

Le document EuroPhilosophie que vous venez de télécharger est la version longue d'une conférence tenue à Clermont-Ferrand lors de la journée d'étude du PHIER du 24 mars 2007 sur les néoplatonismes (dans le cadre du programme Philosubsoc). Elle témoigne d'une recherche en cours.

Le présent document est protégé par le droit d'auteur. Toute reproduction ou citation même partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès du directeur de l'ERRAPHIS à l'Université de Toulouse Le Mirail qui héberge à présent les activités du GEFLF (Maison de la Recherche, 5 allées Machado, 31058 Toulouse cedex 09). Toute reproduction ou citation sans autorisation est susceptible de poursuites judiciaires par l'Université de Toulouse Le Mirail.

**Le « non-être au-delà de l'être » :
fonction d'un thème néoplatonicien.**

Par Sylvain Roux (PHIER/Clermont)

1. Le problème de l'identité du néoplatonisme.

Traditionnellement, la recherche de ce qui constitue l'originalité philosophique du néoplatonisme se concentre sur le rapport qu'il entretient avec le platonisme, originel ou plus tardif. Il s'agit donc de chercher si le néoplatonisme ne fait que reprendre les éléments du platonisme ou si, au contraire, il innove et présente des aspects radicalement nouveaux par rapport au second. Les tendances de l'interprétation s'orientent donc dans deux directions, que l'on peut qualifier de continuiste et de discontinuiste. L'interprétation continuiste voit dans le néoplatonisme un prolongement de la philosophie platonicienne en ce qu'il aurait essentiellement consisté à développer des éléments qui s'y trouvaient soit sur un mode implicite soit à l'état embryonnaire. Dans ce cas, le néoplatonisme apparaît comme une entreprise de systématisation philosophique d'un ensemble d'éléments qui se donnent originellement de manière plus hétéroclite et moins développée mais il est conforme sinon à la lettre du moins à l'esprit du platonisme. À l'opposé, l'interprétation discontinuiste considère que le néoplatonisme introduit dans le platonisme des éléments nouveaux qui ne figurent ni explicitement ni implicitement dans le platonisme antérieur et qu'il se constitue donc, malgré une filiation annoncée et reconnue, comme une philosophie tout à fait originale. C'est pourquoi le débat s'est essentiellement concentré sur des aspects comparatifs : en confrontant les éléments présents dans les deux courants (platoniciens et néoplatoniciens), on recherche des ruptures ou des continuités. Pourtant, Plotin, dans le traité 10 (V 1), 8, affirme ne pas tenir des propos nouveaux mais seulement vouloir développer des thèses présentes

-

dans ces propos anciens. Les chapitres 8 et 9 insistent particulièrement sur cette filiation depuis les présocratiques. Il y a donc une situation paradoxale : les néoplatoniciens n'ont pas cherché à faire apparaître leur doctrine comme nouvelle et ils apparaissent eux-mêmes comme les tenants d'une lecture continuiste. C'est l'interprétation moderne qui en vient à s'interroger sur le rapport de leur doctrine à leurs prédécesseurs et qui pose la question d'une discontinuité possible par rapport à eux.

Les éléments mis en comparaison pour cela sont multiples, mais il semble que, parmi ceux-ci, les principaux soient celui de système, celui de la hiérarchie et des principes, celui de la procession [le néoplatonisme consisterait alors en un système de principes, hiérarchisés et coordonnés entre eux, et entre lesquels autant qu'à partir desquels existeraient des rapports de procession et de conversion]. Il faut remarquer que ceux-ci déterminent d'emblée l'idée que l'on se fait du néoplatonisme. Les commentateurs semblent souvent s'accorder sur leur présence dans le néoplatonisme et c'est à partir de cette reconnaissance qu'ils cherchent si l'on peut s'accorder sur une égale présence dans le platonisme antérieur. Il y a là un second paradoxe : ce n'est pas tant le néoplatonisme qui fait ainsi problème que le platonisme dont on se demande s'il présente les mêmes caractéristiques. Ainsi, on reconnaît dans le néoplatonisme une philosophie qui développe explicitement certains thèmes à partir desquels l'enquête est menée vers le platonisme c'est-à-dire reconduite à son origine. Or cette entreprise suscite en fait, dès lors que l'on s'intéresse à chacun de ces thèmes, des difficultés quasiment insurmontables qui rendent peut-être nécessaire de procéder dans la recherche de l'identité du néoplatonisme, de manière différente.

Je commencerai donc par montrer les difficultés inhérentes à cette recherche et surtout à cette manière de poser le problème, en prenant le cas du non-être, puis j'essayerai de montrer, à propos de ce même thème que c'est en termes de fonction et non de distinction (présence ou absence de thèmes) qu'il faut peut-être envisager de procéder à cette recherche.

Faut-il considérer le néoplatonisme comme une philosophie systématique ou du moins, faut-il reconnaître en son systématisme¹ un élément absolument original par rapport au

¹ La question du système pose bien sûr le problème d'une interprétation ésotériste de Platon. Si l'on adopte une interprétation continuiste, il faut préciser d'abord que la reconnaissance de la présence d'un système chez Platon repose en partie sur une tradition indirecte c'est-à-dire sur le maillon essentiel constitué par Speusippe et Xénocrate qui ont élaboré la doctrine de Platon et en ont préparé ainsi son développement néoplatonicien (cf. Krämer dans M. Zambon) ainsi que sur les témoignages d'Aristote. D'autre part, l'idée de système est héritée d'un philosophe allemand W.G. Tennemann (*System der Platonischen Philosophie*, 1792-1795) qui considérait déjà que ce système ne pouvait pas être reconstitué qu'à partir des écrits platoniciens mais qu'il fallait s'appuyer sur l'enseignement oral que rapporte justement cette tradition indirecte. Si l'on veut tenir compte de la notion de

platonisme antérieur ? La difficulté est que la notion de système ne reçoit pas de définition univoque et selon le sens qu'on lui accorde, elle peut permettre de maintenir une interprétation continuiste ou de s'y opposer. C'est ce que constate E.N. Tigerstedt, dans le cadre d'un problème différent du nôtre (celui des doctrines non-écrites). Il remarque en effet que K. Gaiser dans *Platons ungeschriebene Lehre*, soutient que Platon a adopté un système « hypothétique et ouvert » (p. 336 n. 1) et que pour H.J. Krämer, « ce système a eu un simple caractère d'ébauche » et qu'il y avait chez Platon un « concept dynamique de la philosophie »². Si le système est présenté comme un ensemble de propositions coordonnées entre elles qui ne sont pas susceptibles d'une évolution sans affecter l'ensemble dans lequel elles se trouvent, alors il paraît difficile d'attribuer à Platon un tel ensemble et le néoplatonisme se détache au contraire comme une philosophie qui a explicitement développé un système de principes. Et c'est alors à une interprétation discontinuiste que l'on a affaire. Mais si on donne du système une définition plus souple, susceptible d'évolutions et de changements, alors on peut attribuer à Platon un système et la différence par rapport au néoplatonisme n'est plus que de degrés puisque ce dernier n'aurait fait que passer d'une conception ouverte du système à une conception plus fermée. Bien entendu, on peut contester cette polysémie attribuée à la notion de système et, comme E.N. Tigerstedt lui-même, montrer que cette définition du système défendue par les ésotéristes eux-mêmes, rend caduque l'idée même de système (p. 218-219), opposant en cela la nécessaire clôture sur soi du système à la recherche nécessairement inachevée qui caractérise l'idée d'ouverture ainsi que celle d'hypothèse³.

