " toi, tu es un fils de dieu ; les autres, que tu admirais tant, ne sont pas des fils de dieu, pas même les astres qu'on honore par tradition ; tu es, sans effort, supérieur même au ciel " " (II,9,9,55).

Il semble donc qu'à l'inverse, l'affirmation de la beauté du monde soit solidaire d'un discours qui ne se fonde pas sur le sentiment subjectif, qui donc n'est pas, au sens propre, un discours "esthétique", mais qui procède au contraire de l'adoption d'un point de vue rationnel sur le monde.

De fait, qu'est-ce que la saisie du beau ?

Dans la lignée du platonisme, l'expérience du beau a un statut ontologique majeur. L'âme qui est happée par l'éclair fugitif de la beauté ne peut rendre compte de son expérience en restant sur le terrain de l'immanence sensible. Le beau n'est pas de l'ordre de l'articulation des propriétés de la sensation.

Dans l'expérience de la beauté, celle que l'on voit par exemple illuminer un beau visage : “ *un homme de bien voit paraître la douceur chez un jeune homme comme une trace de vertu en accord avec la vertu véritable et intérieure* ” (I,6,3,15), l'âme est comme saisie par l'irruption de l'intelligible dans le sensible, ici la vertu au travers de ces traits juvéniles. La beauté est en effet manifestation de la présence unifiante de la forme dans le divers de la sensibilité. Cette forme “ *vient d'ailleurs* ”, la synthèse du sensible requiert un principe transcendant au sensible.

Mais, plus que les modalités de la saisie de la forme en elle-même, c'est la possibilité de cette saisie qui intéresse Plotin.

En effet, l'expérience de la beauté, d'un point de vue ontologique, est une expérience complexe, en ce qu'elle requiert un repositionnement de l'âme par rapport à l'intelligible et au sensible. Et si la beauté n'est pas réductible au sensible, la conséquence en est que l'âme qui se situe elle-même au simple niveau de la sensation ne pourra pas y accéder. A travers l'expérience de la beauté, et comme sa condition, c'est le retour de l'âme à elle-même qui est la véritable expérience ontologique : “ *devenir beau, voilà surtout ce qu'est être dans le Beau* ” (V,8,11,20).

Celui donc qui ne parvient pas à la rencontre avec la beauté témoigne par là, en fait, de son absence de noblesse, de sa laideur. Or, qu'en est-il de la laideur de l'âme ? L'âme laide est une âme pleine de vices, troublée, constamment hors d'elle-même, aliénée à elle-même, toujours attirée par ce qui est extérieur à elle et inférieur à elle. Elle est dévoyée, elle a oublié sa “ *race et sa dignité* ” (V,1,1,27). Une telle âme, engluée dans l'intérêt sensible, restera prise dans l'immanence. Pas totalement toutefois, car une partie de notre âme est, de droit et de fait, non inclinée, et se situe dans l'intelligible. La méchanceté et la bêtise absolue ne sont donc que des limites asymptotiques. Cet optimisme plotinien est le corrélat de la compréhension de la vie de l'âme : l'oubli de son être par l'âme n'est pas pensé comme perte, dépouillement d'une richesse acquise précédemment, effacement irrémédiable d'une empreinte en l'âme, mais au contraire comme un processus quantitatif d'accumulation, et d'occultation par amoncellement. L'âme, dans son rapport au monde sensible, s'étouffe et s'étrangle elle-même dans le réseau de ses soucis. La “ *perte des ailes* ” signifie non pas que l'âme perd une capacité qu'elle aurait eue de naissance ou qu'elle aurait acquise par une expérience suprasensible, perte qui lui rendrait à jamais impossible la “ *fuite hors d'ici* ”, mais que l'âme se perd elle-même dans une pratique continue, qu'elle se détourne d'elle-même, qu'elle s'offusque à elle-même. Le latent toutefois, en tant même que latent, est là, disponible. Il suffit, nous dit Plotin, d'un travail de nettoyage, de récurage, et l'or brillera sous la boue.

L'expérience du beau fonctionne comme un karsher métaphysique. C'est en se détournant de l'embourbement dans l'immanence, et par ce détournement même que l'âme se rend apte à saisir la beauté. Toutefois, en tant qu'expérience, elle est aléatoire, et dépend d'une condition : que la densité de la couche offusquante et la pertinence de l'impact sensible soient dans un rapport tel qu'il rende possible la pénétration de la carapace qui entoure l'âme. Ainsi, la perception d'un beau visage nous renseigne non pas sur les qualités de symétrie ou de proportion de ce visage, mais plutôt sur l'aptitude de l'âme à “ *ressentir* ” la vertu qui l'habite. Certaines âmes auront ainsi besoin d'expériences plus violentes pour se décrasser.

L'or qui se dégage du borbier n'est donc autre chose que l'âme elle-même, dans sa capacité à saisir, à l'occasion du sensible, un intelligible, ici la vertu. Cette capacité, Plotin la nomme, à la suite de Platon, *Noûs*, Intelligence. C'est donc la possibilité en elle d'un autre regard, d'un regard qui saisit l'intelligible, que l'âme expérimente en fait dans l'expérience esthétique. Plus exactement, une expérience n'est véritablement expérience du beau que si elle permet à l'âme d'exercer un autre regard. Or, cet autre regard, que l'âme atteint en revenant à elle-même, est sa vraie nature

“ il faut dire que les seuls actes de l'âme sont les actes intellectuels intérieurs ; ce qui lui vient d'ailleurs est inférieur et c'est une passion pour l'âme. L'Intelligence la rend encore plus divine parce qu'elle est son père et qu'elle lui est présente, car il n'y a rien entre elles que leur différence d'essence, l'une venant à la suite, comme un réceptacle, l'autre comme une forme. Etant la matière de l'Intelligence, elle est belle, intelligente et simple, comme l'Intelligence même ” (V,1,3,17).

