

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

LA THEORIE DES NOMBRES CHEZ PLOTIN

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

İhsan Hayri Batur

Directrice de Recherche : Prof. Dr. Medar Atıcı

Mémoire pour l'obtention du DEA « Philosophie »

AVRIL, 2006

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : DEUX POSITIONS OPPOSEES CONCERNANT LA QUESTION DES NOMBRES DANS LA PENSEE ANTIQUE	6
PREMIER CHAPITRE - PYTHAGORE : Tout est nombre	7
Section I – La tradition pythagoricienne	7
Section II – L’approche pythagoricienne à la question des nombres	9
Sous-section I - Le nombre comme représentation géométrique	11
Sous-section II – L’élément religieux	14
Sous-section III – Le nombre comme fondement de l’harmonie universelle	18
Sous-section IV - Le côté superstitieux	22
Section III – Filiation	26
DEUXIEME CHAPITRE - SEXTUS EMPIRICUS :Le nombre n’est rien	29
Section I – Position sceptique	29
Section II – Représentation simplifiée du traité « Du Nombre ».....	29
DEUXIEME PARTIE : LES ASCENDANTS PRINCIPAUX DE LA PENSEE PLOTINIENNE : DU PROBLEME D’UNITE – MULTIPLICITE VERS LA QUESTION DES NOMBRES	39
PREMIER CHAPITRE - PARMENIDE	40
DEUXIEME CHAPITRE - PLATON	52
Section I – Trois degrés de réalité.....	52
Section II – Le nombre.....	60
Sous-section I – Le nombre comme un don divin.....	60
Sous-section II – La parfaite proportion	62
Sous-section III – Le nombre comme origine des vertus.....	64
Sous-section IV – Origine du nombre.....	67
Sous-section V – Nombres eux-mêmes et nombres concrets	69
TROISIEME PARTIE : LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA METAPHYSIQUE PLOTINIENNE	75
PREMIER CHAPITRE - RESTITUTION	76
Section I –Œuvre de Plotin dans la littérature arithmologique	76
Section II – Procédure éditoriale des Ennéades	79

DEUXIEME CHAPITRE - DE LA CONTEMPLATION.....	84
Section I : La Nature comme forme de la contemplation	85
Section II : L'âme comme forme de la contemplation.....	89
Section III : L'intelligence comme forme de la contemplation	92
Section IV : L'Un, terme de la contemplation	95
Section V : La multitude comme témoin de l'Un	99
TROISIEME CHAPITRE - DE LA BEAUTE INTELLIGIBLE	101
Section I – Comment l'âme devient-elle belle ?	101
Section II – Le Sage à proximité de l'Un.....	103
QUATRIEME CHAPITRE - L'INFAILLIBILITE DE L'INTELLIGENCE. 109	
Section I – L'Intelligence ne peut se tromper	109
Section II – Rien que les trois hypostases.....	114
CINQUIEME CHAPITRE - DU NOMBRE.....	118
Section I : L'Un est avant le composé	118
Section II : Il est au-delà de l'être	121
Section III : Il ne peut être connu.....	125
Section IV : La pensée suppose une multiplicité	130
Section V : L'Intelligence est une unité multiple.....	131
Section VI : Le couple.....	135
Section VII : Le Nombre Substantiel.....	140
CONCLUSION	143
BIBLIOGRAPHIE	147

INTRODUCTION

Il arrive que certains peintres ou sculpteurs voient leur réputation dépasser de loin le cercle auquel ils appartiennent. Des fois il en est de même pour les philosophes. Ce serait une chose étrange qu'un individu d'éducation moyenne n'ait jamais entendu parler de Socrate ou de Hegel. Pourtant, il est aussi des cas où un certain personnage qui tient une place exceptionnellement importante dans l'histoire de l'art, ou bien de la science, ou de la philosophie, soit fort peu connu en dehors de son domaine. On dirait que la figure de Plotin constitue un bon exemple pour ce genre de « renommée restreinte », quoique certains commentateurs disent de lui qu'il est la dernière hauteur de la tradition grecque, ou même un couronnement de cette tradition juste avant son déclin. N'étant attaché à aucune foi ou rituel religieux, il s'est infiltré dans la dimension philosophique des deux grandes religions et a joué un rôle considérable dans la formation des courants de pensée mystiques du Moyen-Âge chrétien et musulman.

Admis par certains comme le dernier grand philosophe de l'âge antique, ou comme précurseur du Moyen-Âge par d'autres, Plotin place l'Un au sommet de sa métaphysique. En reprenant le débat autour des notions d'unité et de multiplicité, lequel nous est bien familier d'ailleurs depuis Parménide, il s'engage dans les *Ennéades* à étudier de près les renvois métaphysiques de ces notions.

Toute recherche métaphysique, croyons-nous, surtout à l'âge antérieur, aboutit à, ou plutôt repose sur, une réponse donnée à la question « quelle est / quelles sont la/les cause(s) première(s) de l'existence ? » Il est vrai qu'à l'âge moderne, la philosophie s'est évoluée dans une autre direction et les philosophes modernes tendent plutôt à affirmer l'impossibilité d'atteindre des certitudes en dehors du domaine de l'expérience. Surtout les critiques de Hume et de Kant adressées à la métaphysique classique ont radicalement dévié, si le terme est correct, le sens des recherches philosophiques. La prétendue science des réalités suprasensibles, ou de la « chose en soi » pris au sens de la connaissance de « l'être en tant qu'être » fut désormais généralement admise comme une vaine spéculation n'ayant aucun souci de confirmation¹.

La philosophie moderne est pourtant basée sur un fondement grec, et l'aurore de la pensée philosophique antique est une interrogation des causes premières. Ceux que nous appelons aujourd'hui les premiers philosophes, étaient ceux qui faisaient une philosophie de la nature et cherchaient la cause première des choses ; et ceci non au nom de soumettre la raison à de vaines spéculations, mais la sauver au contraire des explications fabuleuses et fantastiques de la mythologie.

Aristote, par exemple, affirme la nécessité d'une *philosophie première*² par la distinction qu'il établit entre les substances constituées par la nature et la substance immobile, s'il en existe une. La connaissance concernant celles-là, nommément la « physique », devrait être la science première à défaut

¹ Comme affirmerait Kant par exemple dans *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourrait se présenter comme science* et *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

² Notion qu'Aristote employait pour désigner la « métaphysique ». Le terme de métaphysique (*meta ta physica*) ne figure qu'après Aristote et substitue la « première philosophie » (*prōte philosophia*), décrite par lui-même comme étant « universelle parce que première » et comme une considération de « l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois [de] son essence et [des] attributs qui lui appartiennent en tant qu'être. » (Métaphysique, E 1, 1026a 30)

d'une autre substance antérieure à celle qui ferait l'objet de la physique. Or, la connaissance concernant cette substance immobile, si celle-ci existe, devrait être antérieure à la science des choses de la nature et devrait s'appeler la « philosophie première ».

La philosophie de la nature fut suivie de celle d'un Socrate qui surgit au V^e siècle avant notre ère et qui, laissant de côté les discussions sur la nature et sur l'origine des choses, se préoccupa notamment de la morale et chercha l'universel dans ce domaine. Fut-il, comme l'indique Aristote³, le premier à fixer sa pensée sur les définitions.

En effet, la définition repose sur l'universel. Exhaustive, elle désigne le point commun que l'on pourrait dégager des parties composantes d'un tout. Le terme *universel* exprime, de ce point de vue, non une réalité concrète, mais une abstraction. Ainsi, ce qui est vrai pour l'universel l'est nécessairement pour chacune des entités dont il est l'expression. En conséquence, apporter des définitions d'ordre moral serait la condition d'atteindre les vertus, et par là, d'une vie bienheureuse. Socrate avait détourné son regard de la nature, étant donné que celle-ci a un fonctionnement perpétuel et indépendante de l'activité humaine. Pour Socrate, la connaissance humaine devait s'orienter vers le domaine social et moral. C'est pour cette raison qu'il souligne, dans sa recherche orientée vers l'homme, l'importance des définitions au moyen desquelles l'homme était censé trouver la juste mesure et régler son action sur celle-ci.

Cette recherche de la définition commune amena son disciple, Platon, à chercher l'universel ailleurs que dans les réalités d'ordre sensible, car l'universel ne pouvait se fonder sur le sensible, mais sur l'intelligible, du fait

³ Métaphysique A 6, 987b

qu'il est une abstraction. Les choses appartenant au monde de la pluralité sensible seraient ce qu'elles sont par participation à des réalités intelligibles, à savoir les idées.

Dans cet élan platonicien, nous témoignons une rupture catégorique entre la chose de pensée, c'est-à-dire l'intelligible et la chose de l'expérience, c'est-à-dire le sensible. Prenons ceci pour le moment comme acquis, et passons à une autre caractéristique qui détermine la pensée métaphysique des anciens : c'est la nécessité logique d'accorder une priorité à ce qui est simple par rapport à ce qui est composé, puisque celui-ci suppose celui-là. Ainsi, la pluralité des choses devrait se ramener à un élément final qui serait la cause ultime de tous les composés, et par là même, de la génération de tout l'univers. L'idée que toute chose constituée de parties dépend de ces parties et que ce qui n'est point composé n'a donc rien de quoi dépendre a incité les philosophes à attribuer au simple, à côté de son antériorité, une supériorité sur tout ce qui vient après.

Le besoin de rapporter la multiplicité à une unité censée gésir derrière cette multiplicité et qui en serait la cause, a provoqué, le long de l'histoire de la philosophie, maints débats, et est présent au fondement de maints systèmes philosophiques. Cependant, ce courant n'est pas sans difficultés : s'il y a une unité derrière les apparences, comment se fait-il que, tandis que tout provient de quelque chose, cette unité ne provient de rien ? Pourquoi se fait-elle plusieurs et ne reste pas dans sa simplicité ? Si elle produit la pluralité des choses, le fait-elle par nécessité ou librement ? Nous pourrions augmenter les questions auxquelles chaque philosophe qui s'est présenté dans la tradition dite « moniste » a répondu à sa manière.

Ce qui nous a poussé à travailler dans ce domaine était la conviction que nous avons eue, à lire les anciens, qu'une vision philosophique serait plus englobante, ou plus fondée, si elle était basée sur une explication cohérente et satisfaisante de la question d'unité-multiplicité. En effet, de la problématique de pluralité à celle de liberté, du débat des universaux au problème du mal, des questions d'ordre éthique ou politique à celles d'ordre ontologique ou épistémologique, la plupart des réflexions philosophiques, sinon toutes, peuvent être ramenées à la manière dont chacune résout le problème fondamental, à savoir celui de la *philosophie première*. Autrement dit, la solution que chaque système apporte à la question d'être détermine le système d'une façon ou d'une autre. D'ailleurs, l'histoire de la philosophie témoigne qu'un petit écart entre les philosophes au sujet de cette question finit par provoquer des abîmes entre leurs systèmes.

Prenant ceci pour point de départ, nous voulons étudier comment la réflexion philosophique, à son origine, avait ménagé la question d'unité-multiplicité, juste avant d'entrer dans une période lors de laquelle elle prendrait un aspect lourdement théologique. Pour ce faire, nous préférons suivre la ligne philosophique qui pourrait réunir les pensées de trois philosophes éminents de l'antiquité autour d'une même tradition, à savoir Parménide comme représentant des débuts de la pensée philosophique ; Platon comme représentant de l'âge d'or de l'antiquité ; et Plotin comme représentant de sa clôture.

**PREMIERE PARTIE : DEUX POSITIONS OPPOSEES
CONCERNANT LA QUESTION DES NOMBRES DANS LA
PENSEE ANTIQUE**

PREMIER CHAPITRE - PYTHAGORE : Tout est nombre

Section I – La tradition pythagoricienne

La plupart des historiens de la philosophie préfèrent parler des « Pythagoriciens » au lieu de privilégier la personne de Pythagore, étant donné que nous ne disposons pas de suffisamment de données historiques qui puissent servir d'argument fiable autour de la vie, l'œuvre et l'existence même de ce personnage quasi mythique : « *il est bien difficile de faire la part de ce qui revient à Pythagore et de ce qui revient aux Pythagoriciens, contemporains de celui-ci ou postérieurs⁴* ». Nous allons donc suivre cette habitude et attribuer la philosophie dite pythagoricienne à la totalité des philosophes de cette tradition.

Nous devons à cette tradition, entre autres, le mot même de « philosophie » ; mais ce qui nous intéresse le plus, ce serait la première conception abstraite du principe premier, c'est-à-dire de l'« arkhè » : le nombre.

Par opposition à Thalès, Anaximandre et Anaximène qui avaient conçu des choses concrètes comme fondement de l'être, Pythagore était le premier à proposer un principe abstrait. Ce principe est le nombre, étant ce par quoi tous les objets de la nature sont mesurés, harmonisés, proportionnés et mis en ordre. L'être véritable ou l'essence des choses, pour les

⁴ La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, p.132, Gallimard, 1991

Pythagoriciens, était non seulement imperceptible aux sens, mais aussi multiple. Les nombres, pour les Pythagoriciens, étaient à la fois l'essence et la matière des choses sensibles qui sont engendrées par l'imitation de ceux-là.

Par opposition à la tradition moniste, les Pythagoriciens soutenaient la possibilité de la multiplicité, ce qui plus tard servirait d'outil à Platon contre les thèses des Eléates. La multiplicité trouvait chez les Pythagoriciens son fondement philosophique dans le non-être qui est lui-même quelque chose qui a un être : « Ils désignent ce non-être comme l'*apeiron*, l'*indéfini*, qui n'a aucun caractère particulier.⁵ » Opposé à l'absolument déterminé, le non-être forme avec ce dernier une dualité qui ouvre la voie vers la multiplicité.

La célèbre devise de cette philosophie est « *tout est nombre* » ; une philosophie qui aurait, dit-on, inspiré « *une vision scientifique et moderne du monde pour laquelle comprendre c'est mesurer et pour qui il n'y a de scientifique dans une connaissance que ce qu'il y a en elle de mathématique.*⁶ »

Par cette affirmation que *tout est nombre*, les Pythagoriciens ont sans doute voulu exprimer l'absolue validité d'une mesure mathématique qui règne l'univers entier et ont par là tenté de fonder l'harmonie entre les étants. Arrivent-ils ainsi à une conception d'univers dont l'agencement interne des éléments serait basé sur des relations harmoniques, à savoir le cosmos. Les relations inchangeables entre les étants sont déterminées par des valeurs numériques claires, compréhensibles et également accessibles à tout individu raisonné. Ces philosophes sont, si on peut le dire, à la base de la méthode scientifique fondée sur la commensurabilité. La notion de « *mesure* » professée et transmise depuis les anciennes sagesse trouve chez les Pythagoriciens son expression quantitative. Par leur enseignement moral lié

⁵ Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, éd. L'éclat, 1998, p. 53

⁶ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 28.

à des règles extrêmement stricts, l'on pourrait affirmer que les Pythagoriciens célèbres pour leurs travaux dans divers domaines à savoir les mathématiques, l'astronomie, la musique et notamment la médecine, ont joué grâce à l'étendue de leur connaissance, un rôle considérable dans la formation des institutions éducatives du monde grec.

Section II – L'approche pythagoricienne à la question des nombres

D'autre part, il faudrait voir dans la philosophie pythagoricienne non seulement une vision scientifique, mais aussi, et tout au contraire, une spéculation superstitieuse et mythologique. Nous devons faire une distinction stricte entre la conception moderne du nombre qui tend à caractériser le nombre par une collection d'unités⁷, et l'approche pythagoricienne qui consiste à y voir non la répétition, mais la division de l'unité :

« L'Un en se dédoublant se double, un a produit deux »⁸

Le caractère distinctif de l'école pythagoricienne en ce qui touche les nombres, c'est qu'il ne s'agit pas là d'une étude où les nombres sont objets de « règles de calcul utiles pour les applications pratiques⁹ ». Ce sont plutôt les propriétés abstraites des nombres qui sont favorisées. L'Un est, par exemple, à distinguer de la monade, celui-là étant le principe des nombres, celle-ci des

⁷ Sans entrer dans les détails de ce qu'est la conception moderne du nombre, J. Brun oppose celle-ci à celle des Pythagoriciens. Les temps modernes, pense-t-il se caractérisent par un règne de la quantité qui fait qu'un Moderne quelconque décrirait par exemple le nombre 3 par l'addition de 1 à 1 et encore à 1, ce qui impliquerait une répétition de l'unité. Par contre, le raisonnement des Pythagoriciens, que Brun oppose à cette conception repose non sur un tel développement, mais au contraire sur un enveloppement, de sorte que 3 ne soit pas trois fois 1, mais un tout divisé en 3. Autrement dit, ce n'est pas, chez les Pythagoriciens, l'unité qui fait partie du nombre, mais contrairement, le nombre fait partie de l'unité. C'est, croyons-nous, dans cette optique qu'il faudrait considérer la citation d'Aristote et ainsi que les quelques paragraphes qui suivent.

⁸ Aristote, Métaphysique, XIV, 3.

⁹ La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, p.132, Gallimard, 1991

choses nombrées¹⁰. Par-là, aboutissons-nous non à une vision où l'un ferait partie du nombre, mais le nombre de l'Un.

Cette approche pythagoricienne différait de celle de ses prédécesseurs égyptiens et mésopotamiens où les mathématiques étaient plutôt employées comme un outil qui sert aux besoins pratiques, tels que le commerce, le cadastre, l'architecture etc. Faisant abstraction des emplois quotidiens et abordant l'étude des nombres comme une discipline indépendante, les Pythagoriciens avaient été les premiers à faire de cet outil une science.

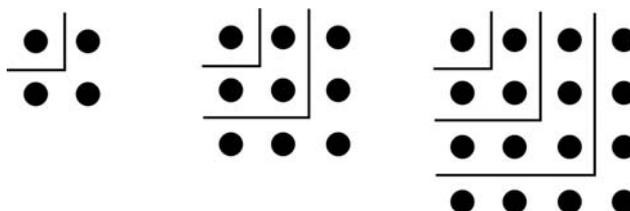
¹⁰ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 29.

Sous-section I - Le nombre comme représentation géométrique

Le nombre représente pour les Pythagoriciens une figure géométrique et une harmonie mathématique, plutôt qu'une superposition d'unités. Citons quelques exemples schématisés que J. Brun¹¹ et André Pichot¹² ont pris dans leurs ouvrages, représentant le génie mathématique de Pythagore :

La somme des nombres impairs est égal à la suite des nombres carrés, c'est-à-dire :

$$1+3 = 2^2 ; 1+3+5 = 3^2 ; 1+3+5+7 = 4^2 ; 1+3+5+7+9 = 5^2 \text{ etc.}$$



Loin de représenter le « règne de la quantité qui caractérise les temps modernes »¹³, le nombre pythagoricien individualisé par la figure qu'il désigne, possède « une personnalité qui exprime les relations de la partie et du Tout à l'intérieur d'une harmonie »¹⁴. La figure donnée ci-dessus montre comment le nombre est caractérisé par les Pythagoriciens, non comme une série d'unités superposées mais comme une entité ayant sa propre personnalité, ou, autrement dit, non comme une multiplication, mais comme une division d'unités. Pour illustrer l'idée pythagoricienne du nombre, nous

¹¹ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 30

¹² La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, Gallimard, 1991, pp. 135, 136, 162

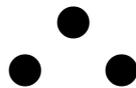
¹³ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 28.

¹⁴ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, pp. 30-31.

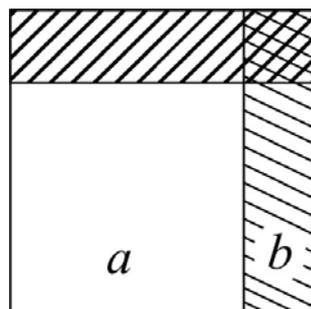
allons donner encore quelques démonstrations graphiques. Pour nous modernes, le nombre trois ne désigne pas nécessairement une figure géométrique. Pourtant, si nous demandions à un contemporain quelconque de représenter le 3 par des points, nous aurions probablement la réponse :



alors que les Pythagoriciens l'envisageaient de la façon suivante :



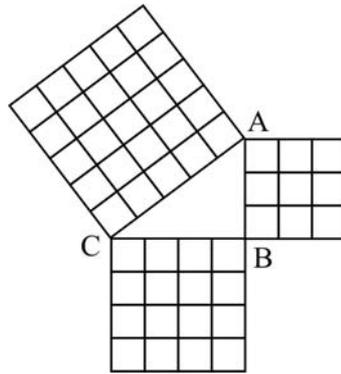
Encore, Pythagore avait démontré que le carré de l'addition de a et b correspondait à la somme des carrés de deux variables ajouté au double de leur produit, ou, en termes mathématiques, $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. La démonstration graphique en est la suivante :



Quant au très célèbre théorème de Pythagore¹⁵, il était en effet basé sur un triangle « sacré », c'est-à-dire un triangle rectangle dont les trois côtés

¹⁵ Ce théorème a beau porter le nom de Pythagore, aucun élément fiable ne nous permet de dire qu'il a été découvert par celui-ci (v. Philosophie Grecque, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, en coll. avec Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Gregory Vlastos)

étaient formés de nombres successifs 3, 4, et 5, et dont la surface est égale à 6 ($3 \times 4 / 2$). La propriété la plus importante de ce triangle était surtout le fait que le carré tracé à base de son hypoténuse (côté faisant face à l'angle droit) donne le total de deux carrés tracés à base de deux autres côtés. Il en est de même, sans contredit, pour n'importe quel triangle rectangle.



En effet, ce qui nous intéresse le plus dans ces théorèmes et démonstrations n'est point l'exactitude ni l'efficacité ni le génie mathématique, mais la manière de concevoir ou visualiser le nombre. Sans doute, l'exactitude est également une chose qui, par excellence, doit faire objet de la philosophie. Cependant, ce que nous voulons souligner par ces démonstrations, c'est surtout le fait que dans l'enseignement pythagoricien, le nombre était décrit, à la différence des temps modernes (comme le signale Brun) par une figure. Tandis que pour un moderne l'expression mathématique « 5^2 » par exemple, ne désignerait probablement pas plus que le résultat de l'opération « 5×5 », c'est-à-dire le nombre « 25 », Pythagore y voyait une figure géométrique, un carré dont les côtés avaient cinq unités de longueur.

Représentant non une superposition d'unités mais une figure, que ce soit le triangle pour trois, le carré pour quatre, le pentagone pour cinq, l'hexagone pour six etc., les nombres proprement dits étaient pour les Pythagoriciens à la fois l'élément matériel et formel, inséparables des choses :

« Or, à cet égard, il apparaît qu'ils estiment, [...], que le nombre est principe, à la fois comme matière des êtres et comme constituant leurs modifications et leurs états.¹⁶ »

Les nombres sont présents dans tout ce qui est dans la nature et leur fournissent le principe du mouvement. D'autre part, tout en étant « dans » les choses, ils sont aussi antérieurs à tout, ce qui leur donne le caractère transcendant et immanent en même temps.