Sur le problème de la procession, là encore, la question qui se pose est de savoir si la philosophie platonicienne présente l'idée d'une procession depuis un premier principe ou si elle se contente d'affirmer des rapports d'une autre nature entre des réalités certes ontologiquement hiérarchisées mais co-éternelles pour certaines d'entre elles (rapport entre formes, rapport entre les formes et l'âme). L. Robin avait soutenu qu'une telle procession se trouvait déjà dans la dernière pensée platonicienne et des auteurs tels que N.I. Boussoulas⁴ parlent d'un « déploiement intégral du Bien » qu'ils tentent de reconstituer à partir des genres du *Philèbe*. Dans un article de 1993, « Présupposés et conséquences d'une interprétation

système pour tenter de saisir ce qu'est le néoplatonisme, il faut d'abord prendre position sur la valeur de cette tradition indirecte.

² « Die Grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung », *Idee und Zahl*, p. 106-150, ici p. 140.

³ E.N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, ch. VI, Stockholm, 1977 (trad. fr. dans H. Cherniss, *L'énigme de l'Ancienne Académie*, Paris, Vrin, 1993, appendice). L'auteur fait les mêmes remarques à propos de la position de Robin (Platon, Paris, PUF, p. 239 et 241 de l'édition de 1988 ; 1^{ère} éd. 1935) qui en arrive, selon lui, à rendre problématique l'idée d'un système platonicien (p. 165 de l'édition française)

⁴ « La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicien », *RMM*, I, 1962, p. 65-109.

ésotériste de Platon »⁵, L. Brisson (p. 491-492) signale au contraire que rien n'indique que la participation des formes entre elles s'accompagne d'une supériorité ontologique des unes (celles qui sont participées) sur les autres (celles qui en participent) comme c'est le cas dans la participation des choses sensibles aux formes intelligibles. Même si certaines ont une « extension » plus grande que d'autres (le Même, l'Autre, etc.), cela ne signifie pas qu'elles surpassent ces autres comme l'intelligible par rapport au sensible. Au contraire, si l'on conçoit cette participation sur le mode de celle du sensible à l'intelligible, alors il existe une hiérarchie complète depuis un principe premier (l'unité) jusqu'aux degrés les plus bas du réel, le plus universel étant en même temps le plus substantiel ou, si l'on préfère, le degré de substantialité s'abaissant avec l'individualité. Il n'y a pas dès lors, hors de la distinction intelligible/sensible (être/devenir), de hiérarchie ontologique, puisqu'il n'y a pas entre les formes, de dérivation et d'ordonnement, y compris par rapport au Bien.

Le cas du non-être n'échappe pas à ces difficultés. On sait que Platon soutient, dans la *République*, que le bien « n'est pas une essence mais [que], par delà l'essence, il la surpasse encore en ancienneté et en puissance » (509 b 8-10 ; trad. M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 96). La manière dont on interprète cette formule ainsi que la manière dont on comprend la lecture néoplatonicienne qui en a été proposée, rend possible les deux types de lecture dont j'ai parlés précédemment. Faut-il comprendre que le bien serait au-delà de l'être et qu'il y a là l'affirmation d'une forme de non-être ? Contre une telle lecture, on peut faire remarquer plusieurs choses. D'abord que le texte dit seulement que le bien est *ouk'ousias* et *epekeina tês ousias* et non *ouk'onta* ni *epekeina tou ontos*. Cela signifierait alors que l'essence ne se confond pas avec le fait d'être un étant, ou que le fait d'être un étant n'implique pas nécessairement d'avoir ou d'être une essence. Si, au contraire, on ne prend pas en compte la distinction précédente, alors on considérera que l'absence d'essence conduit nécessairement à un au-delà de l'être c'est-à-dire que les deux formules, sans être équivalentes, se réciproquent parfaitement. On va voir que cette hésitation est justement à la source des lectures aussi bien continuistes que discontinuistes concernant le rapport entre platonisme et néoplatonisme. Second point : le bien est par ailleurs une *idea*, accessible à la connaissance et donc intelligible, ce qui implique qu'il n'a pas perdu tout point commun avec les autres formes. Même si l'on accorde qu'il y a une différence entre *eidos* et *idea*, comment considérer que le Bien est connaissable sans être une essence ? Comme l'indique M. Dixsaut, d'autres passages indiquent clairement que la

⁵ *Les Études philosophiques*, 4, 1993, p. 475-495.

-

connaissance du Bien doit se fonder sur l'essence (*ousia*) (534 b 8-c 6). Si donc le Bien est connaissable, cela semble contredire l'affirmation selon laquelle il est au-delà de l'essence. Mais il faut alors comprendre pourquoi Platon l'affirme tout de même (dans le passage de 509 b). Selon M. Dixsaut toujours, c'est le contexte de l'affirmation qui permet de le comprendre : cette supériorité est liée à son ancienneté (*presbeia*) et à sa puissance (*dunamis*). Elle n'est donc pas à comprendre en elle-même mais relativement à ces deux caractéristiques. En effet, le Bien n'est pas dit au-delà de l'essence comme tel, il surpasse en fait les autres essences par sa puissance de participation puisqu'il est participé de tout ce qui est, contrairement aux autres formes qui ne sont participées que d'une catégorie d'êtres. De même, son ancienneté n'indique pas une précédence temporelle puisque toutes les formes sont éternelles mais une antériorité logique liée à cette puissance de participation. Dès lors, Platon n'affirmerait pas qu'il y a un « non-être au-delà de l'être » et une telle affirmation serait proprement néoplatonicienne. En effet, en 10 (V 1), 10, 2, Plotin affirme que l'un est situé *epekeina ontos*, ce qui indique que Plotin ne se contente pas de placer le bien au-delà de l'essence (*ousia*) mais que ce qui est au-delà de l'essence est aussi au-delà de l'être. En effet, pour Plotin, l'être (*to on*) correspond à l'ensemble des essences. Or, d'une part, ces essences sont des formes. En 32 (V 5), 5, Plotin affirme que l'étant est ce qui s'est d'abord éloigné de l'Un mais qui « s'est retournée vers l'intérieur, s'est immobilisée et est devenue essence (*ousia*) et foyer (*hestia*) de toutes choses (15-18 ; trad. R. Dufour modifiée). Et l'*ousia* engendrée depuis l'Un (par ce retournement de l'étant), n'est pas autre chose que la forme (*eidos*) « de toutes choses » (6, 1-4). D'autre part, ces formes (*ta eidē*) sont des étants, comme l'indique le texte du traité 9 (VI 9), 2⁶. C'est pourquoi le fait de poser l'Un au-delà de l'essence conduit à le poser au-delà de l'être (l'étant). Quant à l'Un, parce qu'il est sans forme (*aneideon*), il n'est pas une essence (*ousia*). Or, une essence est un *tode ti*, quelque chose de particulier et un principe (premier) ne peut être quelque chose de particulier car alors il serait définissable et appartiendrait à l'ensemble des essences, des formes c'est-à-dire se trouverait au niveau de ce qui a été engendré à partir de lui, ce qui est une contradiction. Il est donc au-delà des choses que sont les étants (*ta onta*) (cf. 32 (V 5), 6, 5-10). Dès lors, l'Un est dit par Plotin au-delà de l'étant (*epekeina ontos*), ce qui revient à dire qu'il est au-delà de toute détermination et de toute affirmation (12-13). On voit donc que dans la formule platonicienne, le Bien n'est ni au-delà de l'essence au sens strict (mais seulement par métaphore) ni au-delà de l'étant et que la

⁶ Plotin affirme que « l'étant universel a en lui tous les étants » (21-22), qu'il est donc multiple et qu'il possède la vie et l'intellect (22-24). Or ces étants que possède l'intellect, ce sont les formes (*ta eidē*), 26-27.

même formule, chez Plotin s'interprète et comme au-delà de l'essence et comme au-delà de l'étant.