Ainsi, formellement, le sentiment du beau, de la beauté du monde comme totalité, équivaut à la thèse de son intelligibilité absolue : si le monde est beau, c'est à la fois qu'il peut être saisi par l'intelligence, et en même temps que l'âme peut être intelligente. Jamais peut-être autant que chez Plotin l'esthétique n'a eu une telle valeur philosophique.

Néanmoins, deux points doivent être éclaircis.

Premièrement, l'équivalence de l'âme et de l'intelligence n'est pas donnée, elle n'est pas un fait ; il y a en l'âme toute une part d'obscurité et de passion, son “ *audace* ” (V,1,1,3), qui l'amène à se détourner de l'Intelligence, parce qu'elle se laisse happer par l'agitation continue du corps qui l'assaille, et à se consacrer à lui. Aussi, du point de vue subjectif, l'Intelligence n'est-elle que la possibilité de l'âme, non son être effectif. A supposer, en revanche, que le corps de l'âme soit un corps sans irrégularité, sans successivité chaotique, ce qui est le cas du corps du monde, emporté dans son mouvement circulaire parfaitement régulier, ou que l'âme parvienne à se détourner du souci constant du corps, ce qui est aussi le cas du sage, qui ne se laisse pas dominer par le corps, alors l'âme peut, de facto, équivaloir à l'Intelligence.

En second lieu, il convient de préciser le statut de l'Intelligence.

En tant que possibilité de l'âme, l'Intelligence ne procède pas de l'âme ; elle n'est pas, comme le pensent les Stoïciens, le résultat de la maturation naturelle de l'âme qui hausse celle-ci, lorsqu'elle parvient à la perfection, au niveau de la rationalité. Ils commettent là une erreur logique, qui consiste à considérer le supérieur comme postérieur à l'inférieur. Que signifie cette erreur ?

L'Intelligence, dans son être, est vue de l'être, contemplation de l'être dans l'absolue totalité de sa transparence. Ce qui signifie d'une part que l'être lui est donné dans sa totalité, sans aucune extériorité. L'Intelligence n'a pas à s'approprier progressivement l'être dans un processus d'assimilation ou d'accommodation, pour parler comme Piaget.

“ L'Intelligence connaît, et connaît des intelligibles ; si ce sont des êtres différents d'elle, comment y a-t-il rencontre entre elle et eux ? Cette rencontre peut ne pas avoir lieu ; il est donc possible qu'elle ne les connaisse pas, à moins qu'elle ne les rencontre ; elle n'en aura donc pas toujours connaissance ” (V,5,1,20).

L'Intelligence, si elle est comprise comme Intelligence et non comme “ *insight* ” aléatoire, ne manque pas l'être, ne peut pas manquer l'être, en aucune façon : elle le possède donc nécessairement entièrement en elle. L'autre conséquence de cette saisie de l'essence de l'Intelligence, c'est que l'Intelligence n'est pas dans le temps. La saisie de l'être ne se fait pas dans la successivité, ce qui laisserait la place à l'extériorité, mais dans la simultanéité absolue d'un acte unique : “ *l'éternité est la vie de l'Intelligence* ”. Une telle thèse se lira de deux façons complémentaires : d'une part, elle procède du fait que, si la pensée peut accéder à l'être et atteindre l'être, c'est que la conjonction de l'être et de la pensée est de fait réalisée en dehors du processus subjectif qui l'effectuerait. Si tel n'était pas le cas, toute pensée se réduirait en effet à une simple opinion. Ainsi doit se comprendre le principe maintes fois avancé par Plotin, que l'être en acte doit toujours précéder l'être en puissance : la synthèse des divers moments du devenir n'a d'être que si elle est fondée dans l'être. Aussi Plotin pose-t-il, contrairement aux Stoïciens, que l'Intelligence n'est pas le devenir de l'âme, mais que l'âme est *dans* l'Intelligence, que l'Intelligence la précède. D'autre part, cette thèse amène à

poser l'identité de l'être et de l'Intelligence, dans la droite lignée de l'identification parménidienne de l'être et de la pensée. Si l'être n'est aucunement extérieur à l'Intelligence, c'est qu'il est l'Intelligence, et que l'Intelligence est l'être, “ *elle est l'être réel et l'essence véritable* ” (V,9,3,2). La conséquence fondamentale de cette thèse, c'est que tous les intelligibles sont des intelligences : “ *qu'est donc l'idée ? Une intelligence ou une substance intellectuelle ; chaque idée n'est point différente de l'Intelligence : elle est une intelligence* ” (V,9,8,2). L'essence platonicienne, au statut relativement indéterminé, oscillant constamment entre l'objectivité et la subjectivité (objet ou acte de la pensée) est entièrement déterminée par Plotin comme acte de la pensée : l'Intelligence n'est que son propre acte, et, en un sens, Plotin rejoint Aristote en posant un acte qui se pense lui-même.

Toutefois, il existe une pluralité d'intelligibles. En effet, l'être est complètement déterminé, et se donne comme une multiplicité à la fois indivise et partout distincte, constituée d'idées distinguées et limitées par la définition et la forme (V,1,7,21). A ce titre, l'Intelligence est un “ *monde intelligible* ” (V,9,9,7).

C'est en laissant de côté toute sensation que l'âme peut s'installer dans sa “ *vraie patrie* ”, qui est l'Intelligence. Ceci signifie d'une part que l'essence véritable de l'âme est l'intellection spéculative et non l'engagement pratique dans la logique du sensible (l'ordre politique des vertus civiles). Ceci signifie d'autre part que l'âme, par vocation, est orientée vers ce qui est la recherche du fondement ultime de sa propre nature. Or, de même que la sensation apparaît en fait comme une “ *pensée obscure* ” (VI,7,7,30) qui requiert, afin d'être comprise et explicitée, que l'âme quitte le terrain de la sensation elle-même pour accéder à celui de l'Intelligence, de même l'Intelligence, “ *trace de l'Un* ” requiert que la pensée s'élève de l'Intelligence à ce qui la fonde. L'Intelligence en effet, n'est pas le Premier. Donc, “ *il faut remonter à l'Un, à l'Un véritable* ” (V,5,4,1)

II. De l'Intelligence à l'Un

Nous pouvons résumer le résultat essentiel de la partie précédente de la façon suivante : l'Intelligence, en tant qu'elle est possession réelle de ce qu'elle connaît, est parfaite coïncidence avec les intelligibles, c'est-à-dire avec l'être. A ce titre, elle est la totalité de l'être. L'être est donc posé comme entièrement intelligible.