Sous-section II – L'élément religieux

Ordonnée selon des équations numériques, l'harmonie géométrique fut également considérée comme un principe universel par les Pythagoriciens qui, probablement par l'effet d'une croyance héritée de la religion orphique, soutenaient que celui qui par la purification se corrige, atteint à la connaissance de ce monde et remonte à un niveau où il saisit l'harmonie universelle. L'homme, pour les Pythagoriciens, est un héritier de l'ordre de l'univers. L'homme est un petit univers, ou l'univers est un être humain calqué sur une grande échelle, d'où cette analogie entre la cosmologie et l'éthique.

Les historiens de la philosophie s'accordent sur ce qu'il est légitime d'établir une connexion ferme entre la religion orphique et le pythagorisme : « *La secte pythagoricienne doit se comprendre dans le cadre des courants mystiques du VI^e siècle, et notamment de l'orphisme¹⁷* ». Nous savons par maints témoignages que les pythagoriciens vivaient en secte, menaient une vie

¹⁶ Aristote, Métaphysique, A, 5, 986a 15-20

¹⁷ La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, p.130, Gallimard, 1991

communautaire et ascétique où régnait une discipline stricte, à savoir l'interdiction de manger certains aliments, épreuves sévères pour le recrutement des adeptes, obéissance absolue, jeûnes fréquents etc.

« C'est du milieu de l'orphisme que surgit la grande figure de Pythagore, fondateur d'une communauté dont les membres cultivaient ensemble la science et la sagesse, et qui est restée comme le modèle de toutes les libres associations par lesquelles les hommes, rompant le cadre des sociétés établies, ont voulu s'unir pour le bien. Pythagore a dégagé la théorie de l'âme qui était contenue dans les croyances orphiques, et l'a rendue partie intégrante d'une vaste conception de l'univers »¹⁸.

L'orphisme était une doctrine basée sur le salut personnel et l'aspiration à la pureté. L'âme qui est d'origine divine selon la croyance orphique, se trouve, en conséquence d'une chute liée à un péché, emprisonnée dans un corps, et elle continuera de passer d'un corps à un autre selon ses mérites. Elle ne retournera à sa patrie qu'après avoir expié sa peine. Ce retour dans le pays divin n'est possible qu'à travers une purification que l'âme devra subir pendant le cycle des réincarnations.

La conception de la métempsycose et celle du salut de l'âme par le repentir existent également dans la doctrine pythagoricienne : « *selon les histoires des Pythagoriciens, n'importe quelle âme s'insinue en n'importe quel corps au hasard*¹⁹ ». L'âme, dans la doctrine pythagoricienne, est d'essence divine et elle est immortelle. Si elle se trouve dans un corps qui est par nature périssable, c'est qu'elle doit remplir sa punition lors de cet enfermement, et

¹⁸ La Philosophie Grecque, Charles Werner, éd. Payot, Paris, 1946, p.28.

¹⁹ Aristote, De l'Âme, I, 3, 407 b

elle n'est pas nécessairement dans un corps humain à chaque fois. Il arrive que l'âme se voie résider dans un corps animal ou même végétal.

« On raconte qu'un jour passant près de quelqu'un qui maltraitait son chien,
Rempli de compassion il (=Pythagore) prononça ces mots :
'Arrête de frapper ! son âme, je l'entends, est celle d'un ami
Que j'ai pu reconnaître aux accents de sa voix' »²⁰

Reprise par les stoïciens, la théorie de l'éternel retour avait même acquis une valeur scientifique, étant basée sur un principe de causalité :

« En effet, s'il n'y a qu'un nombre fini d'événements possibles, si chaque événement doit avoir une cause, et si une cause quelle qu'elle soit doit toujours produire un semblable effet, on peut démontrer que les éléments reviennent de la façon dont Pythagore l'a postulée. »²¹

Encore à propos de cet éternel retour, Eudème, un des disciples d'Aristote, disait :

« S'il faut en croire les Pythagoriciens, apprenez donc que les choses seront de nouveau les mêmes (...) Moi aussi ; ce bâton à la main, je causerai un jour de nouveau avec vous, qui serez assis devant moi comme maintenant, et il en sera de même pour tout le reste. »²²

²⁰ Diogène Laërce, Vies des Philosophes, VIII, 6.

²¹ Philosophie Grecque, sous la dir. de Monique Canto-Sperber, en coll. avec Jonathan Barnes, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Gregory Vlastos.

²² Simplicius, Commentaire sur la Physique d'Aristote, 732, 30-37 cité dans Philosophie Grecque de Monique Canto-Sperber et al.

Porphyre, à son tour, explique la doctrine pythagoricienne de la métempsycose dans le paragraphe suivant :

« Toutefois les points admis (sur ce sujet) sont les suivants : d'abord, que l'âme est immortelle ; ensuite, qu'elle passe dans d'autres espèces animales, en outre qu'à des périodes déterminées ce qui a été renaît, que rien n'est absolument nouveau ; et qu'il faut reconnaître la même espèce à tous les êtres qui reçoivent vie. Car ce sont là, d'après la tradition, les dogmes que Pythagore le premier introduisit en Grèce. »²³

Le châtement de l'âme n'est pourtant pas interminable. Lors de diverses formes d'existence qu'elle parcourt, elle a la chance de s'élever à « *la connaissance de la loi qui régit l'univers lorsqu'elle a vécu dans la justice et dans la sainteté, l'âme retrouve sa liberté* »²⁴.

La vertu à laquelle l'âme est censée se consacrer pour se détacher de ses entraves corporelles afin d'atteindre au stade de l'éternelle félicité, serait la purification. La connaissance de la loi qui régit l'univers : il s'agit là de la contemplation de l'Âme du monde qui se manifeste surtout dans l'ordre impeccable de la révolution des astres :

« Il prétend en effet que l'âme est immortelle par sa ressemblance avec les êtres immortels, et que cette ressemblance lui appartient en vertu de son éternel mouvement, car toutes les choses divines se meuvent toujours

²³ Porphyre, Vie de Pythagore, 19. trad. E. des Places, DK 14 A 8 a ; Dumont, 117-118.

²⁴ La Philosophie Grecque, Charles Werner, éd. Payot, Paris, 1946, p.29.

d'une façon continue –la lune, le soleil, les astres, et le ciel tout entier. »²⁵

La purification consiste aussi bien dans une vie juste que dans « *la connaissance qui permet d'approcher la vérité considérée comme pureté*²⁶ ». Il s'agit ici d'une doctrine qui est à la fois héraclitéenne : les âmes qui, emprisonnées dans des corps et humidifiées par des vices, ignorent le Logos.

Finalement, le pythagorisme comportait certes un côté scientifique. Cependant, il faut admettre, à la lumière de ces données, que, cet aspect scientifique du pythagorisme faisait partie d'une vision religieuse.

Sous-section III – Le nombre comme fondement de l'harmonie universelle

C'est à ce stade qu'apparaît la notion de nombre comme figure principale de la philosophie pythagoricienne. Il y a une loi universelle derrière le rythme éternel qui règle la course ordonnée des planètes. Si l'univers est un Cosmos, ses parties se trouvent agencées par une harmonie et rien n'échappe à la loi du nombre qui exprime cette harmonie, ou, plus précisément, l'essence même des choses. Le nombre est l'idéal dont les choses procèdent, car « *les choses existent en tant qu'elles participent à sa souveraine réalité* »²⁷. Cette souveraine réalité étant celle de l'âme et non des choses matérielles, l'effort de dévoiler la racine invisible des choses, l'harmonie et le nombre reflétant un autre monde éternel par opposition au nôtre qui est périssable ; on peut voir chez Pythagore une esquisse de la philosophie platonicienne de l'Idée, aussi bien qu'une parenté avec la

²⁵ Aristote, De l'âme, 405 a 30 – b1

²⁶ La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, p.131, Gallimard, 1991

²⁷ Aristote, Métaphysique, A 5, 985 b, 23 – 986 b 8.

doctrine d'Héraclite, du moins en ce qui concerne le parti pris en faveur de la pluralité des nombres et en posant pour principe, l'harmonie qui se définirait comme la loi de la conciliation des contraires :

« Selon la doctrine des Pythagoriciens, les nombres sont pour ainsi dire le principe, la source et la racine de toutes choses »²⁸

Paradoxalement, on peut également attribuer à Pythagore une part d'influence sur le monisme, étant donné qu'au-dessus de l'harmonie originelle au sein de laquelle vivent les nombres qui sont les principes éternels, il y a l'unité qui est à la source du nombre qui donne naissance à tous les êtres.²⁹

Cette notion d'harmonie a également donné naissance à une « musicologie pythagoricienne ». Ce principe, que nous avons cité plus haut, de concilier les contraires, c'est-à-dire l'harmonie, est naturellement la chose la plus recherchée dans ce que l'on appelle la musique, ou l'art de créer une organisation de sons de manière à unir par une proportion les éléments en discorde. Là, encore une fois, nous avons affaire aux nombres. Les rapports des sons renferment eux aussi une arithmétique cachée :

« puisqu'on dit qu'il y a des nombres consonants, on ne saurait trouver en dehors de l'arithmétique la raison de la consonance qui a les plus grandes vertus, étant dans l'âme raisonnable la vérité, dans la vie la félicité, dans la nature l'harmonie ; et l'harmonie elle-même qui est répandue dans le monde ne

²⁸ Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, p.27. cité dans Les Présocratiques, J. Brun

²⁹ Diogène Laërce, Vies des Philosophes, VIII, 25.

s'offrant à ceux qui la cherchent que lorsqu'elle leur est révélée par des nombres. »³⁰

Toujours selon Théon de Smyrne, les Pythagoriciens avaient également étudié la production des sons à partir des vases frappés et l'avaient liée à une détermination numérique :

« Ces consonances, les uns ont voulu les obtenir par des poids, d'autres par des longueurs, d'autres par des mouvements nombrés, d'autres encore par la capacité des vases. On raconte que Lasus d'Hermione et les disciples d'Hippase de Métaponte, ce dernier de la secte de Pythagore, ont observé sur des vases la rapidité et la lenteur des mouvements à l'aide desquels les consonances se calculent en nombres. Prenant plusieurs vases de même capacité et semblables, on a laissé l'un vide et l'on a rempli l'autre à moitié d'un liquide, puis on a frappé chacun d'eux, on a obtenu la consonance d'octave. »³¹

Nous rencontrons dans l'enseignement pythagoricien, une cosmologie où la musique et l'harmonie des sphères célestes se trouvent mêlées l'une à l'autre. La révolution des astres, par leur vitesse et par leur mouvement, produisent elles aussi des sons harmoniques, les astres étant harmonieusement distants :

³⁰ Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, p.65. cité dans les présocratiques, Jean Brun.

³¹ Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, p.97. cité dans les présocratiques, Jean Brun.

« Les sept sphères donnent les sept sons de la lyre et produisent une harmonie (c'est-à-dire une octave), à cause des intervalles qui les séparent deux à deux. »³²

Associée à une théorie astronomique chez les Pythagoriciens, la gamme musicale peut expliquer l'influence qu'avait subie Platon quand il déclarait la musique et l'astronomie comme deux sciences sœurs³³.

Nous en arrivons encore une fois au fait que, chez les Pythagoriciens, l'harmonie, la musique, l'astronomie et les nombres ne sont pas considérés séparément, mais comme les divers aspects d'une même vision mystique du monde. Cette vision se résumait dans la tradition islamique, de la manière suivante :

« La cause des êtres dont ils prennent leur existence, leur ordre, leur intégrité et leur perfection est Dieu. C'est de Lui que toutes les choses émanent. Ceci est semblable à l'engendrement de tous les nombres à partir du nombre « un ». L'unité est une qualité qui appartient à Dieu. Parmi les nombres, l'un est le seul à n'être composé d'aucune partie en faisant pourtant partie de tous les autres et en les renfermant tous. De la même manière, Dieu renferme tout l'être. »³⁴

Le nombre donc, traduit en quelque sorte dans la philosophie pythagoricienne, la relation entre l'Un et le multiple, entre l'au-delà et l'ici-

³² Alexandre d'Étolie, cité dans *Les présocratiques*, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 34.

³³ Rép., VII, 530 d.

³⁴ Ihwan-al-Safa (Frères de la Pureté), *Resa'ïl*, III, p.55. in *İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, H. Bekir Karlığa, Thèse de Doctorat, 1979

bas, ou, comme l'exprime Jean Brun, « *les relations du Temps et des temps, de l'Espace et des espaces, du Corps et des corps.* »³⁵

Sous-section IV - Le côté superstitieux

Quant au côté spéculatif (souvent reproché de superstition) de l'arithmologie pythagoricienne, issue d'une conception métaphysique qui ne semble plus être, en quelques points essentiels, celles des modernes, nous allons donner quelques exemples.

Il faut d'abord préciser que les Pythagoriciens prenaient les nombres non seulement quantitativement mais aussi qualitativement, par exemple les nombres pairs pour féminins et les nombres impairs pour masculins :

« Si on les divise l'un et l'autre en unités, le pair montrera un lieu vide au milieu, là où le non-pair a toujours le milieu rempli d'une de ses parties, et pour cette cause [les Pythagoriciens] ont opinion que le pair ressemble plus à la femelle et le non-pair au mâle. »³⁶

Le 3 représentait le nombre parfait :

« ...il est le premier nombre qui ait un commencement, un milieu et une fin ; et il est à la fois ligne et surface, c'est, en effet, un nombre triangulaire équilatéral dont tous les côtés valent deux unités. Enfin le nombre 3 est le premier lieu et la

³⁵ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 36.

³⁶ Plutarque, Questions romaines, CII, 288 c, trad. Amyot.

puissance du solide, car l'idée de solide repose sur les trois dimensions. »³⁷

4, premier carré des pairs, représentait l'équilibre et la justice ; 5, l'addition du premier nombre féminin et le premier nombre masculin (2+3) ; 6, le produit de leur multiplication, par conséquent le mariage. 7 était tout à fait particulier, étant le seul nombre qui ne soit le produit d'aucune multiplication, et qui ne produit aucun nombre de la décade, d'où la comparaison à la déesse Minerve qui n'a pas eu de mère et qui n'a elle-même jamais été mère.

Parmi les dix premiers nombres, c'est surtout la tétractys (la décade) qui semble avoir fasciné les Pythagoriciens le plus. A en croire à Jamblique, leur serment était : « *je le jure par celui qui a transmis à notre âme la tétractys en qui se trouvent la source et la racine de l'éternelle nature* » ; et on lui adressait cette prière : « *Bénis-nous, nombre divin, toi qui a engendré les dieux et les hommes ! Ô sainte Tétractys, toi qui contiens la racine et le flux éternel de la création, [...] le Dix sacré, qui détient la clé de toutes choses.* »³⁸

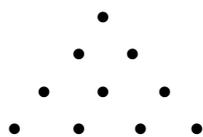
Cette particularité de la Tétractys vient, selon Théon de Smyrne de ce qu' « *elle complète la série des nombres, qu'elle comprend en elle-même la nature du pair et de l'impair, de ce qui est en mouvement et de ce qui est immuable, du bien et du mal.* »³⁹

Donnant le total des quatre premiers nombres ($10 = 1+2+3+4$), la décade était représentée par une figure triangulaire :

³⁷ Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, p.77, cf. aussi p. 165, cité dans les présocratiques, Jean Brun.

³⁸ Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 38.

³⁹ Théon de Smyrne, Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon, trad. J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, p.175. cité dans Les présocratiques, Jean Brun.



Pour en finir avec la décade, nous allons citer un passage de Nicomaque de Gérase, où la décade est décrite comme le prototype de l'Ordre, ou de l'harmonie entre l'Un et la multiplicité :

« Comme le Tout était d'une multitude illimitée, il fallait un Ordre [...], or, c'est dans la Décade que préexistait un équilibre naturel entre l'ensemble et les éléments [...]. C'est pourquoi de par sa raison le Dieu arrangeant avec art servit de la Décade comme d'un canon pour le tout [...] et c'est pourquoi les choses, du ciel à la terre, ont pour les ensembles et les parties leurs rapports de concordance basés sur elle et ordonnés d'après elle. »⁴⁰

Du fait que le ciel représentait à l'âge antique la perfection, la décade qui paraissait aux Pythagoriciens impliquer cette perfection exprimait pour ceux-ci les planètes qui étaient au nombre de dix. Pourtant les corps visibles n'étant qu'au nombre de 9, ils avaient dû y ajouter un dixième, l'Antiterre⁴¹.

Quoique le côté que nous n'hésitons pas aujourd'hui d'appeler superstitieux de l'arithmologie pythagoricienne nous semble être loin de l'approche scientifique moderne, il serait légitime quand même de lier l'apparition des mathématiques comme une discipline autonome plutôt à la mystique numérique qu'à l'utilisation des nombres dans la vie quotidienne

⁴⁰ Cité dans Les présocratiques, Jean Brun, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993, p. 39.

⁴¹ Aristote, Métaphysique, A 5, 986a 10

pour des raisons pratiques. Autrement dit, en ce qui concerne l'indépendance des mathématiques comme une science basée sur l'abstraction, la contribution de la croyance selon laquelle le nombre faisait partie d'une vérité surnaturelle a été plus grande que l'étude du nombre pris comme objet du calcul :

« L'exploration systématique des combinaisons numériques que semblent avoir faite les Mésopotamiens a ébauché l'étude des nombres et de leurs propriétés en eux-mêmes ; mais c'est à l'école pythagoricienne et à l'étude qu'elle a faite de ces nombres et de leurs propriétés comme approche d'une vérité transcendante et mystique que revient le mérite de la constitution des mathématiques proprement dites.⁴² »

En d'autres termes, la distinction entre le nombre comme moyen de calcul et le nombre en soi fut une première tentative d'organiser en un tout les propositions et démonstrations rationnelles. Celles-ci étaient unifiées en une totalité ferme et cohérente puisqu'elles appartenaient à un niveau de vérité supérieure à la nature et qui lui fournit sa structure et son harmonie. La nature était conçue par les Pythagoriciens comme étant soumise aux relations numériques, d'où la conclusion qu'elle était régie par les nombres ; et d'autre part, lorsque l'on dit *une* maison ou *cinq* fleurs, le nombre un ou le nombre cinq ont une existence qui n'est pas semblable à celle de la maison ou à celle des fleurs ; d'où la conclusion que le nombre est en dehors de la nature.

⁴² La Naissance de la Science, André Pichot, t.2 Grèce Présocratique, Gallimard, 1991, p. 141

Section III – Filiation

Par opposition à l'école éléate qui traite la multiplicité des êtres, le mouvement et le temps comme des illusions, Pythagore faisait partie, avec Héraclite, de la philosophie de la multiplicité et de l'harmonie. Cette dernière exige d'ailleurs nécessairement plus d'un élément :

« La pensée de ces anciens philosophes⁴³ qui ont admis la pluralité des éléments de la nature [...] Il en est d'autres⁴⁴, au contraire, qui ont professé que le Tout est une seule réalité [...]»⁴⁵ »

Quasiment contemporains, on a l'habitude de considérer ces deux philosophes comme étant influencés l'un de l'autre. Quoique par raillerie, Héraclite dit lui-même, dans un de ses fragments que Pythagore « *s'est adonné à la recherche plus que tous les hommes* »⁴⁶.

Aristote souligne, dans la Métaphysique A 6, que la théorie de Platon était en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens. Sa théorie des idées reposait en effet, sur la théorie pythagoricienne d'*imitation des nombres*. Le mimésis des Pythagoriciens était basé sur la thèse que « *la nature sensible et externe des choses est modelée sur leur nature interne, qui est d'essence numérique* »⁴⁷.

La réception de cette thèse que les choses sont une imitation des nombres n'a pas toujours été de la même manière. Certains ont voulu faire des nombres la substance dont sont faites toutes choses. Cet argument

⁴³ Les Pythagoriciens

⁴⁴ Xénophane, Parménide et leurs continuateurs.

⁴⁵ Aristote, Métaphysique, A 5, 986b 9-10

⁴⁶ Héraclite, frag. 129

⁴⁷ Aristote, Métaphysique A 6, trad. J. Tricot, éd. Vrin, 1991, Paris, note du traducteur, p.58.

aboutit à prétendre que prises dans leur origine ultime, les choses sont des nombres. Pour d'autres, le mot imiter sera employé au sens qu'elles sont faites à base des relations numériques⁴⁸. A cette confusion, Platon mit fin, en plaçant les nombres en dehors des objets sensibles : alors que pour les Pythagoriciens les choses étaient des nombres mêmes, Platon a posé entre les idées et les objets sensibles, les choses mathématiques comme intermédiaire, et ceci grâce, explique Aristote, à sa connaissance de la dialectique, ignorée au temps de Pythagore⁴⁹. D'ailleurs, la manière dont Platon fonde la multiplicité des Idées semble assez proche de celle dont les Pythagoriciens usent pour justifier la pluralité des nombres, c'est-à-dire à partir de l'Un et de la dyade indéfinie. Nietzsche va jusqu'à privilégier l'élément pythagoricien dans la formation de la théorie platonicienne des Idées au détriment d'Héraclite et même de Socrate :

« Nous avons vu la signification de la doctrine des héraclitéens et ensuite l'importance de Socrate. Il est frappant que jusqu'à maintenant l'influence la plus essentielle n'ait pas été mentionnée – celle des Pythagoriciens.⁵⁰ »

Les Pythagoriciens ont précédé les Platoniciens en plusieurs aspects dont les plus importants sont mentionnés plus haut. Nous pourrions tout de même en ajouter quelques autres pour mieux mettre à jour la parenté entre ces deux courants de pensée. La théorie de la migration des âmes qui sont au monde et emprisonnées chacune dans un corps à titre de pénitence, hésitation envers toute connaissance acquise par les sens, l'intérêt à la

⁴⁸ David Ross, I, 163 : *It is probable... that the sixth century Pythagoreans treated things as "imitating" number, i. e. as exhibiting numerical relations, while those of the fifth century treated number as the very stuff of which things are made.*

⁴⁹ Aristote, Métaphysique, A 6, 987b 31

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, éd. L'éclat, 1998, p. 51

politique, et l'établissement d'une secte chez l'un et d'une école chez l'autre sont encore des points communs entre ces deux courants philosophiques.