Pourtant, certains considèrent qu'il est possible de proposer une lecture continuiste du rapport entre le texte de Platon et ceux de Plotin. Mais il y a deux manières de le faire. Soit on récuse la lecture précédente de *République* VI pour y discerner l'affirmation d'un « non-être au-delà de l'être », et dans ce cas, on rétablit une continuité avec les textes de Plotin. Soit on récuse cette fois la lecture littérale des précédents passages de Plotin pour aboutir à l'idée selon laquelle ni Platon ni Plotin ne posent un « non-être au-delà de l'être ». C'est l'analyse que développe J.-M. Narbonne qui considère que l'au-delà de l'être chez Plotin n'a pas à être compris en un sens différent de celui de Platon : l'expression ne signifierait rien d'autre que « au-delà de l'essence ». Plotin dit bien que l'Un n'est pas « un quelque chose de déterminé » comme on l'a vu mais on ne peut affirmer pour autant qu'il ne soit rien du tout. Il faut donc bien reconnaître qu'il *est*, d'une certaine manière. Dans ce cas, *to on* aurait pour sens : ce qui a une essence et est un étant déterminé. L'Un ne serait pas cela mais *serait* d'une autre manière. Cette position philosophique revient à considérer qu'il y a des modalités d'être ou de réalité qui ne correspondent pas à celles qui nous sont données, qu'il nous est donné de connaître (dans son livre *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, il rapproche d'ailleurs la position de Plotin de celle de Porphyre selon laquelle le premier principe est l'être par opposition à l'étant : dans ce cas, l'être au sens d'un agir pur, qui n'est pas un étant déterminé, nous est inconnaissable, tout en étant un autre mode de réalité). J.-M. Narbonne s'en explique plus largement dans un article des *Études philosophiques*⁷. Partant d'un passage tiré du traité 49 (V 3), 12, 50-51 dans lequel Plotin dit de l'Un qu'il est « un sans le quelque chose (*aneu tou ti*) car s'il était quelque chose d'un, il ne serait pas l'Un en lui-même ; or le lui-même [de l'Un] est avant le quelque chose » (*pro tou ti*) (trad. Narbonne), l'auteur considère qu'il faut comprendre ce « avant quelque chose » non pas comme le fait de ne pas être un quelque chose mais comme le fait de ne pas être quelque chose de déterminé : « ne pas être *ti* signifie pour l'Un posséder une nature si haute qu'il ne peut être contenu en aucune limite, et qu'il n'est pas quelque chose au sens de ce qui possède une existence déterminée subsumable par la raison ». Cela revient à dire que le terme *ti* peut avoir plusieurs sens et que l'un de ses sens convient à l'Un. Le *ti* désigne soit une « chose déterminée », soit une « chose déterminée mais inconnue », soit une « chose indéterminée, [...] inconnaissable [...] et néanmoins bien réelle ». Si aucun des deux premiers sens ne s'applique à l'Un le troisième en revanche peut

⁷ « *Henôsis et Ereignis*. Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », *Les Études philosophiques*, 1, 1999, p. 105-121.

lui être appliqué. A nouveau l'Un est bien quelque chose mais selon un mode d'être qui n'est pas connaissable par nous si bien que l'*epekeina tou ontos* revient à l'*epekeina tês ousias* : l'Un est un *ti* mais indéterminé, il est donc à la fois au-delà de l'essence et au-delà de l'étant, « au-delà de l'étant » ne signifiant pas autre chose qu'« au-delà de l'essence » (c'est-à-dire de ce qui est déterminé). Pourtant, il n'est pas au-delà de l'être ou de l'étant en un autre sens puisqu'il *est* bien sans être d'une certaine manière, d'une manière particulière. Cette interprétation revient à considérer que la formule plotinienne « au-delà de l'étant » n'introduit pas de vraie nouveauté par rapport à la formule platonicienne de la *République* puisqu'elle ne fait que l'explicit⁸. Cette interprétation, que l'on ne discutera pas ici, a pour but d'inscrire Plotin dans la tradition métaphysique qui appartient au mouvement décrit par Heidegger sous le nom de « constitution onto-théo-logique de la métaphysique » puisque si l'Un est un quelque chose, alors il y a bien chez Plotin d'une part réduction de la question de l'être à celle de l'être de l'étant et d'autre part position d'un étant premier comme fondement ou principe de l'être de l'étant. Or il faut remarquer que Heidegger est justement lui-même un tenant de l'interprétation continuiste. Dans la conférence de 1940 consacrée à la question de la vérité (*alêtheia*) chez Platon et qui se présente comme un commentaire de l'allégorie de la caverne au début du livre VII de la *République*, Heidegger considère que le rapport entre *alêtheia* et *idea* que manifeste ce texte (ainsi que celui de *Rép.* VI) inverse celui auparavant instauré par la pensée grecque. En effet, l'*alêtheia* était auparavant conçue comme l'équivalent de ce que Heidegger appelle *anwesen* (« entrée dans la présence », trad. A. Préau) (et l'entrée dans la présence est l'être de l'étant). Avec Platon, cette entrée dans la présence (*ousia*) devient l'*idea* qui commande cette fois l'*alêtheia* mais en lui donnant un sens nouveau (p. 463). On trouve trace de ce renversement dans la *République* (VII, 517 b 7-c 5), puisque l'*idea tou agathou* y est présentée comme ce qui « accorde le non-voilement ». Quant au sens donné à l'*alêtheia* avec ce renversement, il consiste non plus en un non-voilement mais en une vérité comme adéquation entre une faculté et son objet : la vérité devient pensée comme exactitude de la connaissance. Elle entre par là même sous le joug du bien conçu comme *idea* (p. 461 Tel-Gallimard), puisqu'il rend possible cette connaissance des formes en les faisant être. C'est pourquoi l'*idea* devient un « fond » sur lequel, à partir

⁸ On notera que J.-M. Narbonne a nuancé sa position dans la conclusion de *Hénologie, ontologie, Ereignis* (Plotin, Proclus, Heidegger) (Paris, Les Belles Lettres, 2001). Si l'Un ne peut pas être un *ti* et donc un étant, il n'en reste pas moins un premier auquel se ramènent les étants et il ne peut être conçu que dans un rapport de « dénivellation » par rapport à eux c'est-à-dire comme ce qui est toujours « plus haut » (« l'*epekeina* se situe toujours plus haut »). Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de rupture complète entre lui et ce qui vient de lui et qu'il y a bien une continuité entre tous les niveaux de réalité (c'est pourquoi Plotin ne serait qu'une figure de la théologie négative et non de l'hénologie négative).

duquel, il y a déploiement de l'étant (*alêtheia*) au lieu que l'*idea* ne soit comme la trace de l'entrée dans la présence.

Mais comme l'*alêtheia* est devenue exactitude d'une connaissance, elle ne peut avoir lieu que si la connaissance s'installe dans un séjour opposé à celui du sensible, un lieu de stabilité et de permanence, celui des idées, en lesquelles elle saisit l'être de l'étant. Heidegger considère alors que la philosophie pour Platon est cette recherche même, cette saisie des idées comme être de l'étant et qu'elle préfigure ainsi la métaphysique elle-même comme dépassement du sensible vers une considération intellectuelle du suprasensible (p. 465). Quant à l'idée du Bien, comme elle est l'idée de toutes les idées, elle est aussi une cause première et divine, ce qui signifie que la métaphysique est théologique et que chez Platon la métaphysique se constitue comme onto-théo-logie (p. 466). En ce sens, Heidegger est bien, pour le problème qui nous intéresse, un continuiste : le Bien est cause de l'étant parce qu'il est l'étant premier, l'étant qui est le plus étant⁹. Quant au néoplatonisme et à Plotin, on sait que Heidegger n'en parle pas et qu'il ne semble pas en avoir une connaissance précise ni approfondie. Mais qu'il s'agisse d'une ignorance ou d'un silence, les conséquences sont bien les mêmes. En étant pris dans l'histoire de la métaphysique (le passer sous silence revient implicitement à l'intégrer à cette histoire), le néoplatonisme ne s'en distingue pas et il devient donc un simple prolongement du platonisme, lequel repose sur des « degrés ou étagements de l'étant » (cf. J.-M. Narbonne, *Hénologie, Ontologie et Ereignis, (Plotin – Proclus - Heidegger)*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 195-197). S'il y a silence ou ignorance de Heidegger, c'est parce qu'il y aurait de sa part « banalisation » du « questionnement néoplatonicien ». Cela signifie que Heidegger ramène l'affirmation selon laquelle l'Un est au-delà de l'être à une affirmation qui fait de l'Un ce qu'il y a de plus étant. En étant au-delà de l'être, l'Un serait l'étant premier qui fonde les autres étants, qui viennent de lui, c'est-à-dire qui fonde leur être. Dans ce cas il n'y a pas de rupture dans la chaîne ontologique des réalités (J.-M. Narbonne parle de « série continue »).