Revenons toutefois sur ce résultat.

L'être est multiple. D'une part, dans la lignée du *Sophiste*, Plotin reprend l'analyse de l'être en ses cinq genres traditionnels : être, mouvement, repos, altérité et identité. Cependant, ces genres ne définissent pas des catégorisations réelles, mais des fragments d'énonciation qui séparent une unité réelle qui n'est pas de même rang :

“ *quant à nous, nous énonçons les parties, pour ainsi dire, de cette unité, en faisant de chacune une chose ; et en énonçant chaque genre, nous méconnaissons l'ensemble, parce que nous ne voyons pas tout à la fois ; nous l'énonçons partie par partie, puis inversement, nous attachons ensemble ces fragments, ne pouvant les retenir longtemps de tendre vers eux-mêmes. Par ce mouvement inverse, nous nous laissons aller au tout, et nous le laissons devenir ou plutôt être une unité* ” (VI,2,3,26).

Une telle remarque doit se prendre comme une tentative de réponse à la critique d'Aristote, menée dans le traité précédent : énumérant les genres de l'être et refusant de les rassembler en une unité (la seule unité pensable étant bien entendu un principe transcendant d'unification), Aristote est voué à l'arbitraire dans sa compréhension, c'est-à-dire dans son analyse de l'être, et, d'autre part, à une méconnaissance de ce qu'implique l'essence ou le sens réel de l'être, c'est-à-dire l'unification du séparé. L'être ne peut en effet se comprendre que comme pluralité d'une unité. Comme l'unité n'est pas située au niveau de l'être lui-

même, il apparaît que la compréhension du sens de l'être requiert la possibilité de se situer au-delà de l'être, dans l'accès à l'unité fondatrice mais inaperçue.

D'autre part, l'être est multiple en ce qu'il se détermine en une pluralité d'essences, distinctes bien que reliées. L'Intelligence possède cette pluralité d'essences, elle les contemple, et, en ce sens, elle est mouvement. Toutefois, dans la mesure où la pluralité des essences lui est toujours déjà donnée, elle ne les parcourt pas dans le temps : l'éternité est la vie de l'Intelligence, ce qui signifie que l'Intelligence ne vit pas son installation dans le pluriel de l'essence comme un processus autoconstructeur. L'Intelligence n'apprend rien, elle ne manque de rien, elle ne fait que jouir de ce qu'elle possède en elle. Le temps est ainsi clairement défini par Plotin comme la rançon du fragmenté : le temps est la vie de l'âme, en ce sens que l'âme est vouée à mimer la possession parfaite de ce qu'elle prétend posséder.

Néanmoins, une simple synchronie de la pluralité ne suffit pas à donner le sens de cette pluralité. Il convient donc de différencier pluralité diachronique (la vie de l'âme), pluralité synchronique (la vie de l'Intelligence) et totalité. La totalité se définit comme la saisie unifiée de la pluralité – de la pluralité donnée, donc synchronique. De fait, il est impossible de totaliser une pluralité diachronique, sinon en la réduisant à la synchronie ; l'âme ne peut donc espérer accéder à l'unité, sauf à se faire intelligence. La totalité est le résultat d'une synthèse du multiple, du retour du multiple dans son unité originelle et fondatrice. Aussi l'Intelligence apparaît-elle comme ayant une double fonction : une fonction première, qui est celle du maintien à l'être de l'ensemble des intelligibles comme déploiement déterminant de cette unité préalable de l'être, et une seconde fonction qui est d'éclairer cette pluralité comme unité. Dans la mesure toutefois où l'Intelligence n'est pas une, mais deux, elle ne peut être elle-même le principe d'unification du divers qu'elle porte en elle : c'est en se retournant vers l'Un quelle assure cette unification, ou plutôt qu'elle permet à l'Un de l'assurer.

L'Intelligence apparaît ainsi comme un double processus : processus de fractionnement qui est solidaire de l'audace de la détermination, processus de réunification, qui est retour de l'Intelligence à sa vraie nature. Il faut bien une pluralité déterminée pour penser, mais la pensée est nécessairement une réduction unifiante de la pluralité.

Revenons sur ces deux exigences.

Un processus de fractionnement tout d'abord : ceci doit se comprendre comme un refus de la réduction de l'essence au concept. Les essences ne sont pas les idées, et ce n'est pas parce qu'elle pense telle ou telle essence que la pensée la fait exister. Il y a donc une "matière" préalable que l'Intelligence va fractionner selon ses propres possibilités. Ces possibilités toutefois ne sont pas des caprices contingents, mais l'expression de la structure même de sa nature : l'Intelligence détermine le "ce qu'il y a à penser" selon les exigences mêmes de l'être. L'être ne peut pas se donner autrement qu'à travers le réseau des déterminations intelligibles. C'est là la désignation ultime, pour Plotin, de la finitude.

Un processus de réunification ensuite : en tant qu'elle est pensée, elle doit amener le déterminé à sa propre unité. L'Intelligence fonctionne ainsi comme appel de l'unité qu'elle n'est pas, et donc comme mise en tension du réel vers l'unité dont il procède.

Cette mise en tension vers l'unité nous amène à poser un double problème : celui du statut de l'unité, et d'autre part, celui de son rapport avec l'Intelligence, et donc la question de la dicibilité du principe et celle du statut du langage.

Qu'en est-il de l'unité ?

C'est par l'Un que tout être est être (V,9,1,1) : nous disons une armée, une maison etc., englobant les éléments constitutifs (pierres, soldats) dans un ensemble. Mais cette opération n'est pas le résultat d'une synthèse cognitive : si l'on dit qu'il y a un être, c'est parce que l'unité, comme réalité ou densité spécifique de l'être, est la condition de possibilité du discours sur l'être. L'être présuppose donc dans son propre être l'Un comme son propre fondement ontologique.