DEUXIEME CHAPITRE - SEXTUS EMPIRICUS :Le nombre n'est rien

Section I – Position sceptique

Après avoir exposé, au chapitre premier, une position totalisatrice, à savoir celle des Pythagoriciens pour qui le nombre était *tout*, nous avons voulu donner un exemple contraire, c'est-à-dire annihilant, à savoir la théorie des nombres de Sextus Empiricus, qu'il expose dans les « Esquisses pyrrhoniennes ». Cette théorie montre les caractéristiques du scepticisme, qui, surtout avec Enésidème, tend à ramener toute génération à l'impossible.

Nous ne sommes pas à même de dire quelle fut exactement l'influence de Sextus sur Plotin, ou même s'il en a eu ou pas. Mais, il y a toujours une grande part de probabilité que Plotin ait été informé sur le courant en question. En effet, Sextus avait vécu à peu près un siècle auparavant, et la plupart des argumentations de Sextus dans les *Esquisses* se voient réfutées, ou, du moins répondues, dans les *Ennéades*.

Section II – Représentation simplifiée du traité « Du Nombre »

Ci-dessous est un résumé du traité « Du Nombre », qui se trouve dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. Nous n'avons pas longuement paraphrasé le texte qui suit une argumentation assez claire. Nous avons adopté l'ordre chronologique de Sextus, réduit en formules courtes ses phrases longues, conservé les numéros de paragraphe, et numéroté les propositions par des lettres et par des nombres, selon leur degré de dépendance.

[151]⁵¹ Le temps ne s'observe pas sans nombre. Nous savons par ouï-dire qu'il existe quelque chose comme le nombre.

[152] Les successeurs de Pythagore disent :

- que les choses apparentes sont composées de quelque chose, mais qu'il faut que les éléments soient simples. Donc les éléments sont obscurs.
- que parmi les choses obscures les unes sont des corps, comme les vapeurs et les masses, les autres incorporels comme les formes⁵² (*skemata*), les idées (*ideai*) et les nombres (*arithmoi*).
- que parmi elles les corps sont composés, étant constitués de longueur, de largeur, de profondeur et de résistance ou de poids.

Donc : Les éléments sont non seulement obscurs mais aussi incorporels.

[153] Chacun des incorporels est un, deux, ou plus, donc a un nombre. Donc ; les éléments des étants sont les nombres obscurs, incorporels et observés dans toutes choses.

La dyade indéfinie naît de l'association de l'unité. Les autres deux deviennent des deux par participation à elle.

⁵¹ Les nombres donnés entre crochets désignent le numéro de paragraphe de l'ouvrage de Sextus Empiricus.

⁵² Aristote, Métaphysique, Livre H, 1 [1042 a] : [...] Or, parmi les substances, les unes ont obtenu l'assentiment de tous les philosophes, d'autres, au contraire, n'ont été reconnues ouvertement que par certaines Ecoles particulières. Celles sur lesquelles tous tombent d'accord sont les substances naturelles, comme le Feu, la Terre, l'Eau et les autres corps simples ; ensuite les plantes et leurs parties, les animaux et les parties des animaux ; enfin l'Univers physique et les parties de l'Univers physique. Quant aux substances qui ne sont admises que par quelques Ecoles particulières, ce sont les Idées et les choses mathématiques. [...]

[154] Les nombres observés dans les choses nombrés sont engendrés de l'unité et de la dyade indéfinie. Les pythagoriciens disent que l'univers aussi est constitué de nombres. Pour eux :

- le point signifie la notion⁵³ de l'unité
- la ligne signifie celle de deux (elle se trace entre deux points)
- la surface signifie celle de trois (elle est l'écoulement latéral d'une ligne vers un troisième point situé de côté)
- le corps signifie celle de quatre (il se produit par le soulèvement de la surface vers un point situé au-dessus)

[155] Pour les pythagoriciens, les corps et l'univers entier sont régis par des rapports harmoniques.

[156] Pour les pythagoriciens, le nombre est quelque chose de différent des choses nombrées ; car :

- si l'animal est un, la plante ne pourra plus être une, puisque ce n'est pas un animal.

Pourtant la plante est une aussi. Donc : ce n'est pas en tant qu'animal que l'animal est un, mais en vertu de quelque chose d'autre observé en même temps que lui en dehors de lui, dont chacun participe et par lequel il est un.

En plus ;

- si le nombre est les choses nombrées, alors il faudra dire que le nombre est les hommes, les bœufs, les chevaux, ou bien blanc, noir, barbu, lorsque les choses mesurées sont telles.

⁵³ ici, « la notion » désigne « le logos »

[157] Ceci est absurde, donc encore une fois, le nombre n'est pas les choses nombrées, mais a une existence propre à côté d'elles.

Suivant cette existence propre ; le nombre est observé dans les choses nombrées Logiquement ; si le nombre existe, alors :

- (A)⁵⁴ soit il est les choses nombrées elles-mêmes
- (B) soit il est différent d'elles et extérieur à elles.

Mais en vérité, selon Sextus Empiricus, toutes les deux propositions sont fausses, c'est-à-dire ni (A) ni (B) est vrai, étant donné que les pythagoriciens ont déjà démontré la fausseté (A), et que, comme sera suggéré dans les pages qui viennent, (B) est également faux. Donc le nombre n'est rien.

[158] Démonstration de la fausseté de la proposition (B), c'est-à-dire de ce que le nombre n'est pas extérieur aux choses nombrées :

(B) Si l'unité est quelque chose en soi :

Alors, chacune des choses qui y participe devient une par cette participation. Dans ce cas, cette unité sera soit une (B1), soit aussi nombreuse que les choses qui y participent.

(B1) Si elle (l'unité en soi) est une :

Les choses qui y participent, participent

(B1a) ou bien à sa totalité,

(B1b) ou bien à une de ses parties⁵⁵.

⁵⁴ Nous avons préféré de représenter les propositions principales par des majuscules ; les subordonnées par des chiffres arabes ; les alternatives qui dépendent de ces subordonnées, par des minuscules. Le texte original ne contient aucun de ces indices.

⁵⁵ « à sa totalité ou à ses parties » : Il est impossible de parler d'un entier que sera cette unité, et dont les parties seront également des uns. Donc, la totalité dont il s'agit ici n'est point un un qui a des parties, ce qui serait contradictoire. La question qui s'introduit est la suivante : devons-nous prendre l'un comme une entité indivisible, ou comme un ensemble ayant des parties ?

Prenons (B1a) comme vrai ; alors :

Si l'homme un participe à la totalité de l'unité absolue qui est une, cela veut dire qu'il possède l'unité tout entière,

Alors il y a plus d'unité à laquelle participeront le cheval un, le chien un, ou chacune des choses que nous disons une.

[159] (suite de la démonstration)

par exemple : s'il existe un seul manteau pour plusieurs personnes nues, dès qu'une personne parmi les autres met ce manteau, les autres resteront nues et privées de manteau.

Donc ; le cas (B1a), c'est-à-dire la proposition selon laquelle les choses qui participent à l'unité en soi qui est une participent à sa totalité, s'avère faux.

Prenons (B1b) comme vrai (c'est-à-dire la proposition selon laquelle les choses qui participent à l'unité en soi qui est une participent à une de ses parties) ;

- Première objection : Dans ce cas, il faudra admettre d'abord que l'unité peut avoir des parties ; et ces parties en lesquelles l'unité se divise seront en nombre infini, ce qui est absurde.
- Deuxième objection : Deux est une partie de dix, mais n'est pas dix. De la même manière, une partie de l'unité ne sera plus une. Alors, rien ne participe de l'unité, et les choses particulières doivent participer dans ce cas à une unité qui n'est pas unique, ce qui est également absurde.

[160] Réfutation du (B1b) :

Les propositions (B1a) et (B1b) étant fausses, on conclut que la proposition B1 est fausse. Reste à voir le cas (B2) ; c'est-à-dire l'unité en soi (supposée existante) est aussi nombreuse que les choses qui y participent.

Autrement dit :

- Chaque chose particulière est une par participation à une unité,
- Le nombre de ces unités est égal aux choses nombrées (B2)
- et les choses nombrées étant en nombre infini, le nombre des unités par participation auxquelles chacune des choses particulières est dite une, sera également infini.

Alors dans ce cas,

- (B2a) soit ces unités participent à une unité de rang supérieur, qui fait qu'elles sont une ;
- (B2b) soit elles participent à des unités en nombre égal au leur, qui fait toujours qu'elles sont une ;
- (B2c) soit elles ne participent pas à une unité de rang supérieur ; et donc elles ne sont pas des unités.

[161] , [162] La proposition (B2c) est éliminée, car :

Si les unités (auxquelles les choses particulières participent) peuvent être des unités sans participer à une unité de rang supérieur, les choses sensibles aussi pourraient être unes sans participation, et dans ce cas la proposition (B) toute entière, c'est-à-dire la prétention que l'unité est quelque chose en soi, se voit immédiatement renversée.

La proposition (B2a) est éliminée, car :

Si les unités participent à une seule unité de rang supérieur, alors :

- (B2a') soit chacune des unités participe à une partie de cette unité de rang supérieur
- (B2a'') soit chacune des unités participe à la totalité de cette unité de rang supérieur

Donc, ce dernier raisonnement nous renvoie aux absurdités du début (Retour à B1a et B1b).

La proposition (B2b) est éliminée aussi, car :

Si chacune des unités participe à une unité qui lui est propre, nous devons donc supposer :

- une unité de rang supérieur à chaque unité à laquelle participe chaque chose particulière, et
- une unité de rang supérieur propre à chaque unité de rang supérieur propre à chaque unité à laquelle participe chaque chose particulière ; et cela à l'infini.

Réfutation du (B2)

Les propositions (B2a), (B2b), (B2c) étant toutes fausses, il est impossible d'affirmer :

- qu'il y a plusieurs unités (B2) intelligibles en soi (B), par participation auxquelles chacun des étants est un ; et
- que chacun des étants est un parce qu'il est devenu un par participation à des unités (B2) qui lui sont propres.

[163] Il est donc absurde de dire qu'il y a autant d'unités que de choses qui y participent. Alors,

- si l'unité n'est ni unique par soi-même (B1 déjà réfuté),

- ni en nombre égal aux choses qui y participent (B2 réfuté précédemment),

(B1) et (B2) étant des propositions fausses, la proposition (B) selon laquelle l'unité serait quelque chose en soi devient automatiquement fausse.

Donc, il n'existe absolument pas d'unité par soi, et de la même manière, aucun nombre n'existe par soi.

Réfutation des propositions principales (A) et (B) :

- Si le nombre n'est pas les choses nombrées elles-mêmes comme prétendu dans la proposition (A), réfutée par les pythagoriciens, et
- Si le nombre n'existe pas par soi-même comme prétendu dans la proposition (B) qui vient d'être réfutée,

N'étant ni (A) ni (B), le nombre n'est rien.

[164] , [165] Introduction d'une troisième proposition indépendante pour démontrer la fausseté de (B) :

Si le nombre est antérieur aux choses nombrées, c'est-à-dire si (B) est vrai et par conséquent l'unité est quelque chose en soi, alors deux est engendré à partir de un (B3).

(B3) : Pour que « deux » soit possible, il faut qu'il y ait une multiplicité d'unités, c'est-à-dire qu'il y ait plus d'une unité, et dans une multiplicité d'unités, les unités peuvent :

- (B3a) s'accumuler,

- (B3b) se dissiper,
- (B3c) rester séparées (rien ne leur est ni ajouté ni soustrait)

Réfutation de ces trois cas :

- (B3c) Dans ce cas, il n'y a pas de deux à examiner car une unité séparée des autres unités n'a pas de deux observé avec elle du fait de sa propre définition.
- (B3b) Dans le cas de la soustraction⁵⁶. Pris dans ce sens, la soustraction connote ici une fragmentation, il n'y aura pas de deux non plus, car les unités vont diminuer.
- (B3a) Pour conjoindre les unités séparées de sorte qu'elles font deux, il leur faut le principe de cette conjonction, c'est-à-dire il faut qu'un « deux » de rang supérieur leur soit ajouté de l'extérieur. Dans ce cas, ce qu'on estime être deux sera quatre, car avec une unité, plus une unité, plus un deux ajouté de dehors, on aboutira au nombre quatre.

[166] Le deux étant pris à titre d'exemple, le même raisonnement peut s'appliquer à n'importe quel nombre que ce soit. Donc, les nombres composés ne sont engendrés à partir des nombres de rang supérieur

- ni par soustraction,
- ni par addition,
- ni sans soustraction ni addition.

⁵⁶ Soustraire, par définition, c'est ôter une quantité quelconque, d'un ensemble de même nature. C'est-à-dire, en parlant de la soustraction, nous sommes forcément dans le cadre d'un ensemble ayant des parties. Pris dans ce sens, la soustraction connote ici une fragmentation.

On peut en conclure que le nombre en soi, c'est-à-dire existant en dehors des choses nombrées ne peut se générer.

Mais pourtant, les nombres composés doivent avoir été engendrés de quelque manière, car ils ne peuvent pas être inengendrés du fait même qu'ils sont composés (à partir des nombres de rang supérieur).

Donc, le nombre n'existe pas par lui-même.

[167] Encore une fois, arrivons-nous au résultat que le nombre, n'étant pas observé en lui-même, et n'ayant pas d'existence dans les choses nombrées, n'est rien.

**DEUXIEME PARTIE : LES ASCENDANTS PRINCIPAUX DE
LA PENSEE PLOTINIENNE : DU PROBLEME D'UNITE –
MULTIPLICITE VERS LA QUESTION DES NOMBRES**

PREMIER CHAPITRE - PARMENIDE

Il est inutile d'entrer dans le détail pour expliquer la nécessité d'évoquer Parménide l'éléate en parlant de Plotin. Ils ont tous deux mis au cœur de leur philosophie la notion d'unité, bien que l'un plotinien diffère largement de l'un parméniézien qui était une réfutation de la cosmologie ionienne, à savoir celle d'Héraclite.

Pour attaquer les thèses de ses prédécesseurs, Parménide avait développé une notion d'unité ferme, repliée sur soi, immuable, interchangeable, indivisible, dont on ne peut qu'affirmer l'existence et nier l'inexistence.

La voie de la vérité que Parménide oppose à la voie de l'opinion requiert que l'ami de la vérité s'éloigne de l'illusion de la multiplicité qu'enseigne l'expérience directe qui est trompeuse :

« Qu'une habitude, née d'expériences multiples, ne t'entraîne pas en cette voie : mouvoir un œil sans but, une oreille et une langue retentissantes d'échos ; mais par la raison, décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses. »⁵⁷

pour parvenir par la suite à une seule vérité concevable qui est une sphère immobile et indestructible :

⁵⁷ Parménide, Frag. 7,8

« Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie <énonçant> 'est'. »⁵⁸

Cette sphère parménidienne incréée et incorruptible s'oppose aux substances primordiales proposées par les Ioniens surtout en ce qu'elle n'est point infinie :

« Où que je commence, cela m'est indifférent, car je retournerai à ce point de nouveau. »⁵⁹

Plotin gardera entre autres cette position parménidienne vis-à-vis de l'infinité :

« [...] c'est nous qui inventons par la pensée un nombre plus grand que tout nombre proposé, et l'infini naît grâce à cette opération que nous faisons sur les nombres. »⁶⁰

Nous reviendrons plus tard aux détails de ce que Plotin pense de l'infini, dans le chapitre où nous essayerons d'exposer l'apport de Plotin. Pourtant, partisans tous deux du monisme, Parménide et Plotin partagent, pourrait-on dire, un avis semblable en plus d'un points de vue, vis-à-vis de l'infinité. N'étant qu'une opération de l'âme qui compte selon Plotin, l'infini fait partie chez Parménide du domaine de l'opinion :

« Car une puissante Nécessité le retient dans les liens d'une limite qui l'enferme de toutes parts ; aussi est-ce règle

⁵⁸ Parménide, Frag. 8

⁵⁹ Parménide, Frag. 5

⁶⁰ Plotin, VI, 6, 18.

établie que ce qui est ne soit pas dépourvue d'achèvement. »⁶¹

Etant entier, tout, plein et un, il n'y a rien qui puisse empêcher l'Être de se tenir uni et ne s'éparpille-t-il point. Il est « borné de liens énormes »⁶². Il est là où il est et demeure par lui seul. Comme indiqué ci-dessus, il ne peut être inachevé, ce qui serait de lui attribuer un manque, une imperfection. Or, avec le tout peu de multiplicité qui supposément entre en l'un, il ne serait plus un et serait sujet au manque, ce qui le conduirait à manquer de tout. Il est sans manque, complet, et il ne peut y avoir rien d'autre que lui-même :

« Rien d'autre en effet n'est ni ne sera, outre ce qui est, puisque, lui, le destin l'a enchaîné de telle façon qu'il soit entier et qu'il soit sans mouvement⁶³. »

Tout ce que les mortels croient apparaître et disparaître sous de multiples formes, changer de place, varier de couleur etc. ne sont qu'un nom, n'ayant d'existence véritable en rien. Plus loin à la ligne 44 du même fragment, Parménide parle explicitement d'une limite imposée à l'être :

« De plus, puisqu'il y a une limite extrême, il est de tous côtés achevés [...] »⁶⁴

Chez Parménide, tout comme chez Plotin, l'infini n'est qu'une métaphore née du besoin de conceptualiser le résultat d'un procédé mental dont on ne peut aboutir à la fin, à savoir le fait qu'il est toujours possible d'imaginer un plus grand à partir d'un nombre donné. L'être de Parménide a

⁶¹ Parménide, Frag. 8, 30-3

⁶² Parménide, Frag. 8, 26-28

⁶³ Parménide, Frag. 8, 38

⁶⁴ Parménide, Frag. 8, 44

beau s'encercler dans ses limites extrêmes ; unique et entier, il est « *sans terme* » en ce sens qu'il est éternel, c'est-à-dire inengendré et impérissable.

D'où l'être provient-il ? Quelle est son origine ou bien sa source ?

Selon Parménide, l'être vient soit de l'être, soit du non-être. Or, l'être est, et ceci est tout ce que l'on peut en dire, et le non-être n'est pas. L'être est, car il est possible d'être et il n'est pas possible que ce qui n'est rien soit⁶⁵. Jamais on ne peut attribuer de l'être au non-être. Il n'est donc pas possible que l'être vienne du non-être. D'ailleurs le « *n'est pas* » n'est ni dicible, ni pensable⁶⁶. En plus, s'il venait du néant, pour quelle raison serait-il né à tel moment donné et non à tel autre ?

L'être ne provient donc pas du non-être. Reste à voir alors l'autre proposition, celle selon laquelle ce serait de l'être qu'il viendrait à l'existence. Mais, si l'être est, dire qu'il est venu à l'être, c'est dire qu'il n'était pas. Or il n'y a pas eu ni ne sera un moment où il n'a pas été ou ne sera pas, « *puisque'il est maintenant, tout entier ensemble, un, continu* »⁶⁷. Il devient alors inutile de chercher pour lui une origine. Il ne lui convient aucun commencement, aucune fin :

« Quelle origine en effet chercheras-tu pour lui ? Vers où, à partir d'où se serait-il accru ?⁶⁸ »

Toute genèse et toute destruction ainsi réfutée, la sphère parméniennienne surgit inengendrée. N'importe quel commencement que nous lui attribuions, il serait toujours possible de rapporter ce commencement à

⁶⁵ Parménide, Frag. 6, 1-2

⁶⁶ Parménide, Frag. 7, 7-9

⁶⁷ Parménide, Frag. 8, 5-6

⁶⁸ Parménide, Frag. 8, 6-7

un autre qui est antérieur. Ce faisant, nous accéderions dans le domaine de l'infinie répétition. Or, nous sommes dans le domaine de l'éternel, c'est-à-dire de ce qui est hors du temps, qui n'admet ni antériorité ni postériorité. Il n'est même pas nécessaire pour Parménide de discuter à propos de l'être s'il a été engendré ou s'il aura une destruction, puisque ces modes verbaux mêmes, indiquant le passé et le futur montrent combien ceci est vain. L'être est par lui seul, entier et semblable à lui-même⁶⁹.

Indivisible, l'être n'a point de parties, il est immuable, il ne se déplace pas et il n'est pas sujet au changement. Il n'a aucune autre propriété que d'exister. Il est, et c'est tout.

Il en va de soi que, dans ces circonstances, le monde que nous croyons vivre dedans n'est qu'illusoire, sans existence véritable. C'est une pure apparence et cette apparence est trompeuse. Ce n'est que la voie de l'opinion qui peut justifier le monde des apparences, et cette justification est basée sur le témoignage des sens. Alors que la voie de la vérité consiste à contempler l'être en soi par la raison et non par les sens.

Le raisonnement de Parménide, ou pour être plus fidèle au texte, cette vérité que lui révèle la déesse repose essentiellement sur deux prémisses : premièrement l'impossibilité que du néant puisse provenir quoi que ce soit, et deuxièmement l'impossibilité d'une série de causes qui se répètent à l'infini.

Nous verrons une attitude semblable envers l'infini, chez son disciple, Zénon d'Elée. Il attaquera la thèse pythagoricienne que l'univers est constitué de quantités discontinues de la même manière dont son maître

⁶⁹ Parménide, Frag. 8, 19-22

avait attaqué le positivisme ionien. En prenant la notion d'infini et en l'appliquant aux choses quotidiennes du monde des apparences, il montre l'absurdité de l'illusion de la multiplicité qui nous est fournie par nos sens. Selon les paradoxes célèbres de Zénon, nous croyons seulement voir la flèche voler, nous prétendons qu'Achille rattrapera la tortue etc. or tout déplacement, toute grandeur, tout mouvement, tout changement est en vérité impossible. A force de démontrer à plusieurs reprises à travers ses paradoxes que ce que nous supposons être une pluralité, ou un devenir n'est autre chose que vaine illusion, et que ces concepts sont contradictoires par leur nature même, Zénon, défend comme son maître la thèse de l'unicité de l'être qui, absolu et immuable dans son unicité, ne se laisse appréhender que par la pensée, étant donné que les apparences qui semblent justifier ou rendre possible la multiplicité sont du côté de l'opinion et insatisfaisantes.

Voyons le résumé d'une conversation probablement imaginaire entre Socrate et Zénon, au début du dialogue intitulé *Le Parménide* de Platon pour illustrer comment la pensée éléate et la parenté entre Parménide et son disciple étaient vues par Platon :

« Socrate : [...] ton argumentation aboutit à prouver que le multiple n'existe pas, de sorte que tu ne fais que répéter sous une autre forme la thèse de Parménide, que l'un seul existe.