Selon que l'on est continuiste¹⁰ ou discontinuiste, le texte de la *République* s'interprète donc différemment : dans le premier cas, on insistera sur l'identité de sens entre deux expressions pourtant différentes, dans le second on considérera que Plotin outrepass

⁹ Heidegger termine la conférence en montrant que cette constitution est aussi la naissance de l'humanisme (« épanouissement de la Raison, culture de la personnalité, etc. » qui découlent de l'affirmation de l'existence de ces idées qu'il faut connaître, en lesquelles il faut s'installer).

¹⁰ L'autre manière d'être continuiste (que nous n'avons pas exposée ici) renverse les données du problème : elle consiste à présenter l'idée d'un « non-être au-delà de l'être » comme également présente chez Platon et chez les néoplatoniciens, en particulier Plotin. Mais cette fois-ci, le texte de Plotin indiquerait bien que l'Un est au-delà de l'être et pas seulement au-delà de l'essence et il éclairerait en retour le texte de Platon qui prendrait le même sens.

l'affirmation platonicienne et qu'il la double d'une affirmation ontologique (au-delà de l'être, c'est-à-dire au-delà de l'étance) au lieu de considérer que le bien est au delà de l'essence c'est-à-dire seulement des étants en tant qu'ils sont déterminés. L'originalité du néoplatonisme, le geste néoplatonicien, consisteraient alors, dans ce second cas, à excéder la position platonicienne en posant un delà de l'être qui ne soit pas seulement un au-delà de l'essence (l'au-delà de l'être se surajoute à l'au delà de l'essence et ne s'y ramène pas).

2. Non-être et « au-delà de l'être » chez Plotin.

Ainsi, le débat entre continuistes et discontinuistes semble condamné à une recherche sans fin de ce qui se trouve présent chez Platon et chez ses successeurs. Mais le problème est peut-être mal posé : ce qui compte n'est pas tant la présence ou non d'un thème particulier, y compris celui du non-être, que la fonction qu'il joue chez les différents auteurs. En l'occurrence, le statut qui lui est accordé dans le néoplatonisme est particulier parce que les néoplatoniciens convoquent cette notion dans un rôle bien précis. Afin de l'établir, on se contentera ici du cas de Plotin.

On trouve chez Plotin, même s'il ne les présente pas de manière systématique, différents sens du non-être. Dans le traité 25 (II 5), 5, il distingue deux formes de non-être : la matière est un non-être « totalement séparé » (*pantê chôristheisa*, 11-12) de l'être contrairement au mouvement qui est « autre que l'être » (*heteron tou ontos*, 9) mais qui est « porté par l'être, parce qu'il vient de lui et parce qu'il est en lui » (*epocheitai tô onti oion ap'autou kai en autô ousa*, 10-11). En effet, le mouvement n'est pas non-étant et il est donc à la fois être parce qu'il en participe toujours et non-être parce qu'il est autre que lui (comme tous les autres genres). La matière, parce qu'elle est totalement séparée de l'être, ne peut donc jamais être quelque chose en acte (13-17), par elle-même, mais elle se définit comme ce qui est toujours en puissance de toutes choses sans jamais devenir elle-même quelque chose (5-6). Elle est alors « réellement un non-être » (*ontôs mê on*) (25) contrairement au mouvement qui est un non-être au sens de l'altérité et qui n'est pas « réellement » un non-être. Le traité 26 (III 6), 7, rappelle la même distinction (7-13) et rapporte la matière au « non-être véritable » (*alêthinos mê on*, 12-13), à ce qui est « absolument non-étant » (« ce qui est absolument non-étant n'a pas part à l'être : *to de pantê mê on amikton tô onti* : 14, 20-21)). Mais en 51 (I 8), 3, 6-9, Plotin précise que la matière n'est pas un « non-être absolu » (*pantelôs mê on*) mais « autre chose que l'être », non pas au sens où le mouvement et le repos le sont (autres) mais « comme une image de l'être » (*eikôn tou ontos* ; en 26 (III 6), 7, 13, Plotin parle d'une « image (*eidôlon*) et d'un fantôme (*phantasma*) de l'*ogkos* »)). Ce non-être au sens de l'image

convient, selon Plotin, aux choses sensibles, à leurs affections et à leurs constituants, enfin au principe de toutes ces choses (51 (I 8), 3, 9-12). On remarquera que la matière n'est pas assimilée ici au non-être absolu. Il faut donc comprendre que lorsque Plotin qualifie la matière de « non-être véritable », de « réellement non-étant », il veut alors, par ces expressions, l'opposer au non-être relatif (le mouvement). Lorsque, au contraire, il veut penser la matière hors de cette opposition, il ne l'identifie plus au non-être absolu mais la situe par rapport à lui (donc comme autre que lui) car il lui faut reconnaître que la matière, bien que n'étant qu'en puissance, n'est pas rien (et elle n'est pas rien justement parce qu'elle n'est qu'en puissance, parce qu'elle est l'en-puissance). Ce qui signifie, comme l'a fait remarquer J.-M. Narbonne, qu'il n'y a pas trois formes de non-être chez Plotin mais quatre (non-être absolu, matériel, relatif, au-delà de l'être)¹¹. Quant à la forme qui nous intéresse, elle apparaît très tôt dans l'œuvre de Plotin puisqu'on la trouve parmi les premiers traités. En 9 (VI 9), 2, l'un est opposé au tout (*ta panta*), à l'intellect (*noûs*) et à l'être (*to on*) : « il n'est pas l'être (*oude to on*) car l'être est toutes choses » (46-47) et « il n'est pas quelque chose (*ou ti*) mais [étant] avant chaque chose, il n'est pas [étant] (*oude on*) » (3, 37-38). En 11 (V 2), 1, Plotin affirme encore que, « principe de toutes choses, l'un n'est pas toutes choses (*ou panta*) » (1). On notera cependant, à travers ces formules, que c'est sous une forme propositionnelle et non pas substantivée que ce sens du non-être apparaît chez Plotin, ce qui indique qu'il n'y a peut-être pas encore chez lui la volonté de systématiser les différents sens de cette notion. L'un apparaît au-delà de l'être dans un mouvement *apophatique* au terme duquel Plotin ne semble pas substantiver ce qui se donne justement et seulement dans un mouvement de négation, c'est-à-dire en faire un résultat.