Cette unité, toutefois, en tant qu'elle est principe, ne se situe pas au même rang que ce qu'elle régit : si l'Un n'est pas une catégorie, il n'est pas davantage un être, étant lui-même le principe de l'être. Pas plus qu'il n'est l'Intelligence elle-même : l'Intelligence est au minimum dyade, scission du pensant et du pensée, et en fait multiplicité supérieure à la dyade, puisqu'elle englobe tous les objets intelligibles.

Il est donc nécessaire de poser, en deçà de l'Intelligence, une unité absolument originaire, radicalement hétérogène à l'ordre de l'être, et toutefois constitutive de cet ordre. Cette constitution est pensée sur le modèle général de la théorie de la participation : l'être de second rang possède une trace ou une image de l'être de rang supérieur. Ce qui signifie que le processus d'unification et l'unité à laquelle parvient l'Intelligence n'est qu'une trace de l'unité véritable.

En particulier, l'Intelligence est saisie d'un déterminé, c'est-à-dire du résultat du travail de la négation et de l'altérité ; en ce sens, elle n'est pas l'Un, qui est absolument simple et sans parties. Plus généralement, en se retournant sur elle-même dans un procès de réflexion, l'Intelligence se saisit comme travaillée de l'intérieur par une lacune ou un raté fondamental : l'absence de l'un, dont pourtant elle perçoit l'appel à travers son propre être unifiant. Mais c'est par la saisie de l'authenticité de la signification de son mode d'être comme pensée, c'est-à-dire comme procès toujours inachevé d'unification, que l'Intelligence parvient à la saisie véritable de l'Un : l'Un est ce qu'elle n'est pas.

Une telle thèse pose évidemment la question du langage.

Au-delà de l'être, et donc au-delà des structures propres de l'Intelligence, l'Un est fondamentalement ineffable :

“ en réalité aucun nom ne lui convient ; pourtant, puisqu'il faut le nommer, il convient de l'appeler l'Un, mais non pas en ce sens qu'il soit une chose qui a ensuite l'attribut de l'un (...). Et il faut l'appeler l'Un pour nous le désigner l'un à l'autre, pour que ce nom nous conduise à une notion indivisible et unifie notre âme ” (VI,9,5,31).

En effet, l'Un est nécessairement sans forme ; il n'accepte aucun prédicat, il ne pense pas, il ne se pense pas lui-même, il n'est limité par rien d'interne ou d'externe. Aussi semble-t-il échapper à toute possibilité de saisie philosophique. Il convient toutefois de remarquer que le travail de la pensée n'est pas réduit à l'état d'un verbiage sans signification. L'intelligence peut repérer dans les failles ou les interstices de l'être le manque qu'elle ne parviendra jamais à saisir. Le travail philosophique consiste donc à éclairer la plénitude de l'être de ce négatif fondateur qui en est, au sens strict, la plus fondamentale dimension d'être. L'être, en tant qu'il est perçu du point de vue de son fondement, est le chatoiement de l'absolue négativité du non-être.

Cependant, un autre accès à l'Un est possible. L'Intelligence en effet peut également articuler un discours positif sur l'Un fondé sur l'instruction qu'elle en reçoit de l'être : “ *ce qui nous en instruit, ce sont les analogies, les négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendant* ” (VI,7,36,6).

III. De l'Un à l'Être

Le savoir positif sur l'Un peut être analysé comme établissant deux aspects fondamentaux de l'Un : il est autoposition, il est puissance.

Le concept d'autoposition de l'Un résulte d'une analyse du “ discours téméraire ” (VI,8,7,10).

Rappelons tout d'abord ce qui a été posé précédemment. l'Un est absolue transcendance et absence fondatrice de l'univers des intelligibles. A ce titre, il échappe à toute catégorisation. Comment pourrait-on donc légitimement en dire quelque chose ?

Le “ discours téméraire ” que cite et réfute Plotin dans le traité VI,8, traité connu usuellement sous l'appellation *Contre les Gnostiques*, montre l'usage abusif de catégories issues de la sensation dans une détermination fautive de l'Un. A partir de ce discours, une méthode de réduction négative va faire surgir des concepts neufs, produits par approximation : le concept de liberté et celui de volonté, synthétisés dans le concept d'autoposition radicale et son corollaire, la nécessité d'ordre moral, ou du moins, non logico-physique.

Le premier point est un constat : il existe un discours sur l'Un, qui tente de dire l'Un, mais qui va, en fait, exhiber les insuffisances des catégories discursives usuelles.

“ L'Un, dit-il, se trouve être ce qu'il est ; mais il n'est pas maître d'être ce qu'il est, car il ne tient pas son être de lui-même ; il n'a donc point la liberté ; et il ne dépend pas de lui de produire ou de ne pas produire, puisqu'il y est contraint ” (VI,8,7,12).

Le principe de ce discours téméraire se trouve dans une considération de la simplicité de l'Un, et dans le postulat que l'absence de dualité conduit à la contradiction, c'est-à-dire à la nécessité de poser une cause ou un principe externe à l'Un. L'idée est donc qu'une théorie strictement moniste se détruit elle-même comme contradictoire.