Zénon : Je n'ai pas eu d'autre prétention que d'appuyer sur la thèse de mon maître, en montrant aux partisans du multiple qui la critiquent, que la thèse du multiple entraîne des conséquences plus ridicules que la thèse de l'unité⁷⁰ »

⁷⁰ Platon, *Le Parménide*, résumé 127e – 128e

L'un ainsi affirmant l'unité et l'autre niant la multiplicité, au V^e siècle avant notre ère, maître et disciple avaient donné un nouvel élan à la philosophie, qui servirait de fondement à un courant philosophique que l'on appelle monisme, lequel aurait influencé maints penseurs au cours des siècles, entre autres Plotin, Spinoza, Berkeley, Hegel, etc.

Plotin affirme lui-même que sa doctrine n'est pas nouvelle et est le développement de celle de ses prédécesseurs, à savoir Parménide et Platon :

« 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. Avant lui, Parménide était partisan d'une doctrine semblable, quand il réduisait à l'unité l'être et l'intelligence et quand il déclarait que l'être n'était pas dans les choses sensibles. « Penser et être, disait-il, c'est la même chose ». L'être, d'après lui, est immobile ; bien qu'il lui adjoigne la pensée, il en nie tout mouvement corporel, afin qu'il reste identique à lui-même. Il le compare à une masse sphérique, parce qu'il a toutes choses incluses en lui et parce que la pensée ne lui est pas extérieure mais intérieure. Mais, en l'appelant l'*Un* dans ses écrits, il encourait un reproche, puisque ce prétendu un se trouve multiple. Le *Parménide* de Platon est plus exact ; il distingue le premier un, ou un au sens propre, le second un, qui est une unité multiple, et le troisième qui est unité et

multiplicité. Il est ainsi d'accord avec la théorie des trois natures. »⁷¹

Voilà le moment décisif où l'un plotinien diffère de l'un parménidien : selon Plotin, Parménide confond l'Un et l'Intelligence. Pour laisser place à la multiplicité hors de l'un suprême, Plotin le purifie de toute multiplicité en le mettant au-delà même de la pensée et de l'être.

Ceci est la principale distinction entre les deux systèmes : l'un plotinien n'est pas un être qui se pense soi-même, lequel ne serait plus un un par excellence, mais un un multiple étant donné que penser soi-même nécessite un dédoublement. Il est un parce qu'il se pense lui-même, c'est-à-dire parce que lui et son objet ne font qu'un ; mais il est en même temps deux, parce qu'il pense, car l'acte de penser suppose un objet à penser⁷². Or, le composé n'existe qu'en fonction du simple, et « s'il y a multiplicité, il faut, avant cette multiplicité, une unité⁷³ ». C'est donc pourquoi, voyant la chose dans cette optique, Plotin juge l'un parménidien comme une unité multiple. Il pose alors au-dessus de cet un multiple, le tout Premier qui lui serait antérieur, et c'est ainsi qu'il dépasse la difficulté de la philosophie parménidienne : l'être de l'école éléate était coincé dans sa fermeté tandis que l'un plotinien s'ouvre vers une pluralité par des couches intermédiaires.

L'Un ou le Bien, chez Plotin, n'est pas une certaine chose. Quand il nous parle de l'un ou de l'autre, il nous parle d'une seule nature à laquelle il ne serait légitime d'attribuer aucun prédicat. L'appellation n'est autre chose qu'une nécessité de désignation autant que possible. Parler de l'Un c'est parler de l'absolument simple car ce qui est fait de plusieurs choses dépend

⁷¹ Plotin, *Ennéades* V 1 [10] 8, 12-31

⁷² Plotin, *Ennéades*, V 6, 1

⁷³ Plotin, *Ennéades*, V 6, 3, 28

nécessairement de ce dont il est fait. Or étant premier, l'Un ne dépend de rien et n'a rien au-dessus. D'ailleurs, il n'est pas contenu en autre chose ni ne contient en lui aucune autre chose.

Ce principe est en tête de la métaphysique plotinienne car on ne peut pas remonter à un autre principe que l'Un, qui, n'étant pas une combinaison est simple et primitif, et après quoi viennent l'intelligence et l'âme. Ceci est la nature triple de la réalité intelligible et ces trois termes ne peuvent ni diminuer, ni augmenter : « *Si l'on dit qu'il y a moins, il faut déclarer identiques ou bien l'âme et l'intelligence, ou bien l'intelligence et le Premier*⁷⁴ ». Cela est, paraît-il, le cas de Parménide, à en croire la critique de Plotin sur Parménide où il lui reproche de confondre l'Un et l'Intelligence : « [...] *Parménide était partisan d'une doctrine semblable, quand il réduisait à l'unité l'être et l'intelligence [...]*⁷⁵ »

L'objection plotinienne vient au moment où Parménide adjoigne à l'être la pensée, auquel il nie tout mouvement de sorte qu'il reste identique à lui-même.

D'ailleurs, la pensée de soi-même n'appartient point à l'âme ni à l'Un mais à l'Intelligence. Si l'Un suprême pensait, comme le cas de l'un parménidien, il ne s'agirait plus d'un un tout simple au sens propre du terme, mais d'un un qui contiendrait en lui toutes choses incluses, la pensée lui étant non pas extérieure mais intérieure. Il en découle que, pensée et être pris comme étant une même chose, comme dans la célèbre formule parménidienne⁷⁶, on entre dans le domaine d'un un qui est multiple, d'où le besoin de le comparer à une masse sphérique. Pour prouver sa thèse que

⁷⁴ Plotin, Ennéades, II 9, 1, 22-24

⁷⁵ Plotin, Ennéades, V 1, 8, 17-18

⁷⁶ Parménide, Frag. 3 (*C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est*)

l'Un ne pense pas, Plotin donne d'abord une définition de l'acte de penser : « *Penser, c'est se mouvoir vers le Bien et le désirer*⁷⁷ ». C'est de ce désir que la pensée est engendrée, or rien ne peut être objet à la prétendue pensée du Bien en soi. En d'autres termes, ce qui est absolument un n'a pas besoin de se tendre vers lui-même car c'est le multiple qui aspire à une perception d'ensemble ; et « *ce qui est supérieur à cette perception d'ensemble est également supérieur à la pensée*⁷⁸ ». Le Bien est simple et sans besoin, il n'a donc pas besoin de la pensée non plus : « *Et ce dont il n'a pas besoin ne lui appartient pas. D'ailleurs rien absolument ne lui appartient ; la pensée ne lui appartient donc pas.*⁷⁹ »

Encore un argument que Plotin apporte contre l'identité du principe ultime à la pensée repose sur la constatation que l'acte de penser ne pourrait être primitif ni dans l'ordre de l'existence, ni en dignité car il doit son existence et son mouvement au Bien.

Quant à l'âme qui se pense elle-même, elle dépend d'une chose qui est autre qu'elle-même, c'est-à-dire de l'intelligence dont l'acte est l'essence même. L'âme donc est également une pensée de soi-même, mais non au sens propre.

Pourtant l'intelligence se pense par sa nature propre à elle qui est de penser. Elle se pense parce qu'elle est intelligence et elle est intelligence parce qu'elle « *se pense telle qu'elle est, ce qu'elle est, par sa nature propre et en se tournant vers elle-même*⁸⁰ ». Etant en elle-même, son acte et sa substance ne peuvent être autre que l'être même de l'intelligence. Si elle pense, c'est parce qu'elle est semblable au Bien, parce qu'elle a une image du Bien, parce que le

⁷⁷ Plotin, Ennéades, V 6, 5, 10

⁷⁸ Plotin, Ennéades, V 6, 5, 6-7

⁷⁹ Plotin Ennéades, V 6, 4, 2-4

⁸⁰ Plotin, Ennéades, V 3, 6, 7

Bien est devenu l'objet de son désir. Ces conditions étant toujours présentes, elle est une pensée incessante : « *C'est en pensant le Bien, qu'il [l'être qui se pense, c'est-à-dire l'Intelligence] se pense lui-même par accident ; c'est en visant le Bien, qu'il se pense lui-même ; c'est dans son acte (tout acte est dirigé vers le Bien), qu'il se pense lui-même*⁸¹ »

La différence entre l'un parménidien et l'un plotinien est profonde : tandis que le premier est envisagé au sens ultime par le philosophe présocratique ; l'héritier de Platon n'admet pas que l'être doué de pensée puisse être l'ultime principe. L'être qui est identique à sa pensée a le second rang dans la métaphysique plotinienne. L'être se pense en se dédoublant, c'est pour cela qu'il est multiple. Le pensant et le pensé sont deux qui font un : « [...] *il est deux, parce qu'il pense ; il est un parce qu'il se pense lui-même*⁸² ».

Plotin en revient toujours au principe de l'antériorité du simple : le composé suppose le simple, le multiple suppose l'un. Si l'être pensant s'avère en quelque sorte multiple, il faut un simple qui soit exempt de pensée avant ce multiple :

« En outre, si le Premier pensait, il aurait un attribut ; il ne serait pas un, mais multiple. Il serait tout ce qu'il pense ; ne pensât-il que lui-même, il serait multiple.⁸³ »

L'un parménidien donc, correspond à la deuxième hypostase de Plotin, au dessus de laquelle il place un autre un, différent de celui de Parménide, l'Un absolu qui est au delà de l'être et de la pensée.

⁸¹ Plotin, Ennéades, V 6, 5, 19-22

⁸² Plotin, Ennéades, V 6, 1, 31-32

⁸³ Plotin, Ennéades V 6, 2, 30-33

Nous verrons comment Plotin envisage les difficultés qui résultent de cette théorie dans le chapitre consacré à l'étude de sa philosophie.

DEUXIEME CHAPITRE - PLATON

Section I – Trois degrés de réalité

Une étude consacrée à Plotin, croyons-nous, doit nécessairement faire référence à Platon, dont Plotin se montre lui-même tributaire. Cette filiation est fort visible dans les Ennéades dont la lecture renvoie très souvent à l'œuvre de Platon. L'appellation même du système philosophique fondé au troisième siècle de notre ère par Plotin fait allusion au « *maître* » : le néoplatonisme. Basé principalement sur la philosophie platonicienne, en partie parménidienne et pythagoricienne, ce courant semblait porter des traces également des sages orientales.

L'influence de Platon sur Plotin se manifeste surtout dans les aspects principaux qui déterminent la philosophie de celui-ci, à savoir la défense de la distinction que Platon fait entre la pensée et la matière, ou de l'incompatibilité catégorique du corporel et du spirituel ; la supposition métaphysique des entités intermédiaires telles que l'intelligence et l'âme du monde rendant possible la dérivation du multiple à partir de l'un ; le principe de l'antériorité du simple par rapport au composé ; une hostilité envers le monde matériel ; et une aspiration vers l'union profonde avec le principe ultime de l'univers en se détachant du joug des sens.

C'est dans ce sens que pour Plotin, la philosophie a pour fonction de préparer le sage à l'union extatique avec le Dieu suprême, ou autrement dit, avec l'Un. Ceci est un mouvement d'ascension que l'âme doit poursuivre.

Pour ce faire, elle s'identifiera d'abord à l'Intelligence, laquelle remontera vers son origine.

La réalité ainsi séparée en trois degrés est la caractéristique dominante de la philosophie de Plotin, héritée, explique-t-il, de Platon⁸⁴, en faisant allusion à la deuxième lettre de Platon à Denys :

« Autour du Roi de toutes choses, toutes existent ; c'est en vue de lui qu'elles sont toutes, et c'est lui qui est la cause d'absolument tout ce qu'il y a de beau ; puis c'est autour de « Second » que sont les choses de second rang, autour du « Troisième », celles qui sont de troisième rang.⁸⁵ »

L'interprétation plotinienne est assez claire : le *Premier* est l'Un ou le Bien ; le *Second* est l'Intelligence ou les Idées ; le *Troisième* est l'Âme du Monde.

Dans une autre lettre adressée à Hermias, Erastos et Coriscos, Platon parle du « père de la cause » :

« [...] jurant sur elle [*cette lettre*] par le Dieu qui commande en chef à toutes choses, aussi bien présentes que futures, ainsi que sur celui qui est le Souverain Père de ce Chef et de la Cause, lequel sera, si nous pratiquons réellement la philosophie, connu clairement de nous tous, selon ce qui est possible à des hommes que favorise un tel bonheur.⁸⁶ »

⁸⁴ Ennéade V 1, 8, 1-4

⁸⁵ Platon, Lettres, II, 312 e

⁸⁶ Platon, Lettres, VI, 323 d

Ce passage rappelle la distinction que fait Platon entre le bien en lui-même et son *rejeton*, au livre VI de la *République*, où Socrate propose à ses interlocuteurs de leur parler du rejeton du bien et non du bien lui-même, vu le caractère ineffable de celui-ci. D'après ce passage, il nous faut donner son congé à la question du bien en soi, et nous forcer à obtenir une image du rejeton du bien qui est l'être ayant le plus de ressemblance avec lui ; car nous les hommes sommes incapables de parler du *Père* et ne pouvons le concevoir qu'à l'intermédiaire de son fruit ou son intérêt :

« (*Glaucou*) - Une autre fois tu nous revaudras l'histoire du père ! (*Socrate*) – J'aimerais bien, repris-je, que nous fussions capables, moi, de vous payer cette dette, et vous, de la recouvrer ! au lieu de nous en tenir, comme c'est pour le moment le cas, aux seuls intérêts ! Recouvrez donc, tout au moins, le fruit, le rejeton du bien lui-même [...]»⁸⁷ »

Platon apporte ici, de la bouche de son maître, une correction au système parménidien en admettant une véritable distinction entre le Premier et son fruit ou son rejeton, ce que Plotin retiendra, quelques siècles plus tard, comme base à sa philosophie.

A suivre le raisonnement de Platon, le rejeton du bien, nommément l'intelligence comporte ce qu'il y a d'un dans la nature de chacune des choses. En d'autres termes, lorsque nous disons d'une chose qu'elle est belle ou d'une autre qu'elle est bonne en parlant d'une pluralité des choses qui sont bonnes ou belles, nous affirmons la multiplicité des choses distinctes tout en posant un beau en soi et un bon en soi : « [...] alors, comme si cette

⁸⁷ Platon, La République, VI, 506e-507a

*nature existait dans son unicité, nous appliquons à chacune la dénomination : « ce que cela est » [...]»⁸⁸ ». C'est l'affirmation par Platon de l'intelligence comme étant primitivement le lieu où réside toute chose dans sa nature unique et essentielle, autrement dit son *idée*. Cette nature est décrite dans le *Phédon* comme « *réalité qui n'est que soi*⁸⁹ ». Quelques paragraphes plus tard, toujours du livre VI de la *République*, Platon donne l'exemple du soleil comme image du Bien.*

Cette allégorie repose sur la relation complémentaire d'un troisième genre que tient le soleil avec la vue et les visibles. Ce troisième terme, faute de l'apparition complémentaire duquel ni l'œil ne verra, ni l'objet ne sera vu, c'est la lumière :

« (*Socrate*) – Mais auquel des Dieux qui sont dans le Ciel peux-tu rapporter la maîtrise sur ce dont la lumière fait que, le plus parfaitement possible, la vue voie et que les visibles soient vus ?

– Celui-là même, répondit-il (*Glaucon*), auquel tu la rapportes, toi comme les autres, car c'est manifestement le Soleil que concerne ta question.⁹⁰ »

Le soleil étant le complément de la vue, n'est ni la vue elle-même, ni ce dans quoi la vision se produit, c'est-à-dire l'œil. Pourtant, l'œil est quand même, parmi tous nos organes de sensation, celui qui soit le plus apparenté au soleil. Le soleil n'est pas la vue elle-même, certes, mais il en est la cause et est visible à l'œil. Ceci est semblable au rapport entre le Bien et son rejeton, « [...] *rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la*

⁸⁸ Platon, La République, VI, 507b

⁸⁹ Platon, Le Phédon, 75d

⁹⁰ Platon, La République, VI, 508a

*sienne propre [...]»⁹¹ » C'est du Bien que d'abord les intelligibles reçoivent leur réalité et c'est toujours du Bien que la faculté de connaître vient au sujet connaissant. Il procède donc de lui savoir et réalité : « *il est vrai en tant que connu*⁹² ». Lumière et vue sont certes apparentées au soleil, mais elles ne sont pas soleil. De la même façon, suivant l'analogie, savoir et réalité sont apparentés au Bien, pourtant ni l'un ni l'autre ne pourrait lui être tenu identique.*

D'autre part, les yeux tournés vers les objets mal éclairés, c'est-à-dire recevant la clarté non de la lumière du jour mais de celle du feu nocturne, auront par conséquent une vision affaiblie, comme s'ils étaient quasi aveugles. Pour que la vue se présente en eux dans son intégrité, il leur faut appuyer leur regard sur les objets illuminés de la part du soleil. En appliquant cette analogie à « l'œil de l'âme », Platon montre comment l'âme possèdera l'intelligence, à condition d'éloigner son regard de ce qui a été mélangé d'obscurité, à savoir de ce qui naît et périt, ce qui causerait un bouleversement constant des opinions, et l'appuyer sur ce que le Bien illumine, à savoir la vérité et l'existence.

L'âme qui vit, comme dans le célèbre mythe, dans une caverne, est censée se détourner de cette obscurité dans laquelle elle se trouve, à l'aide d'une instruction basée sur la puissance du savoir qu'elle a en elle, et se convertir vers ce qui est lumineux. Une fois dirigée vers le réel, elle se soumettra à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans la région du réel, à savoir le Bien⁹³.

⁹¹ Platon, La République, VI, 508b

⁹² Platon, La République, VI, 508e

⁹³ Platon, La République, VII, 517b sqq.

Cette disposition de l'âme soit à la contemplation de la vérité soit à la vaine admiration envers les objets de la multiplicité révèle un autre point commun entre Platon et Plotin : mépris de la matière jusqu'à la concevoir non comme une réalité, mais comme un rêve. Le rêve, tel que décrit par Platon, est le fait de tenir « *ce qui ressemble à quelque chose non pour ressemblant à ce dont il a l'air, mais pour identique à lui*⁹⁴ ». Ceux qui essaient de trouver la beauté des voix, des couleurs, des formes et des choses fabriquées à partir de ces éléments, autrement dit ceux qui croient voir de la beauté dans le sensible au lieu de chercher le beau tout seul vivent non pas une vie réelle mais une illusion. Par contre, pourront échapper au songe et remonter à la vie réelle ceux qui sont capables d'apercevoir le beau qui n'est que beau et de distinguer ce beau en soi des objets qui en participent pour éviter de tomber dans l'erreur de tenir ses reflets pour être lui et lui pour être ses reflets.

De cette distinction ontologique entre la réalité et le rêve découle une distinction épistémologique entre le savoir et l'opinion. La pensée de « *l'amateur de spectacles*⁹⁵ » est opinion tandis que celle de « *ceux pour qui la vérité est le spectacle dont ils sont amateurs*⁹⁶ » est connaissance. Cette constatation est à son tour un nouveau point de départ que le philosophe utilise pour reconstruire la même théorie, cette fois-ci dans le sens inverse. La connaissance a nécessairement un objet, à moins que l'on dise que celui qui connaît ne connaît rien. Cet objet de connaissance doit être quelque chose qui existe du fait que ce qui n'existe pas ne peut être connu. Par conséquent, ce

⁹⁴ Platon, La République, V, 476c

⁹⁵ Platon, La République, V, 475d : explication par Socrate du terme *amateurs de spectacles* : « [...] (c)eux qui ne consentiraient pas de leur plein gré à se rendre à une réunion comme celle-ci, où l'on débat une question, mais qui, comme si l'on avait payé leurs oreilles pour écouter tous les chœurs, font la course aux Dionysies sans en laisser passer une seule, ni celles de la ville, ni celles des bourgs ! De tous ces gens-là, d'autres encore qui se consacrent à étudier de pareilles choses, et ceux qui font des arts mineurs l'objet de leur prédilection, les appellerons-nous philosophes ? »

⁹⁶ Platon, La République, V, 475e : réponse de Glaucon à la question « [...] quels sont ceux dont tu dis que ce sont les philosophes authentiques ? »

qui existe absolument est connaissable absolument, et d'autre part ce qui n'a pas d'existence du tout est totalement inconnaissable.

Savoir et opiner sont deux facultés foncièrement différentes l'une de l'autre ayant des objets différents. Puisque à l'existant est assigné la faculté de savoir, l'opposable doit être autre que l'existant, et à la fois autre que le non-existant car « *Il y a pourtant bien un quelque chose de quoi opine celui qui opine*⁹⁷ » et le non-existant n'est pas un quelque chose. C'est le non-savoir qu'il faut rapporter au non-existant, et attacher à l'opinion un objet qui reste entre l'existant et le non-existant, étant donné que de l'opinion on ne peut dire ni qu'elle est connaissance ni non-savoir, mais qu'elle a un statut intermédiaire entre les deux.

Pour reformuler cette thèse d'une façon compacte, reprenons les distinctions qu'apporte Platon le long du livre V de la *République* entre le monde réel des Idées et celui de la matière qui n'est qu'un songe, puis entre deux facultés qui correspondent à la connaissance de chacun et entre finalement les spectateurs de l'un et de l'autre de ces deux mondes distincts. L'opinion qui est plus obscure que la connaissance et plus claire que le non-savoir, est un intermédiaire dont l'objet est la beauté qui est dans la multiplicité des objets beaux ou le juste qui est dans la multiplicité d'actes justes et ainsi de tout. Quant à la connaissance, c'est la faculté qu'ont très peu d'hommes de connaître le beau qui n'est que beau, l'unicité d'existence pour le juste sans mélange etc. Ceux qui sont incapables de saisir ce qui les conduit vers le beau dans le sensible à savoir vers une voix ou une couleur belles et qui sont spectateurs de la pluralité de choses belles en négligeant leur rapport au beau en lui-même sont, aux yeux de Socrate, *philodoxes*, ou amis de l'opinion, contrairement à ceux qui méritent l'appellation de philosophes,

⁹⁷ Platon, La République, V, 478b

c'est-à-dire amis de la Sagesse, en recherchant derrière les apparences une réalité qui soit unique dans chacune de ces choses et en contemplant ces réalités isolément.

De ce que nous avons vu jusqu'à présent dans ce chapitre sur Platon, s'avère-t-il manifeste que ce que nous appelons la métaphysique plotinienne, c'est-à-dire le morcellement de la réalité en trois natures, était déjà présente chez Platon, du moins en germe : les réalités *intelligibles* antérieures à l'expérience⁹⁸, c'est-à-dire les « Idées » ; au-dessus et séparé d'elles, le Bien ; et en dessous d'elles, l'âme⁹⁹, qui, appuyant son regard vers le haut, possède l'intellection.