À défaut d'une telle systématisation, il y a bien en tous cas un effort de distinction de différents sens du non-être (et, à partir de porphyre, il semble qu'il y a une systématisation croissante des sens et des formes du non-être dans l'histoire du platonisme). Or, j'aimerais montrer que cet effort s'explique certainement par la volonté d'accorder à l'une de ces formes une fonction particulière : le recours à l'idée d'un « non-être au-delà de l'être » permet de résoudre une difficulté philosophique (celle de la principialité), recours que les successeurs de Plotin ne vont cesser de suivre. La distinction de plus en plus nette ainsi que la

¹¹ « Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque », *Revue de philosophie ancienne*, 1, 1992, p. 115-133. Dans son commentaire au traité 25 (II 5), Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 138-139 de l'édition de 2002 au Livre de Poche, il distingue même cinq formes de non-être puisqu'il y a aussi le non-être qu'est l'engendré que l'on dit « faussement exister » (25 (II 5), 4, 16). Voir aussi 26 (III 6), 12, 11-12. Ces cinq genres correspondent à l'énumération que l'on trouve chez Ammonius, *De interpretatione*, 11, p. 213, 1, Busse.

-
systématisation ultérieure à Plotin des sens du non-être est certainement le signe de l'importance croissante du thème dans le néoplatonisme.

Il faut d'abord formuler la difficulté en question. La conception commune de l'action d'un principe, de la manière dont il produit ses effets, implique au moins une chose : que le principe possède ce qu'il donne ou qu'il est ce qu'il donne, sur un mode qui peut être variable : en acte ou en puissance, pour reprendre un vocabulaire aristotélicien. Par là, le don suppose un transfert d'être ou une actualisation. On sait que Plotin refuse cela et qu'il propose de considérer que le Principe n'est pas ou n'a pas ni en acte ni en puissance ce qu'il donne mais qu'il en a *la* puissance. Il y a une *dunamis pantôn* (Traité 7 (V 4), 2, 40 ; 30 (III 8), 10, 1 ; 38 (VI 7), 32, 31 ; 49 (V 3), 15, 33) de l'Un qui ne correspond pas au passage de l'en-puissance à ce qui est en acte. La première conception présente pourtant l'avantage d'une continuité ontologique entre le principe et ses effets puisqu'il n'y a pas de rupture entre eux (même si une cause contient plus que ce qu'elle donne, dans l'acte même de la donation, la continuité s'établit). C'est en quelque manière le schéma aristotélicien dans lequel, comme on sait, le premier moteur est totalement en acte et principe de mouvement pour des êtres qui perdent en actualité ce qu'ils « gagnent » en potentialité. Il y a dans le premier moteur ce qu'on trouve sous une forme amoindrie dans ses effets : c'est parce qu'il est éternellement en acte qu'il y a de l'éternité dans le mouvement de la première sphère qui veut imiter cette perfection et ainsi tourne sur elle-même d'un mouvement sans fin, continu et uniforme. De même, on sait que pour Aristote, les cycles de la reproduction sont assignés au désir du divin qu'ils cherchent à imiter en échappant à la finitude de l'individualité par la permanence de l'espèce, c'est-à-dire en visant le générique à travers l'individualité (*De la génération et de la corruption*, II, 10). Mais, outre l'éternité, ce sont aussi l'actualité et certains actes qui se retrouvent dans ses effets, comme la contemplation (la « vie selon l'intellect ») dont l'*Éthique à Nicomaque*, X (7, 1177 b 25 sq.) nous apprend qu'elle est continue en lui et discontinue en nous.

Si Plotin refuse cette continuité, c'est en raison, entre autres, de considérations propres au platonisme mais ce refus a des conséquences sur le problème de la principialité. En effet, si le principe doit être pour être principe de l'être, il faudra considérer que l'Un, qui est ce principe, se confond avec l'être. Mais il y aurait là une contradiction puisque pour Plotin, être, vie et pensée sont indissociables et la pensée (de soi, en particulier) introduit nécessairement la dualité du pensant et du pensé dans le principe. L'Un ne serait plus un et ne pourrait plus prétendre au rang de premier. Ainsi, le souci platonicien de faire de l'Un le premier conduit Plotin à refuser d'identifier l'un à l'être. Mais, ce faisant, Plotin est amené à considérer ce

-
principe comme au-delà de l'être et à poser la question du non-être du principe, ce à quoi conduit aussi la distinction entre la puissance et ce qui est en puissance. Le respect des niveaux hiérarchiques conduit donc à poser le principe au-delà de ce dont il est le principe. Pourtant, cette rupture, si elle sauve cette hiérarchie, rend difficile le maintien de la principialité du principe. Comment, en étant radicalement autre que ses effets, peut-il en être le principe ? Or, Plotin va faire du non-être la condition paradoxale de la principialité : loin que le non-être constitue une menace pour la principialité du principe, il la fonde en réalité. Mais ce n'est qu'à la condition de faire jouer au non-être cette fonction, ce à quoi s'attachent certains textes de Plotin et de ses « successeurs ».

Il faut ici bien distinguer deux niveaux dans l'argumentation plotinienne : d'une part, Plotin établit que le Principe n'est pas ce que sont ses produits, qu'il se distingue de *ce* qu'il produit. Mais d'autre part, le Principe doit ne pas être par opposition à ce qui vient de lui (l'être) car c'est là la condition de sa principialité. L'originalité de la pensée plotinienne ne réside pas tant dans l'affirmation de l'absolue transcendance du Premier que dans le fait de *considérer sa non-éstantité comme la condition de sa capacité à produire des étants : c'est parce qu'il n'est pas étant qu'il est principe des étants*. Tentons désormais de suivre l'établissement par Plotin de ces deux thèses à partir de quelques textes.

2.1. [Le principe est différent de ses produits]

Il faut remarquer d'abord que ces deux thèses sont très souvent établies à partir d'un raisonnement qui s'appuie sur la notion de simplicité (*to aploun*). L'exigence de la procession conduit à présenter l'Un, le Principe, comme un terme premier et à faire des suivants des termes second, troisième, etc. c'est-à-dire à établir des *rangs*. Ce qui veut dire aussi que si l'on pose l'existence d'un terme premier, les termes qui occupent les rangs suivants ne doivent pas être sans lien avec lui : le terme second ne se conçoit que par rapport à un terme premier dont il provient et les termes suivants eux-mêmes en proviennent selon des intermédiaires. Dans la procession à partir du Principe, l'ordre qui se constitue introduit donc en même temps des relations de dépendance puisqu'un lien existe entre ces termes du fait même de cette procession. Mais quelle doit être alors la nature d'un tel terme (le Principe) pour qu'il soit dit premier ? Il faut qu'il soit « simple et différent de toutes les choses qui sont après lui » (*ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό*) dit ainsi Plotin dans le traité 7 (V 4), 1, 4-6. Il y a à cela deux raisons. L'une est proprement historique : la simplicité du Premier est une thèse conforme à l'enseignement platonicien, comme le rappelle Plotin, puisque pour Platon ce principe est « dit être au-delà de l'essence » (1, 9-10 et *Rép.*, VI, 509 b

9). Mais il y a une seconde raison, indiquée dans ce même passage, et qui est cette fois philosophique : la simplicité (et l'unité) du Premier entrent dans la définition même de ce qu'est un principe (« s'il n'y avait pas une chose simple, étrangère à toute combinaison et à toute composition, et réellement une, il n'y aurait pas de principe », trad. Bréhier légèrement modifiée, 1, 10-11). Ainsi se trouvent liées les notions de simplicité et de principe dans un même dépassement de l'essence (le Principe est ce qui est simple c'est-à-dire au-delà de l'essence) mais surtout on voit que pour Plotin, le fait qu'un terme soit dit premier et qu'il produise les suivants impose d'accorder à celui-ci une supériorité qui réside dans sa différence de nature.