Une telle position vient du fait que les concepts fondamentaux qui fondent la compréhension de la position ou de la relation sont inadéquats. Deux présupposés sont à l'œuvre dans ce discours. Le premier présupposé est que seul celui qui a la possibilité de se donner ou de ne pas se donner l'être est maître de lui-même. Or, être maître de soi, ne dépendre que de soi-même doit s'interpréter comme le fait d'agir conformément à sa nature profonde et non conformément aux circonstances. Quant à l'autre interprétation, qui comprend la maîtrise de soi sous la forme d'un rapport d'hétéronomie entre une partie rectrice et une partie soumise, elle est incompatible avec la nature simple de l'Un. Aussi, la maîtrise de soi ne suppose-t-elle pas une inclination autre que la direction actualisée, une possibilité d'orientation, même embryonnaire, qu'il faudrait mater. Plus profondément, l'alternative témoigne non pas d'une maîtrise sur soi, mais peut-être d'une absence de maîtrise. Si donc l'Un est ce qu'il est et non autre chose, cela ne signifie en rien qu'il n'est pas maître de lui. D'autre part, on ne peut dire que l'Un n'est pas maître de son être, puisque il n'a jamais connu le non-être et ne se situe pas dans le devenir. Il ne s'agit pas de laisser entendre que, s'il ne tient pas son être de lui-même, il doit le tenir d'un autre : il faut au contraire comprendre qu'il ne tient son être de nul autre principe. Plus profondément, l'argument téméraire manifeste un second présupposé consistant en la compréhension de l'Un sur le modèle général de la scission entre un sujet et ses prédicats. Or, une telle scission est inacceptable, au regard des contradictions auxquelles elle conduit. On doit donc poser que l'Un est entièrement posé par son propre acte, sans rien en dehors de cet acte qui le fonde :

“ ce qui est comme son acte et sa vie ne se rapporte point à lui comme un attribut à un sujet ; son être est éternellement et s'engendre, en quelque sorte éternellement avec son acte. Il se fait lui-même, à la fois de son être et de son acte, c'est-à-dire de lui-même et de rien d'autre ” (VI,8,7,51).

L'altérité fondatrice refusée est ici aussi bien l'altérité externe que l'altérité interne. Sa propre production ne signifie pas qu'il est antérieur à lui-même ; elle est un acte de lui-même tout entier, l'englobant entièrement, et faisant l'unité des moments que nous seuls distinguons : cause et effet, origine et développement, fond et apparition.

Si donc l'Un ne tire que de lui-même tout ce qu'il est, il est nécessaire de poser qu'il est libre, et qu'il se veut. En effet, s'il est et s'il est tel qu'il est, c'est qu'ainsi il est parfait. On peut dire que cette perfection vient de ce que c'est lui-même qui se fixe ce qu'il doit être, au sens où il ne peut être dépendant d'aucun être autre que lui, et donc inférieur à lui.

Il se veut lui-même et donc tout se passe comme s'il s'autoproduisait, bien que cet acte n'ait aucune origine et existe de tout temps : *“ il est comme une veille ”* (VI,8,16,32).

Cependant, ce vouloir de lui-même ne fait pas reposer l'Un dans l'arbitraire d'une volonté sujette à changement. D'une part, cette volonté de soi signifie que l'Un ne veut pas autre chose que lui-même, comme perfection ; en ce sens, il est le Bien, et il est le bien pour tous les autres êtres. D'autre part, cette volonté, nullement contrainte, n'est que l'expression de la fidélité absolue à sa propre nature : *“ l'être solitaire tire de lui-même tout ce qu'il est. Il doit donc être ce qu'il est et non pas autre chose. Il l'est, non pas par accident, mais parce qu'il doit l'être. Ce “il faut” est le principe de tous les autres “il faut” ”* (VI,8,9,13). On peut ainsi poser que la conformité à une exigence issue de la puissance interne définit l'absolue liberté : *“ En l'Un, la puissance ne consiste pas à pouvoir les contraires ”* (VI,8,21,3). Cette puissance se produit sous la forme d'une volonté, qui est un acte total d'engendrement de soi :

“ qu'y a-t-il en lui qui ne soit volonté ? Il est tout volonté. Il n'y a rien en lui qui ne veuille pas. Dès l'abord, sa volonté, c'est lui. Ce qu'il a voulu être, la manière dont il l'a voulu en conséquence de sa volonté, tout cela est engendré par la volonté ; mais la volonté n'engendre rien en lui qui n'y soit déjà ” (VI,8,21,13).

Volonté absolument libre de soi comme soi sans alternative possible : le concept d'autoposition est élaboré avec cohérence.

Le second point analyse l'Un comme puissance productrice.

En tant qu'il est parfait, l'Un surabonde. Cette surabondance ne signifie aucunement qu'il se tourne vers l'être extérieur à lui, mais qu'il se tient en lui-même, et que le fait de se tenir en lui-même produit le développement des puissances qu'il contient. Cette surabondance productrice a deux caractéristiques : d'une part, elle est passage de l'informe à la succession des formes ; d'autre part, elle est illumination, c'est-à-dire projection d'une image, ou d'une suite ordonnée d'images de l'Un jusqu'aux confins de la matière.

Qu'en est-il de sa puissance ? *“ Il faut admettre que son infinité consiste non dans l'inachèvement de sa grandeur ou du nombre de ses parties, mais dans l'absence de bornes à sa puissance ”* (VI,9,6,10). En l'Un, aucune forme, aucune détermination, mais une perfection qui est en deçà du déterminé. Il possède la pure puissance du repos en soi :

“ il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres, ni l'Intelligence, ni la vie première ni aucune autre (...). Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ” (III,8,10,1).

Ainsi comprise, la puissance de l'Un produit de soi-même la suite complète des êtres.

Cette production ne doit pas être entendue comme une production technique, c'est-à-dire une production consécutive à une réflexion et à un calcul sur les fins et les moyens. Elle est le corrélat nécessaire de l'être entendu comme acte et comme puissance, acte d'être sa propre essence : *“ tous les êtres, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel. Cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur, et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid ”* (V,1,6,30). Un être arrivé à la perfection engendre : donc l'être le plus parfait engendre toujours.

Tout être engendre une image de lui. L'image peut être définie comme la détermination du supérieur (de l'antérieur) conformément aux contraintes propres de l'inférieur (du postérieur). Ainsi, l'image de l'Un (absolument simple, absolument plein, identique à lui-même) sera déterminée par la contrainte propre de l'être de second rang : celui-ci est nécessairement non un, donc multiple. Il en résulte que l'image de l'Un sera le développement dans et par le multiple de la concentration unitaire indifférenciée originelle.