Ce n'est pas uniquement ce morcellement en trois degrés que Plotin hérite de Platon, mais aussi l'ineffabilité du Premier et sa supériorité par rapport à l'essence, c'est-à-dire son caractère d'être « *au-delà de l'essence* ». Celui-ci pose en tête le Bien en soi, l'indicible principe ayant droit d'être honoré au plus haut rang, inimaginable et irréprésentable, inexplicable, qui procure aux connaissables la propriété d'être connus, qui, n'étant pas essence et la surpassant en dignité et en pouvoir, pourvoit les connaissables de l'essence et de l'existence : « [...] *quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence* [...] ¹⁰⁰».

⁹⁸ Platon, Phédon 75c-d : -Mais puisque, ayant acquis cette connaissance avant de naître, nous la possédions quand nous sommes nés, alors, n'est-ce pas ? et avant de naître, et aussitôt nés, nous connaissions, non pas seulement l'Egal avec le Plus-grand et le Plus-petit, mais encore sans réserve, tout ce qui est du même ordre. Car ce n'est pas plus sur l'Egal que porte à présent notre raisonnement, plutôt que sur le Beau qui n'est que cela, sur le Bon qui n'est que cela, sur le Juste, sur le Saint, et, je le répète, sur tout ce que, sans exception, nous marquons de cette empreinte : « Réalité qui n'est que soi » [...]

⁹⁹ Platon, Timée, 33b sqq ; Phédon 79^c, 80a

¹⁰⁰ Platon, La République, VI, 509b

Evidemment, l'affinité qui relie Plotin à Platon n'est pas réductible à ces deux principes mentionnés ici. Nous en verrons d'autres et en plus de profondeur en étudiant la approche plotinienne.

Section II – Le nombre

Nous avons vu jusqu'ici, les principaux thèmes qui sont à la fois platoniciens et plotiniens. Les rapprochements une fois posés, nous allons essayer de relever les traits essentiels d'une partie fort importante, quoique relativement peu évoquée de la métaphysique platonicienne, à savoir la partie *arithmologique*, c'est-à-dire ayant pour objet d'étude les nombres.

Ce qu'il faudrait d'abord préciser, c'est que Platon n'a jamais consacré une œuvre au sujet en question, mais l'a touché au passage dans plusieurs de ses dialogues. Essayons de donner à travers les œuvres citées de Platon une vue d'ensemble sur ce que peut être sa pensée là-dessus, pour révéler par la suite l'influence qu'il eut sur Plotin en la matière.

Sous-section I – Le nombre comme un don divin

Bien qu'il n'eût abordé la question des nombres de bout en bout dans aucune de ses œuvres, Platon voyait le nombre comme un don divin¹⁰¹, sans lequel l'homme ne resterait qu'un être animé, incapable de raisonner sur ses perceptions et souvenirs. Même l'agencement de la Nature est lié, selon Platon, aux relations de nombres :

¹⁰¹ Platon, Epinomis, 977a : Pour ce qui est de sa (*d'Ouranos, le Dieu Ciel*) causalité par rapport à tout le reste des biens, c'est bien un point dont conviendrait tout le monde ; mais que, en même temps, le nombre soit aussi un don qui réellement nous vient de lui, nous l'affirmons, et, en outre, que ce don, il nous le continuera, à condition que l'on accepte de se laisser conduire par lui.

« Voici, d'autre part, quelque chose encore de divin et d'admirable pour ceux qui observent et qui réfléchissent : c'est que la puissance et l'inverse de la puissance, tournant toujours en chaque proportion autour du rapport de un à deux, la Nature tout entière est modelée espèce et genre.¹⁰² »

Les nombres manifestent le côté divin qu'ils ont, surtout dans les rapports qu'ils tiennent entre eux-mêmes. N'étant pas semblable les uns aux autres, on constate une merveille lorsqu'ils sont étudiés du point de vue de leurs relations mutuelles : cette harmonie aux yeux de Platon, n'aurait pas pu être inventée par l'homme, c'est un signe divin pour celui qui peut le saisir : *« une merveille qui, à coup sûr, n'aurait pu humainement se produire, mais qui, s'étant réalisée, manifeste son caractère divin à l'homme capable de le concevoir !¹⁰³ »*

En ce qui concerne cette harmonie divine, Platon prend encore une position pythagoricienne et tend à rapprocher deux sciences¹⁰⁴, à savoir celle qui s'occupe des mouvements des corps célestes et celle qui s'occupe des consonances sensibles à l'ouïe. Ces deux disciplines, c'est-à-dire la musique et l'astronomie s'avoisinent, selon Platon, du fait que ceux qui s'occupent de l'une ou de l'autre procèdent de la même façon au sujet de l'harmonie : ils sont en quête des nombres contenus dans les consonances *« dont l'objet est d'examiner quels nombres sont consonants, quels nombres ne le sont pas, et pour quelle raison dans chaque cas¹⁰⁵ »*. Cette comparaison entre l'astronomie et la musique fait éventuellement allusion à « l'harmonie des sphères célestes »

¹⁰² Platon, Epinomis, 990e

¹⁰³ Platon, Epinomis, 990d

¹⁰⁴ Platon, La République VII, 530d : Il y a chance, dis-je, que, tout comme, par rapport à l'astronomie, l'une a fixé le regard, de même ce sont les oreilles qui ont été fixées par rapport au mouvement harmonique ; chance aussi qu'il y ait deux sciences, sœurs en quelque sorte, l'une de l'autre, ainsi que le disent les Pythagoriciens, ainsi que nous-mêmes, Glaucon, nous en convenons, à moins que nous ne prenions un autre parti ?

¹⁰⁵ Platon, La République VII, 531c

des pythagoriciens, d'après quoi chaque sphère céleste correspond à une note de musique et le rayon de son orbite représente la corde¹⁰⁶.

Sous-section II – La parfaite proportion

Cette idée d'harmonie divine basée sur les rapports numériques est également présente dans le *Timée*. Pour garantir le bel arrangement du monde, le Démonstrateur a dû recourir aux nombres et aux rapports numériques, c'est-à-dire aux proportions. Pour constituer le corps de l'Univers, le Dieu avait à sa disposition le feu, sans quoi la visibilité serait impossible, et la terre en l'absence de quoi rien ne serait tangible et par conséquent solide. Pourtant, il était tout de même impossible d'aboutir à une belle composition à partir de ces deux éléments primitifs, sans qu'il y eût un troisième qui serve de lien entre les deux. « Or, des liens, le plus beau est celui qui à soi-même et aux termes qu'il relie impose la plus complète unité, et c'est ce que, par nature, la proportion accomplit de façon parfaite¹⁰⁷ ». C'est à ce niveau que le rapport des nombres entre en jeu : qu'est-ce qui fait que deux termes soient parfaitement proportionnés ? Si entre deux termes extrêmes on veut trouver un troisième pour les concilier, ce troisième du milieu que Platon appelle « le moyen » doit être au dernier, ce que le premier est à lui-même et vice versa¹⁰⁸. Cette proportion est, par opposition à l'égalité arithmétique, une égalité de relation ou autrement dit, une égalité géométrique¹⁰⁹ :

¹⁰⁶ Platon, La République VII, n.57

¹⁰⁷ Platon, le Timée, 31c

¹⁰⁸ Platon, le Timée, 32a

¹⁰⁹ Cette relation peut se formuler par l'expression mathématique suivante :

$a : x = x : a$, $b : x = x : a$ d'où $x^2 = ab$, donc $x = \sqrt{ab}$

Pour mieux illustrer à l'aide d'un exemple, la médiété géométrique entre deux termes a et b (soit $a = 3$, $b = 12$) n'est pas leur moyen arithmétique « 9 », mais « 6 » puisque $3 : 6 = 6 : 12$

« Il y a en effet deux espèces d'égalité, portant toutes deux le même nom, mais qui en fait sont à de nombreux égards presque opposées¹¹⁰ »

Cette médiété aurait été suffisante, si l'Univers était une surface sans profondeur. Or, pour harmoniser les solides, il faut deux médiétés :

« Ainsi donc, entre le feu et la terre, le Dieu plaça comme intermédiaires l'eau et l'air, et de leurs rapports mutuels, dans la mesure du possible, il réalisa une proportion, ce que le feu est à l'air, l'air étant à l'eau, et ce que l'air est à l'eau, l'eau étant à la terre ; les unissant d'un tel lien, il constitua un Ciel visible et tangible.¹¹¹ »

Platon donne encore deux exemples de médiété de types différents :

« [...] suivant l'une, c'est d'une même fraction respective des extrêmes que le moyen surpasse le premier, est surpassé par le second ; suivant l'autre, c'est d'une égale quantité numérique qu'il dépasse, d'une égale qu'il est dépassé.¹¹² »

Pour former l'âme du monde, le Dieu a dû unir deux termes, le Même et l'Autre, par l'intermédiaire d'un troisième qui est la réalité. Un mélange de ces trois termes une fois obtenu, il l'a distribué en autant de parts qu'il fallait, et pour ce faire, il l'a harmonieusement morcelé de la façon suivante :

¹¹⁰ Platon, Les Lois, VI 757b

¹¹¹ Platon, le Timée 32b

¹¹² Platon, le Timée, 36a : Ainsi, entre 1 et 2, le moyen harmonique est $\frac{4}{3}$ (il dépasse 1 de $\frac{1}{3}$, il est dépassé par 2 de $\frac{2}{3}$, soit *un tiers* de 2), le moyen arithmétique est $\frac{3}{2}$; entre 1 et 3, le moyen harmonique est $\frac{3}{2}$, le moyen arithmétique est 2. (n.57)

« [...] il y eut en premier lieu une part qu'il préleva sur le tout ; après celle-ci, il en préleva une seconde, double de la première ; puis une troisième, qui valait une fois et demie la seconde, était le triple de la première ; la quatrième fut le double de la seconde, la cinquième triple de la troisième, la sixième égale à huit fois la première, et la septième à vingt-sept fois la première.¹¹³ »

La division faite ici par le D miurge correspond aux intervalles musicaux. Les sept premières parts sont 1, 2 (1x2), 3 (1.5x2 ou 1x3), 4 (2x2), 9 (3x3), 8 (1x8), 27 (1x27). Cette succession correspond aux puissances de 2 et de 3 par alternance (1, 2¹, 3¹, 2², 3², 2³, 3³). L' me est distribuée dans l'Univers grâce aux facteurs de « 2 » et de « 3 ».

Nous pourrions multiplier les exemples donnés par Platon pour illustrer comment le monde repose sur des rapports numériques. Tout semble en effet, dans l'univers platonicien, être réglé par ces rapports, lesquels gèrent, plus ou moins de la même façon, la constitution de l'univers aussi bien que celle de son  me, et qui sont à la base à la fois du mouvement des astres et des consonances musicales.

Sous-section III – Le nombre comme origine des vertus

Cette relation dont sont « *mis d'accord par la proportion*¹¹⁴ » les éléments, constitue aussi la façon dont sont liés entre eux les Dieux et les hommes, et c'est toujours cette relation qui fait que l'univers est appelé du nom de *cosmos*, c'est-à-dire d'arrangement et non de dérangement ni de dérèglement.

¹¹³ Platon, le Timée, 35b-c

¹¹⁴ Platon, le Timée 32c

Toutes les autres vertus d'ailleurs, entre autres l'amitié, la sagesse et l'esprit de justice ont pour source cet arrangement raisonné de l'Univers¹¹⁵.

La sagesse, toujours selon Platon, est tellement basée sur la connaissance du nombre que « *si nous enlevions le nombre à la race humaine, nous n'arriverions jamais à aucune sagesse*¹¹⁶ ». C'est la connaissance du nombre qui constitue le Sage : « *que l'on compare en effet, si je puis dire, les connaissances chacune à chacune, celle qui aura donné le nombre aura en effet produit éventuellement ce résultat dans toute race d'êtres mortels*¹¹⁷ ». Puisque le nombre est d'origine divine, l'étude de la science des nombres devient, dans cette optique, une pratique qui exerce l'âme humaine à aller vers cette essence divine¹¹⁸, si bien que, celui à qui fait défaut une réflexion faite sur les nombres, ne manque pas seulement de sagesse, mais même de valeur en tant qu'homme !

« en tant que ton regard ne s'est jamais, en aucun cas, fixé sur aucun décompte de nombres, (ce manque) t'empêche de devenir un homme illustre, pas même un homme qui vaille !¹¹⁹ »

Etant à l'origine de toute sagesse, le nombre est à la fois à l'origine de tous les biens et par conséquent de la félicité. On voit dans quelques passages de Platon une position pythagoricienne à cet égard : puisque source de l'ordre, de la perfection, du rythme et de l'harmonie universels, le nombre est à l'origine de tous les biens, sans être lié à aucune chose qui puisse être

¹¹⁵ Platon, le Gorgias, 508a

¹¹⁶ Platon, Epinomis, 977c, ou selon la traduction de Léon Robin : [...] si justement de la nature humaine on éliminait le nombre, jamais nous n'aurions été en rien des êtres intelligents !

¹¹⁷ Platon, Epinomis, 976e

¹¹⁸ Platon, Epinomis, 977e [...] si l'on considère ce que, dans la génération, il y a de divin et ce qu'elle comporte de mortel, considération propre à nous initier ultérieurement à la connaissance à la fois de la piété envers les Dieux et de l'essence réelle du nombre.

¹¹⁹ Platon, le Philèbe, 17e

mauvaise. Lorsque nous voyons quoi que ce soit de désordonné et d'imparfait, c'est nécessairement une chose à laquelle le nombre fait défaut¹²⁰. C'est avec le nombre que Dieu donne à la fois la pensée et le reste des biens¹²¹.

La félicité qui, dans l'univers platonicien, correspond à une vie sage et vertueuse guidée par le bien, n'est possible qu'à travers la connaissance des nombres puisque la sagesse qui est la partie la plus importante de l'ensemble de la vertu, ne viendrait point s'attacher à celui qui est privé d'une vue authentiquement raisonnée des choses¹²². Faute d'une perception raisonnée, l'âme humaine ne pourrait pas non plus acquérir de la vertu et vivrait dans une absolue ignorance¹²³. Ne pouvant devenir homme de bien, jamais celui qui ne sera pas devenu Sage ne pourra parvenir à la félicité : « [...] *et c'est en ce sens que doit réfléchir un homme qui veut être heureux jusqu'à la fin de sa vie.*¹²⁴ »

Le nombre est, selon Platon, à l'origine de toute connaissance, de tout savoir, de toute science. Tous les caractères que l'on puisse attribuer à toutes les disciplines existent en fonction du nombre¹²⁵, sans lequel elles ne

¹²⁰ Platon, *Epinomis*, 978a : Voyez plutôt : est-ce que la musique toute entière n'exige pas manifestement que l'on compte les nombres du mouvement dans le rythme, aussi bien que ceux des sons dans l'harmonie ? Ce qui est en outre le point capital, c'est que le nombre, alors que tous les biens sont causés par lui, n'est d'autre part, il faut bien s'en rendre compte, la cause d'aucune des choses qui sont mauvaises : ce qui pourrait aussi bien avoir lieu ; mais au contraire le mouvement qui est à peu près sans raison, ni ordre, ni tenue, qui est dépourvu de rythme et d'harmonie, bref tout ce qui a été loti de quelque imperfection, est un mouvement auquel tout nombre a fait défaut [...]

¹²¹ Platon, *Epinomis*, 977b : Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous a donné, simultanément, dirons-nous, avec le nombre en général, c'est toute la pensée, ainsi que le reste des biens.

¹²² Platon, *Epinomis*, 977d

¹²³ Platon, *Epinomis*, 977c : jamais plus, en effet, l'âme de cet animal qu'est l'homme, n'acquerrait peut-être toute la vertu, lorsque de cet être serait absente une vue raisonnée des choses ! Or, un être animé, à moins qu'il ne reconnaisse le deux et le trois, ainsi que la différence de l'impair et du pair, et qu'il ne soit pas à l'égard du nombre dans une ignorance absolue, ne sera jamais capable de rendre éventuellement raison de ce dont il aura seulement acquis perception et souvenir, [...]

¹²⁴ Platon, *Epinomis*, 978b

¹²⁵ Platon, *Epinomis*, 977d-e : Voilà comment, de toute nécessité, on doit prendre le nombre pour base [...]. C'est à bon droit cependant aussi que sera donnée présentement celle-ci : à savoir que, relativement aux caractères que l'on attribue aux autres disciplines, caractères que nous avons analysés tout à l'heure en accordant à toutes ces disciplines le droit d'exister, il n'y en a pas un seul qui subsiste, mais que tous au contraire disparaissent, dès que de ces disciplines on retranche la connaissance du nombre.

pourraient plus exister. D'ailleurs, une fois que du Dieu on a reçu le don des nombres, le plus grand de tous les biens, c'est celui de « *s'attacher à parcourir la révolution tout entière du ciel*¹²⁶ ».

Sous-section IV – Origine du nombre

Ainsi, Platon vient à la conviction que l'origine du concept de nombre est dans le mouvement des astres. Le nombre est en quelque sorte une expression de l'art divin lorsque faisant tourner les corps célestes selon une trajectoire pour chacun, Dieu montre son génie à travers une harmonie basée sur les nombres¹²⁷. L'homme étant la seule créature munie de la disposition naturelle de savoir nombrer, tire cette aptitude de la contemplation du spectacle qu'il trouve devant ses yeux : celui du jour et de la nuit, ou plus généralement, celui des astres. Comme nous les hommes sommes d'une telle nature à pouvoir envisager les faits individuellement et à être capables d'avoir l'intelligence de la réalité, la succession des jours et nuits donne la notion de un et de deux, la révolution de la lune donne le quinze et le trente¹²⁸. Les êtres animés doués de raison obtiennent l'aptitude de nombrer, ou d' « *envisager chaque nombre dans son rapport à tout autre nombre*¹²⁹ » grâce aux mouvements de la lune qui croît et décroît successivement et qui compose ainsi l'année à partir des mois. C'est ainsi qu'a été acquise la connaissance du nombre. Si les hommes et les animaux sont nourris par une

¹²⁶ Platon, *Epinomis*, 977b

¹²⁷ Platon, *Epinomis*, 977b : Si, en effet, l'on prend le chemin d'une droite contemplation, [...] pourvu que, d'autre part, on suive le Dieu dans la direction où, se diversifiant lui-même, faisant tourner selon toutes leurs trajectoires les astres qu'il enferme en lui-même, il donne, avec les saisons, la nourriture à tous les êtres

¹²⁸ Platon, *Epinomis*, 978d-e: car l'existence de trois, de quatre, de toute pluralité, chacun de nous y penserait rien qu'à voir les faits en questions. De plus, parmi ces faits, le Dieu en a produit un qui est unique de son espèce, lorsqu'il a fabriqué la lune, puisque celle-ci, en accomplissant sa révolution, nous apparaît tantôt plus grande, tantôt plus petite, diversifiant ainsi la figure successive des jours, jusqu'à ce que se soient écoulés quinze jours et quinze nuits. Or, cela, si l'on veut bien réduire à l'unité la totalité du cercle unique de son orbite, constitue une révolution circulaire ; en sorte que, pour ainsi dire, même le plus rebelle à l'instruction, parmi les êtres animés auxquels la Divinité a accordé la capacité naturelle de s'instruire, s'en acquitte effectivement.

¹²⁹ Platon, *Epinomis*, 979a

sorte de magie naturelle qui fait que la terre est féconde, c'est lié aux relations de nombres qui sont derrière tout phénomène de nature. Par conséquent, si l'homme se présente incapable de faire usage de ces relations, alors « *ce n'est pas la nature divine qu'il faut incriminer, c'est la nature humaine, parce qu'elle n'a pas ordonné de manière juste sa propre existence*¹³⁰ ».

D'ailleurs, selon le mythe du *Timée*, la naissance du Temps est également due au nombre. Le Dieu voulut rendre l'univers qui se trouve être sujet à la naissance, semblable au modèle éternel qu'est le Vivant en soi. Ceci n'étant pas possible, il a formé une « *image mobile de l'éternité*¹³¹ » d'après « *l'éternité immuable en son unité* », et c'est ainsi qu'est venu à l'existence ce que nous appelons le Temps, calqué sur le modèle de l'éternel déroulement rythmé par le nombre. Le nombre véritable s'avère donc antérieur au Temps, lequel « *imite l'éternité en décrivant des cycles au rythme du nombre* ». Les nombres du Temps surgissent avec la naissance des jours, des nuits, des mois et des années, liée à la génération des astres, dont la tâche commune est de réaliser le Temps :

« Voilà de quelle façon et à quelles fins ont été engendrés ceux des astres qui cheminent à travers le ciel et reviennent sur leurs pas ; c'est afin que ce monde ait la plus grande ressemblance possible avec le Vivant parfait et intelligible, pour ce qui est d'imiter la nature éternelle¹³² »

Pour Platon, la vue est la cause du plus grand profit pour nous, car c'est cette faculté qui nous procure le moyen de penser la nature de l'univers : c'est grâce à la vue que nous pouvons voir les jours et les nuits, la

¹³⁰ Platon, *Epinomis*, 979b

¹³¹ Platon, le *Timée*, 37d, sqq.

¹³² Platon, le *Timée*, 39d-e

révolution des astres etc., pour en tirer la notion de nombre, faute de quoi nous aurions été incapables de la pensée philosophique. Le temps étant envisagé comme une imitation de l'éternité en fonction des nombres, toujours selon le *Timée*, le Dieu alluma un flambeau dans le ciel, que nous appelons le Soleil, dans le but d'éclairer le ciel et de donner aux êtres capables de la recevoir, la notion de nombre :

« Ce fut [*l'engendrement du soleil*] pour qu'il jetât le plus grand éclat dans tout le Ciel, et qu'eussent part au nombre tous les vivants à qui cela était convenable¹³³ »

Sous-section V – Nombres eux-mêmes et nombres concrets

Ces constatations poussent Platon à considérer la science des nombres comme obligatoire pour l'étude. Cette étude doit, d'après Platon, se faire selon une distinction : l'étude des nombres eux-mêmes, et celle qui porte sur des nombres concrets. La première concerne « *l'ensemble de la génération de l'impair et du pair, ainsi que sur tout ce qu'ils ont de puissance efficace par rapport à la nature des êtres*¹³⁴ », et ce qui est consécutif à celle-là concerne l'application de cette connaissance sur des choses concrètes, c'est-à-dire la mesure de la terre, ou la géométrie. Cette distinction repose, croyons-nous, sur la différence que le philosophe voit entre la notion de nombre pris isolément, et les relations des nombres entre eux.