Comment se justifie cette différence que constitue cette simplicité ? Pour Plotin, ce qui est engendré ou ce qui provient d'un autre terme (sans être engendré en tant que tel puisque l'Intellect est éternel tout en pro-venant de l'Un c'est-à-dire en étant sous sa dépendance) est nécessairement *composé*, puisque, provenant de l'Un, il est une multiplicité organisée, unifiée par la puissance de l'Un. Or, tout ce qui est composé l'est à partir de termes plus simples ou de termes absolument simples, il ne peut donc être premier puisque dépendant de ce dont il est composé pour être ce qu'il est. Ce qui signifie qu'un terme ne peut être dit premier que s'il est simple par absence de composition (*sunthesis*, l. 11) puisqu'il ne dépend plus d'aucun autre qui lui soit antérieur. Mais par là même s'explique premièrement le rapport de dépendance que nous avons indiqué précédemment. Les termes dérivés, parce que composés, dépendent du simple puisqu'ils en sont composés : ils ne peuvent donc le précéder mais en sont précédés logiquement. Deuxièmement, la relation à la notion de principe trouve son explication dans le fait que si un terme est composé à partir de termes plus simples, il en provient donc parce qu'il leur est postérieur et ne peut être qu'à partir d'eux. C'est pourquoi (1, 17-18) « un corps n'est rien de simple, un corps est engendré -*ginomenon*- mais n'est pas principe », selon Plotin. C'est donc bien le terme plus simple à partir duquel viennent à être d'autres termes, composés, qui est un principe. Ainsi, par la loi de composition des termes à partir du simple, il y a remontée du composé vers le simple et position du premier comme principe. Mais cela n'explique pas comment s'exerce la principialité d'un tel principe car on aura remarqué que le premier est seulement posé comme principe du fait même de sa simplicité par rapport aux termes qui suivent mais la manière dont il les produit ou les fait être n'est pas par là même abordée. Le raisonnement permet seulement à Plotin de montrer que le principe n'est rien de ce qui vient de lui, qu'il est différent. De plus, ce raisonnement n'est pas applicable à l'Un *sans précautions* car il pourrait conduire à affirmer que l'Un est ce qui entre dans la composition des choses engendrées. Même s'il permet d'établir que l'Un est simple (car s'il

était composé, il ne serait pas premier), il ne faut pas en conclure qu'il appartient comme composant à ce qui vient de lui puisque, n'étant pas un élément (*stoicheion*), les choses intelligibles ou sensibles ne sont pas réellement composées de lui. *En résumé, si un ordre de succession (premier, second...) implique un ordre de dérivation ou de consécution, alors le terme premier doit être supérieur aux suivants et cette supériorité doit se traduire par une différence de nature qu'exprime la simplicité, puisque ce qui est engendré est toujours composé.*

Plotin présente parfois cette même idée en faisant usage d'un principe qu'on peut appeler *principe de la supériorité de la cause sur l'effet*. Dans ce cas, l'idée est alors que l'engendré est nécessairement moins bon que ce qui l'a engendré car si tel n'était pas le cas, la hiérarchie des termes à laquelle conduit la procession n'existerait plus et l'Un ne serait pas au dessus du multiple qu'il rend pourtant possible¹². Or, ce *principe de la supériorité de la cause sur l'effet* se relie à la simplicité du principe. En effet, quand un être engendré engendre lui-même, c'est, comme on vient de le voir, vers davantage de multiplicité, puisque l'engendré est nécessairement moins bon que ce qui l'a engendré, c'est-à-dire l'Un dans le cas le plus élevé¹³. Cela permet alors de conclure que « le principe de chacune d'elles [ces réalités engendrées] est plus simple qu'elle » (16, 7-8). Ainsi, l'engendrement ne peut se faire que vers plus de multiplicité mais dans ce cas, en remontant des choses engendrées vers leur principe, on remonte progressivement vers quelque chose de simple. Dans ce traité comme dans le précédent, la notion de principe et la simplicité ainsi que l'unité se réciproquent parfaitement. Ce qui revient à poser le Premier au-delà de la nature des choses qui viennent de ce principe.

À nouveau pourtant, se pose la difficulté de la principalité. Si l'Un « est quelque chose de plus grand que ce que nous appelons étant » (14, 16-17), s'il est « lui-même plus grand que le discours, l'Intellect et la sensation, lui qui a donné cela, sans être lui-même cela » (...*paraschôn tauta, ouch autos ôn tauta*) (14, 18-19 ; trad. B. Ham), il faut chercher comment il peut donner ce qu'il n'a pas. La difficulté est évidemment liée à la simplicité que Plotin ne cesse de reconnaître au Principe : ou bien il donne ce qu'il possède mais alors il n'est pas simple mais contient en lui-même une multiplicité, ou bien il donne ce qu'il ne

¹² Ainsi, par exemple, dans le traité 49 (V 3), Plotin raisonne comme suit : ce qui procède de l'Un ne peut ni lui être semblable (car alors le simple viendrait du simple, or le simple ne serait plus alors le simple ou du moins, il n'y aurait toujours qu'une seule chose : le simple) ni être meilleur que lui (car cela voudrait dire sinon que l'Un n'est pas ce qu'il y a de meilleur : il y a donc un postulat implicite au raisonnement qui est que l'unité est supérieure à la multiplicité). Ce qui en procède ne peut donc être que le multiple. Cependant, comme il émane de l'Un, il n'en est pas complètement différent, il s'agit donc d'un un-multiple (*hen polla*) (15, 7-11).

¹³ Plotin l'indique en expliquant que les réalités postérieures au principe premier ne peuvent « s'avancer vers le haut mais seulement vers le bas en s'enfonçant dans le multiple » (16, 5-7).

possède pas, ce qui permet de sauver ainsi sa simplicité, mais on ne comprend pas alors comment le multiple peut provenir de ce qui ne l'est pas (cf. 15, 1-3). Dans le premier cas, la principalité est assurée mais au prix de la simplicité c'est-à-dire de la nature du principe, dans le second, cette nature est sauvée mais au prix de la principalité. Comment donc le Premier peut-il donner ce qu'il n'a pas ou ce qu'il n'est pas, à savoir le multiple, c'est-à-dire être principe ?

2.2. [Le non-être comme condition de la principalité]

La solution réside justement dans le fait de poser la non-étantité du principe comme condition de sa principalité¹⁴. Cela signifie que c'est bien parce qu'il est au-delà de ce dont il est principe qu'il en est le principe. Et le raisonnement peut donc encore s'appuyer sur la notion de simplicité et non la mettre en difficulté. C'est ce qui apparaît clairement dans le traité 30 (III 8). Plotin y affirme que « le principe n'est pas toutes choses ni quelque chose d'elles *afin* qu'il engendre toutes choses » (9, 40-41). Remarquons d'abord que dans ce passage, Plotin reprend aussi les thèses déjà relevées précédemment : d'une part, la loi de l'antériorité de l'unité sur la multiplicité, qui fonde entre les deux le rapport de principe à principié (9, 3-4)¹⁵, d'autre part que cette multiplicité, notamment la multiplicité unifiée qu'est la vie de l'intellect, provient de quelque chose qui n'est pas l'ensemble des étants, qui en est différent (9, 39-40), enfin la loi selon laquelle « ce qui engendre est toujours plus simple que ce qui a été engendré » (9, 42-43). Le principe générateur est donc plus simple que ce qui est engendré, ce qui veut dire qu'il n'est pas lui et qu'en tant que terme simple, il est donc antérieur au multiple.

C'est par un raisonnement par l'absurde que Plotin fait le lien avec le problème de la principalité. Si l'on disait que le principe est toutes choses et non pas qu'il est supérieur à elles (c'est-à-dire qu'il contient réellement tout ce dont il doit être le principe), cela

¹⁴ Penser cette principalité est conforme à la notion même de principe, qui ne s'entend pas seulement d'un point de départ mais aussi de ce qui exerce une activité, une emprise continue, sur d'autres choses.