L'Un engendre donc la plus belle image de lui, l'Intelligence. Il est ainsi le générateur de l'être, qui est comme son premier-né. Mais, plus généralement,

“ toutes choses sont comme une vie qui s'étend en ligne droite ; chacun des points successifs de la ligne est différent ; mais la ligne est continue. Elle a des points sans cesse différents ; mais le point antérieur ne périt pas dans celui qui le suit ” (V,2,2,27).

Cette production toutefois n'est pas aléatoire. Le difficile traité 34 (VI,6) tente d'établir le schéma d'intelligibilité de cette procession.

L'Intelligence est le résultat du procès d'émanation. Mais en tant que telle, l'émanation n'est que pur flux informe, entropie ontologique. C'est le niveau d'élaboration auquel s'est arrêté le modèle d'intelligibilité élaboré par les Epicuriens : il ne peut rendre compte, au mieux, que d'une diarrhée atomique dans laquelle il est impossible de saisir le moindre principe d'organisation et d'ordre. Aussi convient-il que l'émanation soit non seulement énergie, mais surtout énergie informée pour pouvoir être référée à son principe. Or, ce qui donne forme, unité et être au multiple, c'est le rassemblement dans l'unité, qui n'est possible que par la survenue dans le multiple d'une forme unifiante venue d'ailleurs :

“ la chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée, et tournant son regard vers lui, elle devient Intelligence. Son arrêt, par rapport à l'Un, la produit comme être ; et son regard tourné vers lui, comme Intelligence. Et puisqu'elle s'est arrêtée pour le regarder, elle devient à la fois Intelligence et Etre ” (V,2,1,9).

Une structure de procès, en tant que telle, n'est donc aucunement constitutive d'intelligibilité. Seule une structure en boucle (boucle de la reprise en charge constante de l'abysse originaire comme fondatrice du sens du procès) peut prétendre rendre compte de la symbiose de l'Intelligence et de l'être. Condamnation anachroniquement anticipée mais claire et sans appel par Plotin des diarrhées processuelles (sociologie, psychologie, “ sciences humaines ” et autres turpitudes du même acabit) qui font accroire aux naïfs qu'elles disent l'être, alors qu'elles n'opèrent qu'une déclinaison totalement arbitraire et infondée de l'informe, soit : de l'inintelligible.

Ce retour de l'Intelligence vers l'Un a la double forme de la reprise du multiple dans l'unification totalisante (l'ensemble des intelligibles constitue en ce sens un monde intelligible) et la structuration de cette totalité comme ensemble articulé d'unités (les essences). Ainsi se définit le nombre, succession ou ensemble d'unités unifiées dans une totalité une : on reconnaît l'inspiration pythagoricienne. Mais si les unités sont en fait les éléments constitutifs de la totalité, c'est que leur nombre (au sens du résultat du dénombrement) est fondé dans la totalité primordiale : il est ce qu'il doit être eu égard à cette totalité. En ce sens, l'être est complètement arraché au hasard, il est nombre, c'est-à-dire parfaite et transparente intelligibilité dans son essence la plus intime : “ *Immuable, l'être dans sa multiplicité est nombre. A son éveil même il est multiple. Il est comme une disposition aux êtres, une esquisse préalable de ces êtres* ” (VI,6,10,1). Quant à l'Intelligence, dans la mesure où elle peut être définie comme coïncidence réflexive de l'être avec lui-même, elle est nécessairement connaissance du nombre de l'être, c'est-à-dire du principe immanent de structuration de l'être comme totalité “ close et achevée ”, pour paraphraser le vieux Kant.

Ainsi, la puissance illimitée de l'Un, qui, en tant qu'illimitée, ne peut apparaître comme une image de l'Un, se trouve-t-elle reprise par le retour vers l'Un constitutif de l'Intelligence. Ce retour donne à la multiplicité l'allure d'une vie déterminée, d'un système d'interaction d'unités : les intelligences tout d'abord, constitutives de l'Intelligence, et les âmes ensuite, constitutives du monde sensible. “ *Donc il y a la vie, qui est une puissance universelle, puis une vision qui vient de l'Un et qui contient tous les êtres dans sa puissance, enfin l'Intelligence qui, en naissant, fait apparaître les êtres en eux-mêmes* ” (VI,7,17,32).

Comment rendre compte, toutefois, de cette continuité entre l'Un, l'intelligible et le sensible ?

IV. De l'Être au sensible

Chaque être produit donc une image de lui-même, donnant forme à l'être de rang immédiatement inférieur à lui. L'Un produit en l'Intelligence une image morcelée de sa puissance. Autre point acquis : dans l'Intelligence, l'être est équivalent à sa raison d'être, l'Intelligence est à la fois déploiement de l'être et fondement de ce déploiement.

Toutefois, le flux procédant de l'Un ne s'arrête pas aux intelligibles : *“ les intelligibles existent, et les choses s'ensuivent nécessairement, parce qu'il n'est pas possible de s'arrêter aux intelligibles. Qui pourrait arrêter une puissance capable à la fois de rester en soi et de procéder ? ”* (VI,7,8,12). Néanmoins, le passage aux sensibles va nécessiter, lui aussi, une médiation. Le passage de l'Un au multiple de l'être nécessite une médiation : celle de l'Intelligence déployante-unifiante. Le passage au sensible nécessite l'âme, comme principe de jonction de la nécessité et de la contingence, c'est-à-dire principe capable de faire advenir la différence entre l'être et l'essence. *“ L'Intelligence a son acte en elle-même. Pour l'âme, tout ce qui, en elle, s'oriente vers l'Intelligence lui est comme intérieur; mais la partie d'elle-même qui est étrangère à l'Intelligence tend vers les choses extérieures ”* (V,3,7,26).