« A la suite de cette assimilation, il y a celle qui a trait aux nombres qui ont été trois fois accrus, c'est-à-dire semblables

¹³³ Platon, le *Timée*, 39b

¹³⁴ Platon, *Epinomis*, 990d

à la nature du solide. Or, si cette fois encore, les nombres sont dissemblables entre eux, c'est par une autre science qu'ils seront assimilés, par celle qui a reçu des hommes qui ont réussi à la découvrir, le nom de « stéréométrie »¹³⁵ »

La géométrie de la troisième dimension ou la « stéréométrie » doit admettre selon Platon, la génération du corps solide par accroissements successifs à partir du nombre représenté par une ligne qui est la première dimension et la surface qui est la deuxième. D'ailleurs, comme indiqué dans le *Théétète*¹³⁶, au sujet de la théorie des irrationnelles, une liaison ferme est établie en mathématiques, entre l'arithmétique et la géométrie, car un nombre à la deuxième puissance est dit *carré*, et à la troisième puissance *cube*.

L'influence pythagoricienne est ici remarquable : la ligne qui correspond à « 2 » constitue le premier accroissement à partir du point qui correspond à « 1 ». Donc, suite à la deuxième dimension qu'est la surface, la troisième donne naissance au solide. De même, le cas de l'objet de la perception sensible est présenté dans la *République VII*, lors de la discussion autour de l'étude la géométrie des solides :

« -En quoi, dit-il, a consisté notre incorrection ? -En ce que, répondis-je, après les surfaces, nous avons pris des solides qui déjà accomplissent une révolution, avant d'avoir pris le solide lui-même, dans son essence de solide. Mais il est correct qu'après la deuxième dimension on prenne la troisième à la suite. Or, c'est celle-ci qui, je pense, concerne

¹³⁵ Platon, *Epinomis*, 990d-e

¹³⁶ Platon, *Théétète*, 147d-e, 148a-b

les dimensions du cube et de ce qui participe à la profondeur.¹³⁷ »

On pourrait rapprocher cette idée à celle qui est exprimée dans un autre passage de Platon où il explique la génération de toutes choses sensibles à partir de l'accroissement du principe de manière à passer à un second, puis à un troisième terme :

« Il y a génération, cela est clair, lorsque ce qui est principe, ayant reçu le premier accroissement, est passé au changement du second ordre, et de ce dernier, à celui qui l'avoisine et que, parvenu jusqu'aux trois dimensions, il donne lieu à la sensation chez les êtres sentants. Donc, c'est par un changement de ce genre et par une transformation du mouvement, que tout vient à l'existence ; tant qu'il y demeure, il existe réellement. Mais s'il passe à une autre manière d'être, c'est alors sa complète destruction¹³⁸. »

Dans la mathématique grecque au temps de Platon, la première dimension était le nombre figuré par une ligne. Les mathématiciens de ce temps étaient tentés de désigner l'unité par une ligne aussi, car étant divisible, la ligne montrait mieux que le point, le caractère divisible de l'unité. D'où la ressemblance entre la ligne et le nombre : une ligne divisée en parties continue à être *une* ligne, si elle est définie comme telle ; tout comme un nombre quelconque composé de *n* fois d'unités est encore *tel* nombre, car il a la particularité d'être *son Idée* même¹³⁹.

¹³⁷ Platon, La République, VII, 528a-b

¹³⁸ Platon, Les Lois, X, 894a

¹³⁹ Platon, La République, VII, n.42

Quoique très court, un passage du *Parménide*¹⁴⁰ nous fournit en effet le plus de données à propos de la conception platonicienne de nombres, que tout le reste de son œuvre, du moins en ce qui concerne l'étude du statut ontologique du nombre. Du début à la fin, le dialogue discute l'Un sous de divers aspects. Il s'agit de deux hypothèses majeures : si l'Un est un et si l'Un est. L' « *Un-qui-est-un* » correspond à la première hypostase de Plotin, c'est-à-dire à l'Un suprême dont on ne peut rien affirmer ; et l' « *Un-qui-est* » prend l'appellation de l'Intelligence dans la métaphysique plotinienne. L'*Un-qui-est* a part à l'être et par conséquent il n'est pas une absolue simplicité, car l'être et l'Un sont différents et font deux. D'ailleurs s'ils sont différents, c'est par la Différence qu'ils le sont. Toutes les combinaisons possibles entre ces trois termes, à savoir l'Être et le Différent, L'être et l'Un, ou l'Un et le Différent renvoient à ce que nous devons appeler « un couple ». Le couple n'est possible qu'en fonction du « deux », autrement dit, dès lors que nous disons couple, nous supposons deux, le couple restant une unité en soi.

Ce raisonnement est un premier germe pour la notion d'unité multiple. Le couple est un au sens qu'il est « un » couple, et deux au sens qu'il est composé de deux termes distincts qui sont chacun une unité. Si deux unités peuvent se réunir pour faire deux, rien n'empêche qu'une autre s'ajoute à un système quelconque de deux et fasse trois. Du moment qu'il y a deux, nécessairement il y aura deux fois deux, et de même pour trois et pour tous les produits qui pourront en dériver. Une infinité de nombres s'engendreront de la sorte et cela immédiatement et simultanément.

« Parménide : Si donc cela en est ainsi, penses-tu que quelque nombre reste encore dont la nécessité ne soit pas établie ?

¹⁴⁰ Platon, Le Parménide, de 143c à 144b

Aristote : Pas le moins du monde !

Parménide : Si donc il est, l'Un, nécessairement le nombre est aussi.

Aristote : Nécessairement.

Parménide : Mais, n'est-ce pas ? du moment que le nombre est, il y a aura « plusieurs », et pluralité infinie d'êtres ; ou bien le nombre ne serait-il pas pluralité infinie, et n'a-t-il point part à l'Être en se constituant ?

Aristote : Mais si ! parfaitement.

Parménide : Par conséquent, si la totalité du nombre a part à l'Être, chaque partie aussi du nombre devra y avoir part ?

Aristote : Oui.¹⁴¹ »

Ce passage indique nettement que pour Platon qui parle de la bouche de Parménide, le nombre est la condition que l'Un « soit », car, nécessairement, l'Un-qui-est est une pluralité et même la plus petite des pluralités, c'est-à-dire celle qui est la plus proche de l'Un-qui-est-un, suppose le deux, donc le nombre. En d'autres termes, l'Intelligence suppose le deux ; c'est-à-dire le nombre qui est principe de la première duplication est antérieur à cette unité multiple qu'est l'Intelligence. D'autre part, le deux une fois venu à l'existence, il en va de soi que la multiplication ne s'arrête jamais et aboutisse à une infinité d'êtres, chaque partie du nombre ayant part à l'être, ainsi que sa totalité.

Le nombre devient, sous cette optique, et c'est celle là d'ailleurs que Plotin retiendra, le principe de toute pluralité et de tout être.

¹⁴¹ Platon, le Parménide, 144a

Platon prend le nombre aussi bien comme une entité ontologique qu'épistémologique et éthique. La génération du monde, la connaissance et la justice, nous avons vu, dépendent du nombre, ou, autrement dit, sont toutes rendues possibles grâce à une structure raisonnée et proportionnée. Cependant, comme nous l'avons indiqué plus haut, le philosophe n'a pas réuni ses idées concernant ce sujet sous un chapitre, mais les a dispersées un peu partout dans la totalité de ses dialogues. Ce que Plotin fera quelques siècles plus tard, c'est de réunir, développer et organiser les idées de Platon.

**TROISIEME PARTIE : LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE
LA METAPHYSIQUE PLOTINIENNE**

PREMIER CHAPITRE - RESTITUTION

Section I – Œuvre de Plotin dans la littérature arithmologique

Depuis son aube jusqu'à son déclin, la pensée antique n'a cessé d'être parcourue par ce qu'on devrait appeler une littérature arithmologique. La question qui s'impose ici est la suivante : faudrait-il placer le traité de Plotin dans cette tradition ou pas ? La réponse reste incertaine.

D'abord oui, car il fait partie d'une série d'œuvres rédigées tout au long de l'histoire antique, portant le même titre à quelques détails près (Des nombres, Sur les nombres, etc.), qui, la plupart des fois, cherchent à étudier ou à édifier les fondements d'une science abstraite, peu découverte à l'époque; mais qui s'inclinent pour autant vers une mystique des nombres.

Ensuite non, puisque le texte de Plotin n'est pas vraiment une étude analytique, ou géométrique, ou une recherche technique, ni n'enseigne-t-il d'autre part un mysticisme numérique, comme c'est le cas chez certains de ses prédécesseurs, et même successeurs, dont on donnera une liste dans les pages suivantes.

Nous ignorons d'ailleurs si c'était Plotin lui-même qui avait intitulé le traité, ou si c'était Porphyre. Tout ce que nous en pourrions dire ne serait

qu'une déduction faite à partir des pages de la « Vie de Plotin » : en présentant les écrits de Plotin, Porphyre divise les traités en trois parties, tels que ceux qui « datent de sa jeunesse¹⁴², [ceux] de sa maturité¹⁴³, et [ceux] d'une époque où son corps était fatigué¹⁴⁴ »¹⁴⁵. Le nôtre (traité 34) fait partie de ceux de sa maturité. Les vingt et un premiers traités rédigés avant que Porphyre n'eût rencontré Plotin (« *Je trouvai ces vingt et un traités déjà écrits, lorsque je le rencontrai pour la première fois ; Plotin était alors dans sa cinquante-neuvième année* »)¹⁴⁶ ne portaient pas de titres :

« Voici ces écrits (il ne leur avait pas donné lui-même de titres, et chacun les intitulait d'une manière différente. Les titres qui ont prévalu sont les suivants : je mettrai aussi les premiers mots de chaque traité, pour que l'on puisse reconnaître facilement le traité que j'indique) »¹⁴⁷

Ce n'est pourtant pas, comme on vient de le dire, à cette période de jeunesse que le traité *Des Nombres* fut écrit. La rédaction de celui-ci date de l'époque où Plotin avait Porphyre à ces côtés pour éditer et corriger ces écrits (car « il n'avait nul souci de l'orthographe. Il ne s'attachait qu'au sens... »)¹⁴⁸. D'où l'on pourrait se laisser croire que les vingt-quatre traités de Plotin qui suivirent les vingt et un premiers, qui marquent la période dite « de maturité », et qui ont été rédigés avec l'incitation de ses disciples¹⁴⁹, auraient été revus par Porphyre.

¹⁴² Traités 1 à 21

¹⁴³ Traités 22 à 45

¹⁴⁴ Traités 45 à 54

¹⁴⁵ Vie de Plotin, Porphyre, 6

¹⁴⁶ Vie de Plotin, Porphyre, 4

¹⁴⁷ Vie de Plotin, Porphyre, 4

¹⁴⁸ Vie de Plotin, Porphyre, 7

¹⁴⁹ « Pendant le temps que je fus avec lui, c'est-à-dire pendant cette année-là et les cinq années suivantes [...], pendant ces six années, donc, on procéda, dans les réunions de l'école, à l'examen de bien des questions qu'Amélius et moi, nous le priâmes de rédiger par écrit. Il écrivit alors [...] »

(Vie de Plotin, 5)

Cependant, il ne nous est point connu en quoi consistait vraiment cette révision, ni si les titres étaient donnés posthument, ou de son vivant.

Il existe par ailleurs, deux arguments forts, qui devraient conduire à penser l'inverse, c'est-à-dire à l'idée que Plotin n'avait pas intitulé ces traités non plus :

La première est que, Porphyre n'aurait pas été obligé de préciser les débuts de chaque traité, afin d'éviter toute confusion, car il n'y aurait pas eu de confusion si ces traités avaient été intitulés par Plotin même. Il convient ici de renvoyer à la note que Bréhier a mise au bas de la page de la « Vie de Plotin » :

« Cette précaution (Bréhier parle ici du fait que Porphyre a mis les débuts de chaque traité après les intitulés) fait voir combien, à l'époque où écrit Porphyre, 28 ans après la mort du maître, les titres des traités restent encore incertains. Il était d'autant plus important, pour Porphyre, d'indiquer ces débuts, que même les coupures des traités, comme on l'a montré dans l'introduction, ne sont pas non plus toujours de Plotin lui-même.¹⁵⁰ »

Le deuxième passage dans la « Vie de Plotin » qui fait penser que le philosophe n'aurait pas intitulé lui-même ses traités est le suivant :

« Telle est l'histoire de la vie de Plotin. Comme il m'a prescrit lui-même de mettre en ordre et de corriger ses

¹⁵⁰ Vie de Plotin, Porphyre, trad. E. Bréhier, note de bas de page, p. 5

traités (je lui ai promis de son vivant, et j'ai fait part à d'autres de ce projet)... »¹⁵¹

Bref, peu importe si c'est Porphyre qui a nommé le traité à l'insu de Plotin, ou si Plotin l'aurait nommé du même titre que Porphyre, on pourrait dire à la limite, et ceci à partir de son contenu, que le traité *Des Nombres* mérite bien le titre qu'il a, et il éclaircit quelques détails de son système en abordant le sujet des nombres non de la manière technique, mais du point de vue métaphysique :

« Il n'ignorait pas les théorèmes de la géométrie, de l'arithmétique, de la mécanique, de l'optique et de la musique; mais il n'était nullement enclin à traiter ces sciences à fond. [...] Mais jamais on ne lisait un passage simplement et sans plus; il y ajoutait des spéculations propres et originales, et des explications dans l'esprit d'Ammonius; il se pénétrait rapidement du sens des passages lus, et il se levait pour expliquer brièvement une profonde théorie »¹⁵².

Section II – Procédure éditoriale des Ennéades

Avant d'entreprendre l'approche plotinienne des nombres, il convient de préciser que, quoique le traité VI 6 fût unique à aborder de bout en bout le problème des nombres, il existe toutefois d'autres traités de Plotin où le philosophe expose ses idées sur le sujet en question, non pas intégralement

¹⁵¹ Vie de Plotin, Porphyre, 24

¹⁵² Vie de Plotin, Porphyre, 14, 7-18.

ou profondément, mais dirait-on plutôt au passage lorsqu'il parle de la doctrine de « theoria », c'est-à-dire de la contemplation.

Ici nous allons retourner à la procédure éditoriale exercée par Porphyre, afin de mieux mettre en ordre les traités dans lesquels Plotin discute les nombres.

Plotin avait confié à son disciple Porphyre le travail d'intituler et de corriger ses traités. En tant qu'exécuteur testamentaire, celui-ci a édité les Ennéades, non pas selon leur ordre chronologique (qui nous est connu d'ailleurs, et indiqué entre crochets à la suite du numéro du tome et celui de l'ordre parmi les traités de chaque tome (par exemple dans la série VI 6 [34]; la partie « [34] » indique l'ordre chronologique)) , mais suivant un regroupement thématique, en sorte que la première Ennéade contienne les traités qui s'occupent de la morale ; la seconde réunisse ceux qui relèvent de la physique ; la troisième, les traités sur le monde ; la quatrième, ceux qui sont relatifs à l'âme ; la cinquième, à l'intelligence ; et la sixième, finalement, renferme les traités écrits sur l'Un :

« [...] je n'ai pas voulu suivre l'ordre chronologique ; car ils avaient paru sans plan d'ensemble ; mais j'ai fait comme Apollodore d'Athènes et Andronicus le Péripatéticien ; l'un a réuni en dix tomes les œuvres du poète comique Epicharme ; l'autre a divisé en traités les œuvres d'Aristote Théophraste, et il a réuni les sujets parents entre eux. Pour moi, j'avais les cinquante-quatre traités de Plotin, et je les ai partagés en six Ennéades ; j'eus ainsi la joie de trouver le nombre parfait six et le nombre neuf. J'ai réuni en chaque

Ennéade qui s'apparentaient par leur sujet, et j'ai donné, en chacune, la première place aux questions les plus faciles »¹⁵³

Le regroupement des traités par Porphyre, qui semble un peu arbitraire, peut recevoir quelques objections :

D'abord, les traités de Plotin sont en général, loin de présenter un aspect exhaustif. L'influence platonicienne se manifeste sur le plan stylistique aussi bien que sur le plan philosophique : les textes, chacun pris à part, ne forment pas d'unités fermées et systématiques, dans lesquelles tel ou tel sujet serait abordé du début à la fin. Ils sont plutôt, comme le signale O'Meara à juste titre¹⁵⁴, comparables aux dialogues de Platon où de différents sujets sont traités à l'intérieur d'un même texte, de sorte qu'il devient difficile de les regrouper systématiquement.

Ensuite, le deuxième point sur lequel pourraient insister les objections, c'est cette approche porphyrienne de « nombres parfaits » qui semble plongée dans la mystique des nombres, et pour atteindre quoi, Porphyre l'éditeur a dû morceler les traités de son maître.

Ce morcellement réalisé dans l'objectif d'arriver au nombre parfait six et au nombre neuf, s'explique chez O'Meara de la façon suivante :

« D'abord il a divisé certains traités de Plotin afin de faire monter leur nombre à 54. Le but de cette opération était d'atteindre un nombre qui soit le produit du chiffre parfait 6 (6 est à la fois

¹⁵³ Porphyre, Vie de Plotin, 24.

¹⁵⁴ Dominic J. O'Meara, Une introduction aux Ennéades, p.10

« Cet arrangement entraîne de sérieux inconvénients. Premièrement, Plotin écrit plutôt comme Platon que comme Aristote, dans le sens où il ne se limite pas, dans un ouvrage, à couvrir un sujet ou un domaine particulier. Ses traités abordent souvent un grand nombre de matières différentes et ainsi ne se prêtent pas facilement à un regroupement thématique. »

1+2+3 et 1x2x3) et du chiffre 9, symbole de la totalité en tant que dernier des nombres premiers (de 1 à 10).¹⁵⁵ »

On pourrait peut-être penser aussi que Porphyre aurait réfléchi à ce que le nombre total des traités (six tomes avec neuf dans chacun, soit $6 \times 9 = 54$) révèle encore le rapport au nombre de neuf, soit $5+4$ (chiffres qui composent le nombre de cinquante-quatre) = 9.

Ce souci très peu philosophique (au moins de notre point de vue contemporain, mais qui contredit quand même l'approche non numérologique de Plotin dans le traité VI 6) a eu deux conséquences : pour atteindre le nombre de cinquante-quatre qu'il lui fallait, Porphyre a dû diviser un traité un trois (VI 1 [42] ; VI 2 [43] ; et VI 3 [44]) et un autre en quatre (III 8 [30] ; V 8 [31] ; V 5 [32] et II 9 [33]).

C'est surtout ce dernier « grand traité »¹⁵⁶ dont les fragments ne présentent non pas une succession, mais une dispersion dans l'agencement de la totalité des Ennéades, qui nous intéresse, car c'est là où Plotin traite des nombres, sans que les titres ne l'indiquent.

Rappelons-nous également que le traité « Des Nombres » est chronologiquement le trente-quatrième, et ceux dont nous venons de faire mention sont les trentième, trente et unième, trente-deuxième et trente-troisième, c'est-à-dire, les quatre qui précèdent le nôtre dans l'ordre chronologique¹⁵⁷. Donc, commencer l'analyse par ce grand traité fournira une

¹⁵⁵ Dominic J. O'Meara, Une introduction aux Ennéades, p.10

¹⁵⁶ Ces quatre traités nommés « Le Grand Traité » par Dietrich Rodolff, dans Plotin, Die Gross-schrift III 8 - V 8 – V 5 – II 9, collect. « Untersuchungen zur antiker Literatur und Geshichte », Bd 8 (Berlin, 1870) ; cité dans PTSN, p.18, note (3).

¹⁵⁷ 30. De la Contemplation (III 8) - 31. De la Beauté Intelligible (V 8) - 32. Que les Intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intelligence ; et du Bien (V 5) 33. Contre les Gnostiques (II 9). Ces traités sont immédiatement suivis, comme nous l'avons indiqué déjà, par celui qui fait l'objet de notre étude : 34. Des Nombres (VI 6).

vue d'ensemble sur la manière dont Plotin a développé sa théorie des nombres.

Nous ne les examinerons pas un par un, mais dans la totalité qu'ils présentent pour révéler le trajet de la pensée de Plotin. En effet, ce n'est pas de bout en bout qu'il s'agit de la question des nombres dans le grand traité. De 30 à 34, ces traités ne semblent pas porter, au premier regard, une unité ferme, ni un point commun qui puisse les relier et forcer à ce qu'ils soient étudiés ensemble. Leurs titres l'indiquent, aussi bien que leurs contenus : la contemplation, la beauté, l'intelligence, le bien, les gnostiques et les nombres paraissent comme des termes philosophiques distincts. Pourtant, si Plotin a abordé les quatre premiers non pas séparément mais dans un même contexte, et s'est lancé à l'analyse de la question des nombres immédiatement après, nous devons là trouver une indication : il établissait une connexion entre ce qui précède et ce qui suit. Il avait d'abord mis les traits principaux de sa métaphysique concernant surtout la question de l'un et de multiple, et par là même, il était amené à aborder le statut ontologique du nombre. Nous aussi allons suivre, dans notre travail, le même trajet que Plotin, et survoler les thèmes essentiels du grand traité, qui avait servi à Plotin, en quelque sorte, de justification pour la recherche du statut du nombre.

DEUXIEME CHAPITRE - DE LA CONTEMPLATION

Toute chose dans la pensée plotinienne, tend à la contemplation dans la mesure de sa capacité, et cette tentative aboutit soit à la réalité, soit à son image.

«[...] tous les êtres désirent contempler et visent à cette fin, les êtres raisonnables comme les bêtes, et même les plantes et la terre qui les engendre ; [...] autant qu'ils sont capables et conformément à leur nature, [...] et atteignent tantôt des réalités, tantôt une imitation et une image de la réalité [...]. »¹⁵⁸

Ainsi, pour Plotin non seulement les êtres doués de raison, mais même les objets inanimés ont cette poussée en commun. Toute chose vise à cette fin, contemple suivant sa capacité et l'activité contemplative est présente dans toutes les actions, à la fois volontaires et involontaires :

« Toutes les actions tendent à la contemplation, les actions indispensables [...] aussi bien que les actions dites volontaires [...] n'ont pourtant d'autre mobile que la contemplation. »¹⁵⁹

¹⁵⁸ Enn. III 8 [30], 1, 2-9.

¹⁵⁹ Enn. III 8 [30], 1, 17-21

Le traité III 8 [30] commence par cette constatation. Nous procédons par la suite à la description des sujets (nature, âme et intellect) et de l'objet (l'Un) de la contemplation.