¹⁵ Le multiple est d'abord associé au nombre (*arithmos*), dont l'unité est le principe. Puis Plotin considère dans ce passage que cette multiplicité est celle constituée par la dualité de l'intellect (*noûs*) et de l'intelligible (*noêton*) par rapport à laquelle le bien est ce qu'il y a de plus simple (*haploutaton* : 9, 17). Mais l'intellect n'est pas seulement multiple par une telle dualité, il l'est aussi parce qu'il se confond avec la totalité des étants, c'est-à-dire parce qu'il possède toutes choses (9, 35).

signifierait soit qu'il est toutes choses selon chacune d'entre elles (« chacune prise l'une après l'autre », trad. Pradeau), soit qu'il est toutes choses ensemble (9, 44-46). Plotin va considérer d'abord ce dernier cas et en tire la conséquence qu'« il sera postérieur à toutes ces choses ». En effet, s'il est toutes choses, c'est au sens où il est composé d'elles mais alors la loi indiquée précédemment s'inverse car ce sont ces choses qui sont finalement plus simples que le tout lui-même. Mieux, ces choses seraient finalement les éléments simples, donc antérieurs logiquement, dont serait composé le principe qui deviendrait par là même postérieur à ses propres effets. Or, il doit être antérieur à toutes ces choses « afin qu'elles soient après lui » (9, 51). Dans le second cas, c'est-à-dire s'il est toutes choses selon chacune d'elles (en étant chacune d'elles), il ne se distingue plus, comme précédemment, de ces choses, il est donc à la fois ce qui est et ce qui, comme principe, engendre ce qui est ; chaque chose est donc l'Un et tout se confond (9, 51-54). Dans ces conditions, la notion même de principe se trouve détruite, comme Plotin l'indiquait déjà à propos du cas précédent (49-50). Dans les deux cas, la confusion du principe avec ce qui est anéantirait sa fonction de principe : pour qu'il reste à la fois antérieur à ses effets et distinct d'eux, il doit en être différent et donc être simple. Cette idée selon laquelle le principe ne doit pas se confondre avec ses effets ni se situer ontologiquement à leur niveau, afin de se préserver comme principe est réaffirmée avec force dans d'autres passages, en particulier dans le chapitre 10 du même traité. À nouveau, Plotin rappelle la règle selon laquelle un principe ne peut être principe du multiple que s'il n'est pas multiple. Mais s'ajoute alors l'idée d'une nécessaire immobilité du principe puisque les choses procèdent de lui sans qu'il sorte de lui-même (10, 13-14 : *emeine* est l'aoriste de *menô*). L'idée selon laquelle le non-multiple précède le multiple est ici au service de l'idée d'un « rester-en-soi » du principe. Il faut comprendre qu'en ne devenant pas multiple, il reste lui-même c'est-à-dire un. Il est intéressant ici, pour comprendre ce point, de se référer au passage précédent qui compare le principe premier, « cause de la vie » (10, 3) à une source dont les fleuves dérivent : celle-ci reste en elle-même (*menousan autên hêsuchôs*) sans « avoir été détruite, dispersée par les fleuves » (*ouk analôtheisan* [participe aoriste passif de *analiskô*] *tois potamois*, 10, 6-7). L'idée est donc que le principe ne donne pas ce qu'il possède sinon c'est lui-même qui passerait dans les choses, qui serait les choses et cela aurait pour conséquence qu'il s'épuiserait, se détruirait puisqu'il finirait par se vider dans les choses. C'est pourquoi, en ne devenant pas multiple c'est-à-dire en ne passant pas dans les choses, il demeure en lui-même mais en même temps *demeure* c'est-à-dire ne disparaît pas. Enfin, s'il se partageait dans le tout, ce n'est pas seulement alors le principe qui disparaîtrait mais avec lui, tout ce qui en découle c'est-à-dire le tout (10, 17-19). En passant de lui-même dans les

choses, ou plutôt en devenant les choses, il deviendrait multiple et se donnerait donc en parties. Si bien qu'il ne serait pas présent à toutes choses tout entier, ce qui veut dire qu'il ne pourrait assumer son rôle de principe (ajouter ici des références sur le thème du « partout et nulle part »). Il faut donc qu'il reste un¹⁶.

3. Non-être et « au-delà de l'être » dans les *Sentences* de Porphyre.

La pensée néoplatonicienne, postérieure à Plotin, manifeste selon nous la permanence de cette structure apparue chez Plotin (le non-être, condition de la principalité du principe) même si c'est à travers des problématiques différentes et selon un vocabulaire différent.

On trouve d'abord, notamment chez Porphyre, des textes qui présentent explicitement une analyse des différents sens du non-être : non seulement ce thème trouve à se fixer en une présentation systématique (alors que chez Plotin, ces différents sens ne sont pas présentés ni étudiés ensemble, ni classés pour que soit dégagé un sens essentiel) mais à travers cette présentation elle-même apparaissent des sens nouveaux reconnus au non-être. Porphyre énumère à plusieurs reprises ceux-ci. Dans les *Sentences*, il distingue clairement le « non-être au-dessus de l'être » (*to hyper to on mê on*) du « non-être, déchéance de l'être » (*to kataptôma tou ontos mê on* ; Sentence 26, trad. UPR 76). Paradoxalement, nous ne pouvons nous faire une idée du premier (le texte parle d'une prénotion : *proennooumen*, 3) que lorsque nous sommes attachés à l'être. L'expression désigne ici l'intellect et les intelligibles et nous ne pouvons concevoir le Principe premier comme non-être « positif » que si nous nous détournons du sensible et nous rapprochons de lui en nous situant au niveau de l'Intellect. Au contraire, nous engendrons le second non-être en nous détournant de l'être¹⁷, il y a du non-être comme déchéance si l'âme va vers le multiple, tourne son regard vers lui. Le non-être qui est une déchéance de l'être désigne donc certainement ce qui est engendré et qui se trouve dans le devenir. Mais d'autres sentences complètent cette présentation. Porphyre distingue par exemple, dans la sentence 20, le « non-être véritable » (*alêthinon mê on*, 5) qui est « défaut de l'être tout entier » (*elleipsis pantos tou ontos*, 11) du non-être qu'on peut qualifier de relatif (celui qui caractérise le mouvement et le repos). Ce dernier n'est pas *véritablement* non-être

¹⁶ On remarquera enfin que Plotin, lorsqu'il présente l'image de la source qui ne s'épuiserait pas à donner ce qu'elle donne, indique qu'elle n'a donc pas d'autre principe (10, 5). Ainsi, la source serait un principe (*archè*) immobile sans avoir d'*archè*, c'est-à-dire serait réellement principe parce qu'elle n'est pas soumise à un autre principe. La précision est importante car elle manifeste que si la source venait d'un principe elle serait elle-même un être fini s'épuisant nécessairement à donner quelque chose.

¹⁷ Sentence 26, p. 325 de l'édition Vrin.

puisque le repos est bien une détermination, il est alors non-être au sens platonicien de l'autre, de l'altérité. Au non-être véritable se rattache la matière : celle-ci n'est pas comme le repos, elle est « toujours en devenir et ne demeure » (10) jamais dans le même état, elle n'est donc jamais déterminée, elle est toujours à la fois tous les contraires (petit et grand, plus et moins, etc.), donc toujours en puissance. Mais comme chez Plotin, l'expression est trompeuse puisque la matière n'est pas non-être absolu au sens propre (Porphyre reprend d'ailleurs (6) la formule du traité 26 (III 6), 7, 13, de la matière comme « image (*eidôlon*) et fantôme (*phantasma*) de l'*ogkos* (volume)», donc de la matière comme un non-être caractéristique de l'image). Il y a donc trois formes de non-être : absolu (mais dans ce cas, soit il s'agit de la matière, soit on distingue ce non-être du non-être matériel), relatif, au-delà de l'être. On peut peut-être en ajouter une quatrième, puisque la déchéance de l'être désigne vraisemblablement tout ce qui est engendré dans le devenir. Les deux premiers avaient bien entendu déjà été distingués auparavant. Platon, dans le *Sophiste*, oppose le non-être « selon la nature de l'autre » (255 d, 256 d) à l'« absolument non-étant » (*to mêdamôs on*) et Alcinoos, dans le *Didaskalikos*, distingue le non-être qui n'est pas réel (*anuparkton*) du non-être « qui n'est pas tel étant » (*to mê ti on*) c'est-à-dire du non-être relatif auquel les choses participent afin de se distinguer entre elles (p. 189, 18 sq.). Mais la troisième forme ne paraît pas avoir été clairement distinguée avant ce qu'on appelle néoplatonisme, c'est-à-dire avant Plotin et surtout Porphyre¹⁸.