L'Intelligence en effet ne procède pas, elle ne se tourne pas hors d'elle-même ; elle contemple simplement, parcourant d'un mouvement éternel le système complet de ses essences internes. Certes, le tout intelligible qu'elle constitue contient des êtres de tous les rangs ; ainsi contient-elle par exemple l'idée d'homme, c'est-à-dire l'idée d'un animal raisonnable doté de sensations, ou l'idée de monstre marin à la sensation à peine éveillée. Mais elle n'assure pas, par elle-même, l'information de la matière et la participation du sensible à l'intelligible. C'est cette participation, problématique chez Platon lui-même jusqu'à l'élaboration mythique du Timée, que Plotin va tenter de formaliser. La contrainte est double : il s'agit d'une part de maintenir la nature purement spéculative de l'Intelligence, mais d'autre part d'assurer fermement le rattachement du sensible à l'intelligible.

L'âme est définie comme une puissance médiane, dont la fonction est d'informer la matière : *“ comme la parole exprimée est l'image du verbe intérieur à l'âme, ainsi elle est le verbe de l'Intelligence et l'activité selon laquelle l'Intelligence émet la vie pour faire subsister les autres êtres ”* (V,1,3,7).

Mais qu'en est-il exactement de l'âme ?

De par sa nature propre l'âme est d'abord dans l'Intelligence. Mais elle est introduction dans l'Intelligence d'une instance de rupture et de séparation que Plotin nomme l'audace : *“ le principe du mal, pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes ”* (V,1,1,3). L'âme est la nature produite par l'adjonction, à la rationalité de la pensée, de l'irrationalité fondamentale du désir, qui introduit dans l'univers intelligible une rupture. Cette irrationalité est consécutive à l'existence, hors de l'Intelligence, d'une matière éternelle, sans forme, mais par là même susceptible de refléter quelque forme que ce soit. La matière offre donc un lieu d'expression possible, et, au sens strict, une limite que l'expansion de la puissance de l'Un se doit d'atteindre. Aussi convient-il de penser l'âme de façon complète : si le principe interne et constitutif de l'âme est bien le surgissement irrationnel du désir, l'existence de l'âme elle-même, comme vecteur de la lumière de l'Un jusqu'aux tréfonds obscurs de la matière, est parfaitement rationnelle. La matière se donne ainsi à la fois comme principe du mal, mal absolu en ce qu'elle occasionne une séparation dans l'intelligible, mais également comme support ultime de l'être et du Bien.

L'existence de la matière pose en fait la nécessité de la dérivation de l'ordre pratique à partir de l'ordre spéculatif. Cette dérivation va être pensée par Plotin selon les catégories générales du politique, à la fois délégation de pouvoir et scission inévitable du fait même de la délégation.

“ Mais l'être qui s'adjoint le désir parce qu'il vient après l'Intelligence s'avance dès lors davantage par cette addition ; il tend à produire un ordre conforme à ce qu'il a vu dans l'intelligence ; il en est comme gros, et il ressent les douleurs de l'enfantement ; alors, il s'efforce de produire et de créer. L'âme tendue par cet effort qui s'exerce dans le sensible, associée à l'âme universelle, dominant avec elle tous les êtres extérieurs gouvernés par elle, exerçant avec elle sa providence sur l'univers, veut en gouverner une portion en s'isolant ; venue en cette portion dans laquelle elle est, elle n'appartient pourtant pas tout entière au corps, mais elle garde quelque chose d'extérieur à lui. Son intelligence n'est même pas affectée par le corps ; mais elle-même, elle est tantôt dans le corps, tantôt hors du corps ; partie du premier rang, elle s'avance jusqu'au troisième, tandis que l'Intelligence reste à la même place et qu'elle remplit tout de beauté et d'ordre par l'intermédiaire de l'âme ” (IV,7,13,4).

L'âme apparaît comme l'introduction dans le domaine de l'intelligible, d'un fractionnement, d'une segmentation. Cette segmentation inéluctable a deux aspects complémentaires :

Premier aspect : l'âme introduit de fait le surgissement, en dehors de l'intelligible, du domaine propre de l'être-là, c'est-à-dire de l'étant coupé de sa raison d'être. La rupture entre l'être et sa raison d'être se dit dans la dimension de la temporalité, qui introduit la linéarité irréversible de la causalité, en lieu et place de l'infinie réversibilité de la fondation spéculative : si en effet l'éternité est la vie de l'Intelligence, si donc la spéculation a par nature une structure non linéaire, le temps est la vie de l'âme, en ce sens que la liaison fondatrice, devenant causale ou conséquentielle, devient irrémédiablement problématique.

L'âme en effet se doit de raisonner : “ *raisonner est la fonction non pas de l'Intelligence, mais de l'âme dont l'acte se divise dans une nature divisible* ” (III,9,1,35). Raisonner signifie arraisonner le réel, comme dirait Heidegger, d'un point de vue qui est clairement identifié par Plotin comme étant le point de vue de l'intérêt et du pouvoir, de la technique selon Heidegger : “ *ainsi l'âme, cet être divin, vient à l'intérieur d'un corps ; elle qui est la dernière des divinités vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'ordre en ce qui est après elle* ” (IV,8,5,24). Elle tente de relier les uns aux autres les points d'impact des corps sur le corps qu'elle gouverne, et s'efforce de les rendre utilisables. De ce point de vue, il n'y a aucune différence, pour Plotin, entre les dispositifs purement sensuels et les dispositifs discursifs : l'âme guidée par la sensation, dans les deux cas, ne se préoccupe que de la découverte et de la mise au point de moyens (de “ moyens termes ”, au sens logique) lui permettant de relier, dans ce que l'on pourrait appeler la cohérence d'un projet de survie, des éléments sensibles donnés comme séparés et indépendants les uns des autres.

Second aspect de cette fragmentation : en tant qu'elle est dans l'Intelligence, l'âme ne fait qu'un avec les autres âmes et possède ainsi tous les intelligibles. Ces intelligibles, pensés sous le rapport d'une information possible de la matière, sont appelés par Plotin des “ raisons séminales ”. Simples maillons sans densité dans la circularité spéculative, elles peuvent en tout point arbitrairement défini initialiser des séries causales. Dans l'Intelligence, l'âme possède donc toutes les raisons séminales. Mais la “ *perte des ailes* ”, autrement dit, la sortie hors de l'intelligible va prendre la figure de l'isolement et de la séparation d'une série, qui sera désormais le domaine d'action spécifique de l'âme (Plotin se souvient ici du mythe d'Er le Pamphylien, dans lequel le susdit se rend compte que les âmes doivent choisir une série parmi toutes les séries proposées), domaine dans lequel elle exercera son soin et son pouvoir.