Section I : La Nature comme forme de la contemplation

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers¹⁶⁰*

Suivons son cheminement et commençons par l'activité contemplative de la nature « *qui, affirme-t-on, ne possède ni représentation ni raison, [et qui] a en elle la contemplation et produit tout ce qu'elle produit par cette contemplation.* »¹⁶¹

Ces paroles sont expliquées dans le traité III 8 [30], de la façon qui suit :

Tout comme le fabricant de poupées, la nature dispose d'un art créateur, mais ce n'est pas avec des mains qu'elle opère. Elle est une puissance qui ne se meut pas, et c'est la matière seule qui est en mouvement : « *la nature en effet est une forme et non un composé de matière et de forme¹⁶².* » Le côté matériel (le substrat) lui advient avec des qualités qu'elle reçoit de la part d'une raison. Si la matière devient feu, c'est que c'est la raison qui la rend feu.

¹⁶⁰ Charles Baudelaire, Correspondances

¹⁶¹ Enn.III 8 [30] 1, 26-28

¹⁶² Enn.III 8 [30] 2, 27

Ce que nous appelons raison, a plusieurs registres : la nature est une raison qui produit par son activité contemplative. Ce qu'il faut entendre par-là, c'est qu'il existe une raison dans les formes visibles des êtres, qui (cette raison) donne quelque chose d'elle-même au substrat matériel tout en restant elle-même immobile. Cette raison-là serait la plus basse de toutes, n'étant plus capable d'engendrer une autre raison, mais qui a par contre, au-dessus d'elle, la raison qui produit la forme dans l'être engendré, qui est à son tour parente de celle qui a produit la forme et qui est aussi puissante que celle-ci.

L'on pourrait schématiser la hiérarchie pour éviter que cela devienne trop compliqué à poursuivre :

Rang Supérieur	Raison qui produit la forme	Niveau de l'Intellect
Rang Moyen	Raison qui produit la forme dans l'être engendré	du même genre et de la même puissance que celle d'au-dessus Niveau de l'Âme
Rang Inférieur	Raison qui se manifeste dans les formes visibles des êtres	Inerte, incapable de produire son semblable Niveau de la Nature

La Raison supérieure, c'est-à-dire celle qui produit la forme (*morphè*) est le produit elle-même d'une contemplation. Elle se contemple elle-même, et existe tant que contemplée. Son mode de contemplation n'est pas celui qui dérive de la pensée discursive, mais, c'est l'examen de ce qui est en nous,

c'est-à-dire l'Un¹⁶³. La raison ne peut examiner que ce dont elle n'a pas possession, car lorsque le sujet connaissant et l'objet connu deviennent une seule et même chose, il ne s'agit là plus d'un examen, mais d'une vision :

« es-tu devenu cela ? Est-ce que tu vois cela ? [...] Es-tu tout entier une lumière véritable [...] ? Te vois-tu dans cet état ? Tu es alors devenu une vision [...]. Car il faut que l'œil se rende pareil et semblable à l'objet vu pour s'appliquer à le contempler. Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle. »¹⁶⁴

Ceci est le cas pour la nature : elle n'est ce qu'elle est qu'en produisant, car elle est une raison qui est à la fois contemplation et objet de la contemplation. Chez elle, la production est une contemplation : « c'est une contemplation qui produit parce qu'elle est une contemplation. ». Elle ne fait rien que contempler, et par-là même, elle engendre, sans aucune autre action.

Deux raisons sont issues de la raison supérieure : la raison individuelle, c'est-à-dire celle qui change d'un être à l'autre et qui est le semblable non de la nature, mais de l'Âme ; et en deuxième lieu, la raison qui est la nature même. Donc, quand nous disons nature, nous disons raison qui est dans la nature, qui est dans les animaux et dans les plantes, qui est dans les actions de tout être dont les pratiques ne peuvent être que conformes à elle. En d'autres termes, la nature, c'est la contemplation qui régit la nature n'y étant pas réductible, c'est-à-dire elle est à la fois contemplation et objet de contemplation. En ce qui concerne la nature selon Plotin, le mode d'être ce

¹⁶³ Enn. III 8 [30] 9, 29-34 : [...]mais, par quelle sorte d'impression pouvons-nous saisir d'un coup ce qui dépasse la nature de l'intelligence ! –Expliquons-le, autant qu'il est possible : par ce qui, en nous, est semblable à ce principe, répondrons-nous. Car il y a en nous quelque chose de lui [...].

¹⁶⁴ Enn. I 6 [1] 9, 16 - 34

qu'elle est c'est produire, et la production c'est l'achèvement d'une contemplation : « *une contemplation qui reste près de son objet et qui ne fait point d'action extérieure, mais qui produit parce qu'elle est une contemplation*¹⁶⁵ ». Illustrons l'idée avec un paragraphe tout entier, où Plotin fait parler la nature au sujet de la raison pour laquelle elle engendre :

« Et si on lui demandait pourquoi elle produit, elle, répondrait, si elle consentait à entendre la question et à parler : « Il ne fallait pas me questionner ; mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même ; car je n'ai pas l'habitude de parler. Comprendre quoi ? Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette, l'objet naturel de ma contemplation ; je suis moi-même née d'une pareille contemplation ; et j'ai un goût naturel de la contemplation ; ce qui en moi contemple produit un objet à contempler ; ainsi les géomètres tracent des figures en contemplant. Mais moi, je n'en trace aucune ; je contemple, et les lignes des corps se réalisent, comme si elles sortaient de moi. J'ai en moi la disposition de ma mère et de ceux qui m'ont engendrée ; eux aussi sont issus d'une contemplation ; je suis née sans qu'ils aient agi ; mais parce qu'ils sont des raisons meilleures que moi, et que ces raisons se contemplent elles-mêmes, j'ai été engendrée par eux. »¹⁶⁶

On peut conclure selon ces paroles attribuées à la nature de manière imaginaire, que la nature est elle-même produit d'une âme antérieure à elle et plus puissante qu'elle.

¹⁶⁵ Enn. III 8 [30] 3, 35-37

¹⁶⁶ Enn. III 8 [30] 4, 1-17

Section II : L'âme comme forme de la contemplation

Antérieure à la nature dans la hiérarchie plotinienne, et par opposition à celle-là, l'âme est capable d'engendrer son semblable ou de produire un autre objet de contemplation par « *la contemplation qui est en elle, son goût pour la science, la recherche qu'elle fait de la vérité, son effort pour enfanter en partant des connaissances qu'elle possède, sa plénitude* ». ¹⁶⁷ L'âme donne naissance à une autre contemplation, car elle-même est contemplation. Pourquoi donc, ce procès ne devient-il pas une série infinie d'engendrement d'une nouvelle hypostase à chaque fois ? Ce n'est pas le cas, puisque :

« [...] la science, arrivée à sa plénitude, produit une science diminuée et semblable à elle chez l'écolier qui en possède ainsi une image ; mais les théorèmes de la science sont, chez lui, bien obscurcis et incapables de se soutenir par eux-mêmes. » ¹⁶⁸

Cette dégradation s'explique, nous le verrons plus loin, par la théorie d'éloignement, en quoi consiste la conception métaphysique plotinienne des nombres.

D'où vient le désir de l'âme de contempler ? Platon, dans le Phèdre ¹⁶⁹, donne l'exemple d'un attelage ailé, désignant l'âme humaine. Les deux chevaux de l'attelage, ne recevant pas la contemplation dans sa totalité, désirent ce que le cocher leur fait voir, et ce désir les pousse vers cet objet, qui est la contemplation elle-même. Toute action de l'âme vise la contemplation ;

¹⁶⁷ Enn. III 8 [30] 4, 1-17

¹⁶⁸ Enn. III 8 [30] 5, 3-6

¹⁶⁹ Platon, le Phèdre, 246a – 248c

mais pour contempler, il lui faut un objet à contempler, et cette contemplation est un « *Savoir qui a pour objet ce qui est réellement une réalité*¹⁷⁰ ». Ce dont il s'agit ici, c'est, à l'aide de la contemplation, le retour de l'âme à son origine :

« Une fois qu'elle a, de la même manière, contemplé les autres êtres qui réellement sont les réalités et qu'elle s'en est régalée, alors, s'étant de nouveau enfoncée dans l'intérieur du ciel, la pensée dont je parle est revenue à sa demeure.¹⁷¹ »

Il y a aussi des âmes qui tantôt élèvent la tête de leurs cochers vers la région supérieure, et tantôt l'enfoncent. Quand l'âme n'arrive pas, comme dans l'exemple des chevaux, à la saisie directe de cet objet, elle patine jusqu'à s'en munir, et une fois qu'elle l'obtient, le résultat de sa recherche lui confirme la nécessité de cette recherche : elle se rend compte que c'est à cette vision spirituelle qu'elle cherchait à parvenir, et par la connaissance profonde du bien, elle prend possession du bien qui gît et qu'elle découvre en elle-même :

« Alors l'âme cesse de s'agiter ; elle ne cherche plus rien, elle est comblée ; alors, sa contemplation reste en elle-même, et elle est sûre de la posséder ; plus cette assurance est claire, plus calme est la contemplation, et plus d'unité elle introduit dans l'âme¹⁷². »

Il y a aussi un troisième cas qui est le pire, c'est celui des âmes qui, faute de leurs cochers, se sont éloignées « *sans avoir été initiées à la*

¹⁷⁰ Platon, le Phèdre, 247e

¹⁷¹ Platon, le Phèdre, 247e

¹⁷² Enn. III 8 [30] 5, 8-12

*contemplation du réel*¹⁷³ ». Ainsi, la contemplation introduit de l'unité dans l'âme, ou, autrement dit, c'est de la contemplation que l'âme tire son unité, car l'âme qui connaît et l'objet connu deviennent un. Si le sujet ne s'identifie pas à l'objet, alors il y a dualité, or :

« [...] quand nous apprenons, les notions ne doivent pas nous rester extérieures, mais elles doivent s'unir à notre âme, jusqu'à l'assimilation complète. »¹⁷⁴

C'est quand l'âme correspond aux notions, qu'elle devient apte d'en faire usage convenablement et qu'elle prend conscience de ce qui était en elle depuis toujours. L'assimilation de l'objet par l'âme, ou l'unification sujet-objet, n'aurait pas lieu en cas de dualité, c'est-à-dire si la partie de l'âme douée de raison et censée connaître ne possédait pas entièrement les notions, et restait différente de l'objet. Ce serait alors non une assimilation, mais une juxtaposition. En cas de juxtaposition, qui n'est pas celui du sage, elle a quand même une certaine possession des notions, mais elle ne laisse pas agir sur elle et la rendre différente de ce qu'elle était.

Par ailleurs, par son caractère inférieur à son principe et la plénitude lui faisant défaut, quoique plus capable de la contemplation que l'est la nature, l'âme n'est intelligence que de quelque chose, c'est-à-dire d'un autre objet qui n'est pas elle-même : elle n'a pas la contemplation complète. Le remarquant et en souffrant, elle s'adonne à la science de la multiplicité des choses afin d'élargir sa connaissance par la recherche, et laisse l'effort contemplatif de côté. Par contre, l'âme qui reste en elle-même, celle du sage, ne se laisse pas à ce mouvement de va-et-vient :

¹⁷³ Platon, le Phèdre, 248b

¹⁷⁴ Enn. III 8 [30] 6, 17-21

« [...] c'est pourquoi le sage, déjà pénétré de raison, tire de lui-même ce qu'il découvre aux autres ; c'est vers lui-même qu'il regarde ; non seulement il tend à s'unifier et à s'isoler des choses extérieures, mais il est tourné vers lui-même, et il trouve en lui toutes les choses. »¹⁷⁵

Section III : L'intelligence comme forme de la contemplation

Cette union entre sujet et objet devient plus ferme à chaque hypostase supérieure. Chez le sage, dans son âme, ou dans la meilleure des âmes, l'objet connu est identique au sujet qui connaît, et cette union est intime. Mais il y a plus encore : au niveau d'intelligence, ce n'est plus cette assimilation ferme qui lie l'objet à son sujet, mais il s'agit désormais d'une unité substantielle : « être et penser, c'est la même chose ».¹⁷⁶ Et ceci vient d'une nécessité : sujet et objet doivent faire un dans l'intelligence, car sinon, il faudrait qu'il y ait une autre hypostase au-dessus où cette différence se supprimerait :

« [...] c'est la contemplation vivante qui n'a plus son objet en une chose différente d'elle [...]. »¹⁷⁷

La génération qui est chez Plotin le produit d'un acte de contemplation, devient elle-même un objet de contemplation lorsqu'elle prend une forme. Toute production est une imitation des réalités primordiales ou des « réalités vraies » qui « viennent d'une contemplation ».

¹⁷⁵ Enn. III 8 [30] 6, 28-30

¹⁷⁶ Enn. II 8 [30] 6, 57-62

¹⁷⁷ Célèbre formule qui figure en I, 4 [46], 10, 6 ; III 8 [30] 8, 9 ; et V 1 [10] 8, 17 chez Plotin ; commentée par Gilles Deleuze dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Paris, Minuit, 1990, p.200-201 ; et qui remonte à Parménide, « Fragment B 3 ».

Quant aux objets de contemplation saisis par la sensation, ils proviennent de ce que ces réalités vraies contemplent à leur tour.

Donc, la substance engendrée reflète ce qui l'a produit comme œuvre afin de contempler. Un objet de contemplation produit au sein de la nature est d'abord saisi par la sensation qui a pour but de le connaître, ensuite par la pensée discursive.

Les choses désirent, et doivent désirer la contemplation par une nécessité intérieure : « le principe d'un être est sa fin ». Ceci est à la fois le cas de la reproduction sexuée chez l'animal. L'engendrement se réalise chez lui par le génie des raisons séminales, ce qui est tout seul une contemplation, car cet effort de produire un objet de contemplation dans la multiplicité tend à « remplir tout de raison » :

« [...] produire en effet, c'est produire une forme, c'est-à-dire tout remplir de contemplation. ».¹⁷⁸

Toute production dans la nature n'est certes pas parfaite, mais l'imperfection dans la substance engendrée est due à ce que l'on s'écarte du modèle contemplé.

Le problème d'unité une fois posé, Plotin s'avance petit à petit vers l'explication de la différence entre un et multiple, et prononce un peu plus loin le mot « infini » pour la première fois dans le traité. Il introduit le problème d'unité-multiplicité de la façon suivante :

¹⁷⁸ Enn. III 8 [30] 8, 13-14

« Comment ces deux choses qui n'en font qu'une, comment cette unité est-elle à son tour multiple ? »¹⁷⁹

C'est en effet le déplacement de l'intelligence qui fait que ces deux choses qui ne font plus qu'un, c'est-à-dire la contemplation et l'objet de la contemplation sont à la fois multiples : la contemplation de l'intelligence n'est pas focalisée sur un seul objet, même en contemplant l'Un, elle ne le contemple pas comme son unique objet :

« Elle commence bien par un objet, mais elle n'en reste pas là ; et, sans s'en apercevoir, elle devient multiple [...] »¹⁸⁰

Le déplacement de l'intelligence est comparable à celui d'un cercle qui, devient tour à tour une figure avec un centre, son meilleur endroit qui renferme en soi la sortie de tous les rayons qui, arrivés à leur terme (lieu vers où ils se dirigent et qui est le pire des lieux du cercle) forment la circonférence ; puis avec une surface, avec un haut et un bas etc. Le centre d'où sont partis tous les rayons, c'est-à-dire l'origine, n'est pas la même chose que la totalité du cercle composé du centre et de la circonférence, et il en est de même pour le cas inverse : la totalité du cercle prenant son origine du centre, n'est pas réductible à celui-ci. L'intelligence désigne dans cet ensemble le centre, ou le point de départ des rayons qui n'ont que ce dernier pour source ; et la multitude des rayons, les êtres qu'est intelligence et qui sont l'intelligence, non pas comme un amasement ou une juxtaposition, mais comme une totalité intimement solidaire et substantiellement un, bien qu'irréductible au centre originaire :

¹⁷⁹ Enn. III 8 [30] 7, 31-32

¹⁸⁰ Enn. III 8 [30] 8, 43-44

« En d'autres termes, l'intelligence n'est pas la pensée d'une seule chose ; elle est l'intelligence universelle, et, étant universelle, elle est la pensée de toutes les choses. Elle doit être tous les êtres et penser tous les êtres ». ¹⁸¹

Puisque l'intelligence n'est pas un amasement, chacune des parties est et possède tous les êtres en même temps ; elle est d'une solidarité complète, et c'est en ce sens qu'elle est « infinie » : elle est la pensée de tous les êtres et elle est tous les êtres, donc elle est tout. C'est une totalité parfaite, il n'y a point de terme à sa puissance, ni de limites à sa totalité. Par conséquent, lorsqu'elle engendre, cette chose engendrée est également une totalité à son tour ; elle aussi, elle est toutes les choses, et ceci ne diminue l'intelligence en rien, ne lui enlève rien, car elle n'est pas une juxtaposition.

Section IV : L'Un, terme de la contemplation

C'est par l'un que tous les êtres sont des êtres ¹⁸²

Ayant ainsi précisé le statut ontologique de l'intelligence, Plotin procède par la suite à ce qui doit se trouver au-dessus d'elle. Une formule extrêmement importante pour notre travail surgit à ce niveau de sa réflexion :

¹⁸¹ Enn. III 8 [30] 8, 48-49

¹⁸² Enn. VI 9 [9] 1, 1

« D'abord, la multiplicité est postérieure à l'unité ; celle-là est nombre, celle-ci est principe du nombre ; et la multiplicité essentielle a pour principe l'Un essentiel. »¹⁸³

Ce syllogisme servira plus tard de point d'appui à la théorie des nombres. Rappelons ici que dans la métaphysique plotinienne, il n'est point d'idée qui soit suspendue dans le vide, ni de détail technique qui ne soit pas rapporté au système entier, de sorte à parvenir à une ferme cohérence intérieure. Les nombres donc, sous cet angle, ne constituent pas pour Plotin un objet d'étude secondaire, entrepris au passage, ni une superfluité philosophique (comme penseraient la plupart de nos contemporains) qui devrait plutôt être abandonnée aux mathématiciens, ni, finalement, un thème à encombrer de détails techniques : les nombres, pour Plotin, c'est le principe de l'existence de l'idée de la multitude. La question reste donc à aborder minutieusement.

Tout d'abord, qu'est-ce que la multiplicité essentielle ou la multiplicité réelle ? C'est le sujet qui connaît par excellence et l'objet connu, autrement dit, c'est l'intelligence et l'intelligible, ou encore le *noûs* et son contenu.

Cette union est la première source de la multiplicité, c'est le premier couple.

« Il doit donc être un terme antérieur au couple et situé au-delà de l'intelligence »¹⁸⁴

Commençons la recherche de ce principe par ce dont nous disposons déjà : ce principe antérieur au couple, ne serait-ce pas l'intelligence ou bien

¹⁸³ Enn. III 8 [30] 8,60-63

¹⁸⁴ Enn. III 8 [30] 9, 4-6

l'intelligible ? Non, car l'intelligence et l'intelligible se trouvent indisjoignables l'un de l'autre. L'intelligence ne serait plus intelligence si l'on lui enlevait l'intelligible, et l'intelligible ne serait pas sans intelligence.

L'intelligence possède d'ailleurs tous les êtres. Elle n'a pas seulement la possession de tous les êtres dans leurs traits généraux, mais elle les possède fermement jusqu'à leurs détails les plus fins. Elle « *circule* » à travers la totalité des précisions de leurs détails. Elle les a à fond. Or le principe ne devrait pas circuler à travers les êtres, mais être le principe de la circulation ; il ne doit pas être tous les êtres afin de garder son unité ; il ne doit pas être un ensemble ou une multiplicité, mais le principe de cette multiplicité. En voici la démonstration : si l'Un était toutes les choses, deux hypothèses en découleraient :

- a) Il est toutes les choses une à une,
- b) Il est l'assemblage de toutes les choses.

Examinons-les de plus près :

- a) L'Un est toutes les choses une à une

Comment faire la distinction entre une chose et une autre, à partir du moment où l'on conçoit chaque chose également et identiquement un ? Tout se confondrait, dans ce cas, d'une assimilation où rien ne pouvait plus se distinguer d'une autre chose. Ce serait une confusion totale où « *n'importe quoi serait identique à n'importe quoi* ». ¹⁸⁵

- b) L'Un est l'ensemble de tout

¹⁸⁵ Enn. III 8 [30] 9, 14-15

Alors se produirait un problème d'antériorité. Si l'Un était un rassemblement des choses, cela signifierait nécessairement qu'il leur est postérieur. A supposer l'inverse, s'il leur était antérieur, alors il serait différent d'elles. Pourtant, si l'on dit de quelque chose qu'il est principe, la logique veut qu'il soit antérieur à ce dont il est principe. Ce problème d'antériorité provient d'une nécessité logique, simple mais imposante :

« [...] il n'existe pas de multiplicité, si ce qui n'est pas multiple n'existe pas avant cette multiplicité. »¹⁸⁶

Ces deux hypothèses ainsi réfutées, reste à admettre que le principe du couple n'est pas l'intelligence ; mais ce qui la dépasse et lui est antérieur.

Indéterminable, non connaissable, indéfinissable, au-delà de l'intelligence, ineffable, indicible, non traduisible en mots mais indélébile et indéfectible, non multiple, sans conscience, ni être ni substance, ni vie, non pas l'assemblage des choses, mais non plus les choses une à une... ce principe dont on dit qu'il n'est rien de ce dont il est principe, qu'est-il donc ?

« 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. Il est au-dessus de la vie et cause de la vie ; l'activité de la vie qui est tout l'être, n'est pas première, elle coule de lui, comme d'une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves, mais elle ne

¹⁸⁶ Enn. III 8 [30] 9, 74

s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera. Imaginez encore la vie d'un arbre immense ; la vie circule à travers l'arbre tout entier ; mais le principe de la vie reste immobile ; il ne se dissipe pas en tout l'arbre, mais il siège dans les racines ; ce principe fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples ; lui-même reste immobile ; et, n'étant pas multiple, il est le principe de cette multiplicité. »¹⁸⁷

Section V : La multitude comme témoin de l'Un

L'Un absolu ainsi illustré, il convient de souligner que la seule unité n'est pas la sienne. Ceci étant tout à fait vrai que l'Un est l'unité ultime, précisons qu'il y a dans la hiérarchie plotinienne, de différents niveaux d'unité à chaque phase de l'existence. Tout être désire remonter à l'unité qui lui est immédiatement antérieur, et c'est étape par étape que l'on se ramène à l'Un absolu. Celui qui est arrivé à rendre compte de ce qu'il y a de plus un dans la plante, c'est-à-dire ce qui fait que ce soit une vie, a trouvé le principe immobile qui est dans elle. En remontant ainsi de suite, on découvre une unité plus profonde à chaque fois. En atteignant l'unité de l'âme, on atteste ce qu'il y a de plus précieux en elle ; et en suivant la trace que le Bien a imprimée sur l'intelligence, c'est-à-dire lorsque l'on s'adonne à la recherche de la source ou de l'unité des êtres véritables, attirés par ce plus grand désir qu'il puisse y avoir, celui de se rassasier de la réponse à la question « *qui a fait*

¹⁸⁷ Enn. III 8 [30] 10, 20-21

exister ce monde ? »¹⁸⁸, se laisserait-on pour un moment à la déception de n'avoir rien trouvé, car ce principe n'est rien que l'on puisse saisir, ni en affirmer quelque chose. Il n'a pas d'être, il est au-delà de l'essence :

« Faites abstraction de l'être pour le saisir ; vous serez étonnés ; mais dirigez-vous vers lui, atteignez-le, reposez-vous en lui, et vous le concevrez par la pensée ou plutôt par une impression ; et vous embrasserez sa grandeur par la multitude des êtres qui viennent après lui et existent par lui. »¹⁸⁹

¹⁸⁸ Enn. III 8 [30] 10, 1-17

¹⁸⁹ Enn. III 8 [30] 11, 44

TROISIEME CHAPITRE - DE LA BEAUTE INTELLIGIBLE

Section I – Comment l'âme devient-elle belle ?