Mais le plus important est le lien qu'on peut établir entre ces différents sens et le thème repéré chez Plotin. Le paragraphe 31 des Sentences reprend plusieurs des thèmes plotiniens en les systématisant. D'une part, est réaffirmé le paradoxe du « partout et nulle part » (*pantachou kai oudamou*) à propos des trois premières réalités (le dieu, l'intellect et l'âme) : chacune est partout c'est-à-dire peut être présente à toutes choses parce qu'elle n'est nulle part de manière locale. La présence en un lieu exclurait bien sûr qu'elle puisse être présente en un autre en même temps. D'autre part, il y a une hiérarchie de ces trois formes de présence car le dieu est présent à toutes choses (lesquelles viennent de lui) alors que l'intellect est présent à ce qui

¹⁸ Selon P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Etudes augustiniennes, 1968, p. 168. Après Porphyre, une autre systématisation des différentes formes de non-être particulièrement nette, apparaît chez Proclus dans l'*In Parmenidem* (p. 44, 14-19) : « il y a en effet le non-étant qui n'est absolument pas, il y a le non-étant qui est l'engendré, il y a le non-étant comme repos et mouvement, selon la nature de l'autre, il y a enfin l'un lui-même comme non-étant » (trad. Hadot). Si l'on reconnaît facilement trois des formes précédemment signalées (non-être absolu, non-être relatif ou altérité, non-être au-delà de l'être), on identifie moins la quatrième (l'engendré) que J.-M. Narbonne veut, semble-t-il, faire correspondre à la matière. Il me semble plutôt que cette forme s'applique au devenir puisque ce qui devient n'est jamais c'est-à-dire ne reste jamais ce qu'il est et donc n'a pas d'être stable, permanent, selon une distinction que l'on trouve largement chez Platon (*Timée*, 27 d 5-28 b 3 : l'étant éternel-*to on aei*- s'oppose à ce qui devient toujours-*to ginomenon aei*- en n'étant jamais).

-

vient après lui (et l'âme à ce qui vient après elle) sans être présent à ce qui est au-dessus (c'est-à-dire au dieu). Donc, ils sont au contraire *dans* ce qui leur est supérieur. Ainsi, chaque niveau est situé dans le précédent mais non situé dans les suivants, inclus dans le précédent mais incluant les suivants. Cette hiérarchie est importante car elle assure la continuité entre tous les niveaux de la réalité. Or, et c'est le troisième point à relever, ces rapports d'inclusion par lesquels il y a *présence* du supérieur à l'inférieur conditionnent la *causalité* dans laquelle ce qui produit n'est pas ce qui est produit et lui est donc supérieur, idée qui est affirmée de ces trois réalités elles-mêmes c'est-à-dire qui vaut pour tous les niveaux de réalité en lesquels il y a une production. Concernant le dieu, Porphyre rappelle d'abord que « tous les étants et les non-étants viennent de lui » (8). Cette distinction s'applique, pour les premiers, aux intelligibles, pour les seconds aux choses engendrées (c'est un des sens du non-être comme on l'a vu précédemment : le non-être comme déchéance de l'être). Mais il ajoute que le dieu « n'est pas lui-même les étants et les non-étants » (9). Il est donc à la fois un non-être au-delà de l'être et une cause productrice de l'être et d'une forme de non-être. Porphyre lie donc les deux aspects de sa réflexion, celui sur la présence du dieu et celui sur sa causalité et c'est pourquoi on retrouve bien alors la thèse selon laquelle le non-être est condition paradoxale de la principialité. En effet, « s'il était seulement partout », il serait réellement toutes choses, il ne se distinguerait pas d'elles, il serait partout en étant elles toutes, et il n'y aurait plus ni principe ni effets du principe. Si, au contraire, il est seulement nulle part, alors s'introduit une discontinuité entre tous les niveaux de réalité et les rapports d'inclusion, de présence, ne sont plus possibles. Pour pouvoir être principe, il lui faut donc les deux (il lui faut être partout sans être nulle part), ce qui veut dire qu'il reste distinct de ses effets, qu'il *n'est pas* eux (11-13). C'est donc par son absence ou sa présence paradoxale qu'il peut être principe c'est-à-dire produire quelque chose qui soit distinct de lui. Cela ne veut pas seulement dire qu'il ne doit pas se confondre avec ses effets mais qu'il doit ne pas être pour être principe de l'être.

Pourtant, le § 10 des *Sentences* semble contredire ce point puisqu'il affirme que « toutes choses sont en toutes, mais sur un mode approprié à l'essence de chacune » (*panta men en pasin, alla oikeiôs té ekastou ousia*, 1). Tout ce qui vient du dieu serait donc déjà présent en lui selon une modalité différente de celle qui appartient ensuite à ces choses mêmes. Cela ne fait pourtant pas rupture avec la thèse précédente. Car cette présence de l'inférieur dans le supérieur ne signifie pas que le supérieur soit d'abord en puissance ce qui vient de lui car il ne serait plus alors ce terme supérieur : ce qui vient de lui serait en acte ce qu'il n'est qu'en puissance. Si les choses sont en lui sur un autre mode, c'est d'une manière *supérieure* à elles. La procession n'est pas le simple déploiement ou la simple explication de ce qui est

-

enveloppé en un terme premier (simple changement de mode), elle est production d'un terme inférieur par son mode, ce qui veut dire que le dieu n'est pas l'essence sur un autre mode mais qu'il est plus que l'essence et que c'est pourquoi il peut être cause de l'essence. Porphyre dit d'ailleurs que les choses sont dans le dieu (« dans ce qui est au-delà (*en tô epekeina*) ») sur un mode « suressentiel », c'est-à-dire selon ce qui est au-delà de l'essence (*hyperousiôs*) (3-4). Le non-être au sens de l'*epekeina* est donc bien condition de la causalité du Premier (ce même terme, *hyperousiôs*, est employé aussi par Proclus à propos de l'Un).

Il nous semble donc qu'un thème peut être important, original c'est-à-dire permettre de cerner l'originalité du mouvement néoplatonicien non pas par sa présence mais par sa fonction. La question du non-être au-delà de l'être joue en effet un rôle, comme on l'a vu avec Plotin et Porphyre, pour résoudre une difficulté philosophique issue de la lecture que faisaient les néoplatoniciens de certains textes de Platon. Mais cette lecture rendait difficile le maintien de la principialité du terme ainsi érigé au delà de toute autre réalité. L'originalité a été de renverser le problème et de faire de la difficulté la solution elle-même : le principe est justement principe parce qu'il est non-être. Mais par ailleurs, la question du non-être ainsi posée a permis aussi de donner à la conception néoplatonicienne de la réalité la continuité qu'elle voulait lui assurer puisque chaque niveau de cette réalité se voit ainsi (cf. le texte de porphyre) reconnaître la possibilité de produire le suivant sans l'être, sans se confondre avec lui. Les néoplatoniciens, à travers la question du non-être, ont pensé s'inscrire dans la continuité du platonisme mais ils se sont montrés originaux dans la manière dont ils ont fait jouer cette question.

-