Quel est le principe de cet isolement ? Au sens strict, c'est le corps, c'est-à-dire une certaine territorialité matérielle, qui provoque l'âme, la séduit, et suscite son arrachement à l'intelligible, comme une territorialité vacante peut s'offrir en silence aux appétits de pouvoir d'un mercenaire. Cette territorialité est caractérisée par une certaine structure constitutive, qui ne va recevoir comme forme que ce qu'elle est capable de recevoir, et donc, qui ne requerra de l'âme qu'une série partielle d'actualisation de tel ou tel type. Certes, il y a, potentiellement en chaque être, tout l'univers, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations intelligibles. Mais les segments territoriaux qui constituent la facticité de l'être-là ne permettent à l'âme d'actualiser qu'une partie arbitrairement sélectionnée. On voit se dessiner à partir de là une hiérarchie complète des âmes et des degrés de vie. Au premier rang, l'âme de l'univers, celle qui, liée à un corps (le corps de l'univers) apte à recevoir une incommensurable multiplicité de déterminations, contient toutes les possibilités informatives intelligibles et qui de ce fait, étant la moins fragmentaire au second sens, ne se sépare que peu de l'Intelligence. Elle tourne autour de l'Intelligence qu'elle contemple sans cesse dans la figure majestueuse de la rotation céleste (II,2,3,8). A l'autre bout de la chaîne, une pierre ne sera apte qu'à accueillir une motricité sourde, sans aucune sensation, lui permettant tout juste de croître lentement dans les flancs obscurs d'une montagne : *“ il y a des espèces de vies plus lumineuses et plus claires, puis des vies qui viennent après celles-là, au premier, au second et au troisième rang ”* (VI,7,9,18), et chacune de ces vies, en son genre, est parfaite.

Ainsi, l'âme apporte forme et vie dans la matière, qu'elle constitue comme monde sensible, c'est-à-dire belle image de l'intelligible, et ultime scintillement de l'Un dans ses images les plus lointaines, les plus affaiblies.

Conclusion

Penser l'être n'est pas sans risque. Si l'être, en apparence, se donne à l'âme dans l'éclat premier d'une présence immédiate, comme moyen offert au souci désordonné de l'urgence pratique, cette donne n'est pas la bonne, et ne peut suffire à élaborer le sens. En se donnant, l'être inscrit son ombre portée sur la lumière originelle qui en fonde la phénoménalité. Certes, les multiples facettes de l'être renvoient à profusion cette lumière. Mais si l'Intelligence, comme il lui appartient de le faire, se détournant de cette brillance d'emprunt, se met en quête du fonds originaire à partir duquel sourd tant de lumière reflétée, si elle revient en elle-même, se demandant ce qui lui permet de connaître, de comprendre, de savoir, de dire en vérité, elle se trouve en proie à un vertige qui la fait vaciller. Seuls alors s'offrent à elle l'obscur insondable comme socle abyssal de l'être, l'informe et ténébreuse puissance indéterminée comme unique appui des balbutiements du langage. Mais ce détour la féconde. L'ontologie, en tant que telle, n'est qu'une joyeuse plaisanterie. L'obscur clarté qui tombe du non-être, de l'en deçà de l'être, gommant d'un trait la puérile question *“ qu'est-ce que l'être ? ”* fait apparaître, insistante et inquiétante, la seule véritable question qui puisse justifier la pensée, la question généalogique : *“ pourquoi l'être, et d'où vient l'être ? ”*.

Bibliographie sélective

Les références des textes de Plotin sont données dans l'édition de Bréhier, aux Belles Lettres.

Traductions françaises séparées de textes de Plotin accompagnées de commentaires

- HADOT, p., *Edition des écrits de Plotin présentés dans l'ordre chronologique*, Cerf (l'édition est en cours, seuls quelques traités sont actuellement disponibles).
 JANKELEVITCH, V., *Plotin, Ennéades i, 3*, cerf, 1998
 Ouvrage collectif, *Traité sur les nombres (Ennéade VI, 6)*, Vrin, 1980
 MATHIAS, P., *Du beau (Ennéades I, 6 et V, 8)*, Presses pocket, 1991
 NARBONNE, J.-M., *Plotin, les deux matières (Ennéade II, 4)* Vrin, 1993
 NARBONNE, J.-M., *Plotin, traité 25 (II, 5)*, Cerf, 1998

Ouvrage permettant de situer Plotin dans le Néoplatonisme

- WALLIS, R.T., *Neoplatonism*, Hackett Publishing Company, 1995

Ouvrages permettant une première approche de la philosophie de Plotin

- BREHIER, E., *La Philosophie de Plotin*, Vrin, 1990
 GERSON, L.P., *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, 1996
 HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Etudes augustinienne, 1989
 O'MEARA, D., *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Cerf, 1992
 PORPHYRE, *La vie de Plotin*, éditée et commentée par plusieurs auteurs, 2 tomes, Vrin, 1982 et 1992

Quelques ouvrages ouvrant des perspectives intéressantes

- ARMSTRONG, A.-H., *L'Architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, Editions de Université d'Ottawa, 1984
 BUSSANICH, J., *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Brill, 1988
 CHARLES-SAGET, A., *L'Architecture du divin : mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, 1982
 FRAISSE, J.-C., *L'Intériorité sans retrait, lectures de Plotin*, Vrin 1985
 LAURENT, J., *Les Fondements de la nature dans la pensée de Plotin*, Vrin, 1992
 NARBONNE, J.-M., *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, 1994

Pour citer cet article

Pierre Géraud, « Sur l'ontologie chez Plotin », (1999), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.