Plotin a souvent recours aux dieux et aux autres figures de la mythologie grecque, afin d'illustrer la vision de la beauté, et la voie par laquelle on prépare son âme à y parvenir. Cette voie consiste en une prise de conscience de ce que nous possédons comme essence : la réalité intelligible n'est à saisir qu'en nous-mêmes et non ailleurs :

« Pour nous aussi être beau, c'est être à nous-même ; être laid, c'est se changer en une nature qui n'est plus la nôtre ; se connaître soi-même, c'est être beau ; être laid, c'est ignorer. »¹⁹⁰

Nous trouvons dans ce passage une idée en germe qui reviendra plus tard dans le traité « *Des Nombres* » : l'idée d'éloignement qui sera considérée par Plotin comme étant responsable du mal. Une comparaison entre l'art et son produit rend cette idée plus claire : l'œuvre d'art est belle, pour Plotin, non par la matière dont elle est faite, mais par la beauté de la forme que l'art a fait entrer en elle. La beauté donc est dans l'art plutôt qu'elle est dans son produit, et cette beauté qui est dans l'art est de beaucoup supérieure à celle qui est dans l'objet extérieur :

¹⁹⁰ Enn. V 8 [31] 13, 24-26

« Car plus elle [la beauté] va vers la matière en s'étendant dans l'espace, plus elle s'affaiblit, plus elle est au-dessous de celle qui reste dans l'unité : tout ce qui s'éparpille, s'écarte de soi-même, qu'il s'agisse de la vigueur physique, de la chaleur, de la force en général et aussi de la beauté [...] »¹⁹¹

A l'éloignement conçu presque comme une malédiction, Plotin oppose l'union. Cette union se réalise chez celui dont l'âme est entièrement pénétrée de beauté. C'est alors en quelque sorte une fusion où l'objet qui est vu s'assimile à l'être qui voit :

« Voyons-le [l'objet à voir] comme un avec nous-mêmes, comme étant nous-mêmes ; ainsi le possédé d'un dieu, de Phébus ou de quelque Muse, contemple son dieu en lui-même, dès qu'il a la force de voir le dieu en lui. »¹⁹²

Il s'agit donc de notre capacité de pénétrer dans l'intimité des choses, de ne pas nous arrêter à leur surface¹⁹³. La beauté émeut l'âme qui se l'intériorise. « *Qui a la vue perçante voit l'objet en lui-même* »¹⁹⁴. Cette expression peut s'expliquer, croyons-nous, de la manière suivante : à travers la contemplation de la chose fabriquée suivant un modèle, la vision se rapporte à l'objet d'après lequel le travail a été fait, ce qui montre non la beauté qui est dans la chose, mais celle qui est dans le modèle imité. La beauté qui est dans l'œuvre est donc un faible reflet de la beauté première qui est « *beau tout entier, et beau tout entier en toutes ses parties, si bien qu'il n'a même pas une partie où sa beauté soit en défaut* »¹⁹⁵. C'est donc en suivant les traces de la beauté

¹⁹¹ Enn. V 8 [31] 1, 31-35

¹⁹² Enn. V 8 [31] 10, 49-52

¹⁹³ Enn. V 8 [31], Notice du traducteur.

¹⁹⁴ Enn. V 8 [31] 10, 43

¹⁹⁵ Enn. V 8 [31] 8, 1-3

visible que l'on parvient à la beauté première, qui est la première réalité qui s'offre à la contemplation, mais ce n'est pas encore le niveau du principe parfait qui est identique à la fin¹⁹⁶, car ce principe ne consent pas à être beau.

Voilà le chemin que nous montre Plotin pour faire remonter notre âme vers la source première : nous lancer à la poursuite du beau, selon notre capacité. Quelle est alors cette capacité ? Puisque devenus hommes, nous avons cessé d'être tout, il nous faut pour retourner à notre état initial, cesser d'être hommes pour nous élever et reprendre le gouvernement de tout l'univers. Ceci est la tâche des hommes saints de remonter jusqu'à la beauté totale. Une fois parvenu à cette beauté, le sage est entièrement pénétré de cette lumière et devient lui-même un être beau, « *tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière, sont baignés de cette lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent.*¹⁹⁷ » L'homme saint, autrement dit le sage, c'est justement celui qui est « *capable* » de voir le Beau, il est le « *voyant* ». Chaque sage regarde vers le Beau et vers ce qui est à lui, mais chacun en fait une contemplation différente : « *l'un, les yeux fixés sur lui, y voit la source et la nature de la justice ; un autre est tout pénétré de la vision de la sagesse*¹⁹⁸ ».

Section II – Le Sage à proximité de l'Un

Ce qui rend importante à nos yeux, la description que donne Plotin de l'« homme saint », c'est le fait qu'il l'élève jusqu'au niveau de participer au gouvernement de l'univers par sa « proximité » à l'Un. Par opposition au voyant qui est désigné chez Plotin, comme nous venons de le dire, par sa

¹⁹⁶ v. Enn. V 8 [31] 7, 59-61 : « et l'on a raison de dire de ne pas chercher les causes du principe, surtout d'un principe aussi parfait, qui est identique à la fin ; principe et fin, il est tout à la fois, et rien ne lui manque. »

¹⁹⁷ Enn. V 8 [31] 10, 31-33

¹⁹⁸ Enn. V 8 [31] 10, 13-15

proximité à l'Un, le non voyant l'est par sa distance : « *les autres sont dans le trouble, et d'autant plus qu'ils sont plus loin de lui*¹⁹⁹ ». Tandis que les uns contemplent le Beau, pour les autres, il est aussi impossible de le regarder que le soleil. Le soleil est un symbole qui revient très souvent chez Plotin qui utilise cette image lumineuse pour désigner tantôt la générosité de l'Un, tantôt sa supériorité, et tantôt l'illumination intérieure du Sage :

« Evoquant volontiers, dans l'esprit des religions héliolatrices, le rayonnement d'une sorte de Soleil sur la totalité de l'intelligible, il [Plotin] le présente comme régnant en roi au-dessus de l'intelligible et que sans rien perdre, poussant hors de Lui cette lumière dont, à certains moments exceptionnels, quelques humains, au terme d'un effort de dépouillement, peuvent recevoir la soudaine vision²⁰⁰ »

Lorsque Plotin parle de proximité, il parle d'un rapprochement à un niveau ultime jusqu'à voir le Beau comme devenu « un avec soi-même ». La connaissance la plus haute pour le Sage est le contact avec le Bien, que Platon appelle « *la plus grande des sciences*²⁰¹ ». Cependant, la science ici doit se comprendre non au sens de la vision du Bien, mais au sens de la « *connaissance raisonnée que nous avons avant cette vision*²⁰² ». Nous accédons à cette connaissance raisonnée à travers des analogies, des négations, et par l'observation des êtres issus de Lui et de leur gradation ascendante. A part cette connaissance raisonnée, nous sommes menés jusqu'à Lui par « *nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur*²⁰³ ». Ainsi le Sage accède et réside

¹⁹⁹ Enn. V 8 [31] 10, 9-10

²⁰⁰ Plotin, Maurice de Gandillac, éd. Ellipses, 1999, p. 35

²⁰¹ Platon, La République, 504 e

²⁰² Enn. VI 7 [38] 36, 6-8

²⁰³ Enn. VI 7 [38] 36, 11

dans l'intelligible et devient contemplateur de soi-même. Possédés du Dieu, nous produisons en nous sa vision à travers la contemplation de notre dieu en nous-mêmes. Dans cette vision, nous voyons notre propre image embellie.

C'est après avoir quitté toute connaissance raisonnée et nous être unis à nous-mêmes que nous parvenons à la phase d'unité avec le Dieu « *présent dans le silence*²⁰⁴ ». Pour Plotin, cette unité est « *tout* ». Nous nous unissons à Lui autant que nous le pouvons et autant que nous y aspirons. Le voyant réside dans le Beau et étend sa pensée jusqu'à Lui :

« [...] emporté par la vague montante de l'intelligence, soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, on voit tout à coup, sans savoir comment.²⁰⁵ »

Pourtant cette vision, dans laquelle, devenu uni avec le Dieu, on devient soi-même dieu, n'est pas durable et « *l'on peut le voir et se voir soi-même autant qu'il est permis d'avoir de telles visions*²⁰⁶ ». En effet, pour Plotin, sa nature humaine ne permet pas au Sage de demeurer en permanent contact avec le Dieu, et il doit quitter cette image si belle qu'elle soit, car il y a toujours dans cette vision, de la dualité : « *Pourquoi donc ne reste-t-on pas là-bas ? – C'est qu'on n'est pas encore tout à fait sorti d'ici*²⁰⁷ ». Pour arriver au stade d'union, « *il nous faut retrancher toute addition et nous efforcer de sortir d'ici*²⁰⁸ », mais nous avons des liens qui nous rattachent aux autres êtres puisque nous sommes dans la chair. Cette union « *extatique* » qui ne peut durer que pour quelques brefs instants a donc un retour. Plotin décrit ce stade par une fleur qui se fane :

²⁰⁴ Enn. V 8 [31] 11, 7

²⁰⁵ Enn. VI 7 [38] 36, 22-24

²⁰⁶ Enn. VI 9 [8] 9, 65-66

²⁰⁷ Enn. VI 9 [8] 10, 1-2

²⁰⁸ Enn. VI 9 [8] 9, 60-61

« [...] on se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible ; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids ; on devient ou plutôt l'on est un dieu, embrasé d'amour.... Jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids, et que cette fleur se flétrisse.²⁰⁹ »

Nous subissons une phase de purification auprès de Lui, et par la suite, nous retombons là où étions. Ce retour met l'âme dans la joie, car elle est « *purifiée des souillures de ce monde et préparée à retourner vers son père*²¹⁰ ». C'est la reprise de conscience que nous ne sommes pas Dieu et que nous en sommes différents : « *puisque l'âme est différent de Dieu mais qu'elle vient de lui*²¹¹ ». Cette conscience qui vient, suit l'extase par un mouvement inverse qui nous y avait amenés. Il s'agit d'un dédoublement. Mais, une fois accédés, nous acquérons une véritable conscience de nous-mêmes qui nous rend capables de laisser encore cette conscience pour y retourner en suivant la trace qui nous reste de lui et en nous donnant jusque dans notre intimité, afin de quitter l'état dans lequel nous sommes différents du Dieu et Il nous est alors à nouveau présent.

La thèse de Plotin est que l'on parvient dieu en quittant la conscience de soi²¹². L'explication en est la suivante : celui qui se laisse à la possession du dieu est uni à lui et n'a plus de conscience de soi. A la suite de cette union extatique, le Sage revient à lui-même, mais muni cette fois-ci, de la capacité d'y retourner là où il était un avec le Dieu et Dieu est à nouveau présent : « *nous commençons à avoir conscience de nous-mêmes, tant que nous sommes*

²⁰⁹ Enn. VI 9 [8] 9, 67-71

²¹⁰ Enn. VI 9 [8] 9, 45-46

²¹¹ Enn. VI 9 [8] 9, 33-34

²¹² « Toute élévation est, chez Plotin, une diminution de conscience. » v. Enn. V 8 [31] 11, note du traducteur.

différents du dieu ; puis revenant en nous-mêmes [...] laissant la conscience, nous revenons en arrière, parce que nous redoutons d'être différents du dieu²¹³ ». Augmenter la conscience de soi, c'est évidemment s'écarter de lui. Les sensations fortes nous écartent de l'intelligence de nous-mêmes, c'est-à-dire de la réalité divine qui correspond à la science de nous-mêmes que nous avons dans l'état de calme. Plotin explique cette idée par un exemple de maladie. La santé nous accompagne comme un état naturel et elle s'unit à nous. La maladie, par contre, nous étant étrangère, se fait remarquer à nous par le fait qu'elle apparaît différente de nous. Nous n'avons sensation que de ce qui est extérieur ; et unis à nous-mêmes, nous avons intelligence de nous-mêmes, si bien que, poussée à la limite, la science que nous possédons de nous-mêmes s'approche vers l'Intelligence suprême et c'est à ce plus haut niveau du savoir que nous nous croyons dans l'ignorance.

En quittant la conscience de soi pour s'unir au divin, le Sage qui entre dans ce contact se charge d'une tâche, celle d'éclairer les autres des pensées qu'il en rapporte. Revenu de cette réalité bienheureuse et rentré en soi-même, il suit par sa raison, la trace qui reste de lui. Ayant une fois quitté la raison pour entrer en union, le Sage se donne jusque dans son intimité, et lorsqu'il en revient, il n'est plus un être voyant, il est devenu lui-même un spectacle pour un autre. Lors de ces allers-retours, il ne voit plus le beau comme on voit une chose extérieure à soi, il devient identique à ce qu'il voit, il devient lui-même beau. Les autres l'aiment, car eux manquent d'être et lui non. *« Perdre de la beauté, c'est aussi manquer d'être²¹⁴ ».* Le beau est aimable parce qu'il est l'être. Tout beau qu'il est, il est objet de désir, car le beau est identique à l'être. Plus il participe à la beauté, plus proche il est de la belle essence. Voilà pour Plotin, la tâche du Sage : indiquer la voie qui mène vers la belle essence.

²¹³ Enn. V 8 [31] 11, 13-18

²¹⁴ Enn. V 8 [31] 9, 44-45

QUATRIEME CHAPITRE - L'INFAILLIBILITE DE L'INTELLIGENCE

*car on ne peut rien trouver de plus vrai que le vrai*²¹⁵

Section I – L'Intelligence ne peut se tromper

Le troisième traité de la série de quatre, commence par une question, comme beaucoup d'autres de Plotin :

« L'Intelligence, la réelle et véritable Intelligence, pourrait-elle se tromper et ne pas porter de jugements vrais ?²¹⁶ »

Les deux premiers chapitres se développent comme une brève exposition de la théorie de la connaissance plotinienne qui consiste en ce qu'il n'est pas possible par définition que l'intelligence se trompe, car si elle se trompait, cela signifierait que l'intelligence manque d'intelligence, ce qui serait contraire à la logique. L'intelligence sait tout, et n'oublie rien.

Sa connaissance ne vient pas de la démonstration, car dire qu'elle use de la démonstration, c'est dire qu'il existe certaines connaissances évidentes d'elles-mêmes qui constitueraient la base à la démonstration, et d'autres, non évidentes d'elles-mêmes, ayant besoin d'être démontrées par la démonstration. Qui serait alors à l'autorité de faire une telle distinction ? Qui

²¹⁵ Enn. V 5 [32] 2, 27

²¹⁶ Enn. V 5 [32] 1, 1

pourrait prétendre que certaines des connaissances qui sont dans l'intelligence ne sont pas d'elles-mêmes évidentes alors qu'elles le sont toutes ?

« Elle n'a pas besoin alors de démonstration ni de preuve ; elle est évidente à elle-même ; elle connaît avec évidence le principe antérieur à elle, parce qu'elle vient de lui, et l'être qui suit ce principe, parce que c'est elle-même [...] La vérité essentielle n'est pas accord avec autre chose, mais accord avec soi-même ; elle n'énonce rien qu'elle-même ; elle est et elle énonce son être. »²¹⁷

Cette vérité est irréfutable, car toute réfutation devrait se baser sur la vérité, or dans notre cas, la vérité comme base de réfutation sera identique à la thèse à réfuter : « [...] on ne peut rien trouver de plus vrai que le vrai »²¹⁸.

Ceci étant dit, voyons en une deuxième étape, si les objets de sensation peuvent porter témoignage ou fournir de critère d'exactitude pour ce qui est évident de soi :

« [...] ce qui est connu par les sens n'est qu'une image ou espèce de la chose et le sens n'atteint pas la chose elle-même ; elle reste hors de lui. »²¹⁹

D'autre part, les intelligibles, pris chacun séparément, ne sauront servir de critère d'exactitude non plus, car s'ils pouvaient être différents de l'intelligence, il pourrait ne pas y avoir de rencontre entre elle et les

²¹⁷ Enn. III. 8 [30] 10, 41-45

²¹⁸ Enn. V 5 [32] 2, 28

²¹⁹ Enn. V 5 [32] 2

intelligibles, c'est-à-dire, il serait possible que l'intelligence ne connaisse les intelligibles qu'à leur rencontre, et qu'elle ne les connaisse pas si elle ne les rencontre pas : « *Et quelle course devra faire l'intelligence pour les rencontrer ? [...] Comment restera-t-elle dans son identité ? Quelle forme et quelle empreinte recevra-t-elle des intelligibles ?*²²⁰ ». Chercher les intelligibles hors de l'intelligence serait, aux yeux de Plotin, la priver de la vérité.

Quant à la pensée, on ne pourrait la distinguer de la sensation, car elle ne donne que la connaissance d'un objet extérieur et chacune des propriétés que l'on peut attribuer à l'objet de sensation ou à l'objet de pensée serait différente de cet objet même. Or la sensation, dans la philosophie plotinienne, n'est pas vérité mais opinion, du fait qu'elle est réceptive. Ce que la sensation reçoit est différent de l'objet lui-même. Les principes de jugement ne se trouvent pas dans l'objet, mais ils lui sont étrangers.

« Comment saura-t-elle (la pensée) qu'elle les (les objets) perçoit réellement ? Comment saura-t-elle que cet objet est bon, beau, ou juste ? [...] ce n'est point dans l'objet que l'on trouve les principes de notre jugement [...]. Car, des propositions, des axiomes et des exprimables ne sont pas des êtres ; ils ne peuvent être en effet que des énoncés relatifs à des êtres différents d'eux, et non pas ces êtres eux-mêmes ; tel que l'énoncé : « le juste est beau » ; où juste et beau sont différents de l'énoncé ».²²¹

Dans la conception plotinienne, les intelligibles font un et ne peuvent être pris séparément. D'ailleurs, si cela était le cas, c'est-à-dire si les intelligibles pouvaient exister chacun indépendamment l'un de l'autre et non

²²⁰ Enn. V 5 [32] 1, 60-63

²²¹ Enn. V 5 [32] 1, 36-54

pas de sorte à former une unité profondément solidaire, ce serait justement la cause de l'erreur :

« Alors pourquoi un intelligible est-il la justice et un autre, autre chose ? En outre (et c'est le point le plus important) si l'on admet que les intelligibles sont tout à fait hors de l'intelligence, et que l'intelligence les contemple dans ces conditions, il lui est impossible de détenir la vérité et de ne pas se tromper en tout ce qu'elle contemple. »²²²

Une connaissance qui n'est pas identification à l'objet connu, on l'avait vu, n'est dans la pensée de Plotin, que celle d'une image. Si donc, les intelligibles sont considérés en dehors de l'intelligence, cela revient à dire que celle-ci n'en a pas possession et n'en saisit, dans cette manière de connaître que les images, et n'ayant que l'image du vrai, elle n'aboutira qu'à l'erreur. Or les intelligibles sont des êtres vrais et ils ne sont pas dans l'intelligence comme des images fabriquées par un peintre. Si cela était le cas, l'intelligence contemplerait les intelligibles qui sont hors d'elle comme quelque chose dont elle n'a pas pleinement possession, ou plutôt comme quelque chose qu'elle n'est pas, et ainsi elle ne pourrait détenir la vérité, puisqu'elle en resterait toujours aux images.

Voici l'explication de l'impossibilité de l'erreur au niveau de l'Intelligence : elle possède toute la vérité dans elle et elle ne circule pas à la recherche des intelligibles qui seraient en dehors, elle est cette vérité même. Elle n'a besoin ni de démonstration ni d'évidence qui lui vient d'ailleurs, ni d'aucune preuve : *« elle est à elle-même son plus grand témoignage que son objet*

²²² Enn. V 5 [32] 1

*est l'être réel*²²³ ». Elle est donc une vérité irréfutable, puisqu'il n'y a en dehors d'elle aucune base solide d'où tirer une réfutation.

Le troisième chapitre du traité est une illustration de la thèse selon laquelle l'intelligence ne peut se tromper, par l'exemple d'un cortège qui s'avance devant le roi de la vérité. Nous en prendrons ici un passage, exemplaire de la beauté stylistique dont Plotin use des fois, ou dira-t-on, la rhétorique plotinienne :

« Le Dieu suprême siège sur elle (la nature unique qui est la totalité des êtres, c'est-à-dire l'intelligence) comme sur un beau trône, qui dépend de lui. S'il s'avance, il doit s'avancer non sur un être inanimé, non pas même immédiatement sur l'âme ; mais devant lui doit se trouver un être immensément beau : ainsi, devant le grand roi, s'avancent son escorte, d'abord les moindres personnages, puis des hommes toujours plus élevés en dignité, puis ceux qui approchent davantage le roi et ont des fonctions plus royales, enfin ceux qui ont, après lui, les plus grands honneurs ; après eux tous, apparaît tout à coup le grand roi lui-même ; les assistants le prient et l'adorent, s'ils ne sont pas déjà partis en se contentant d'avoir regardé son escorte. Ici, autre est le roi ; autres ceux qui marchent devant lui ; mais le roi de là-bas ne commande pas à des étrangers ; il a la souveraineté la plus juste, et la plus conforme à la nature ; et il a la royauté véritable, puisqu'il est roi de la vérité [...] »²²⁴

²²³ Enn. V 5 [32] 2, 20

²²⁴ Enn. V 5 [32] 1, 6-22

Section II – Rien que les trois hypostases

On a donc affirmé que le roi de la vérité d'où découle toute la vérité est en soi simple, car s'il n'était pas simple, il ne serait pas primitif et dans ce cas, il faudrait admettre qu'il y a un autre qui lui est antérieur. D'autre part, Plotin affirme que le *beau trône* sur lequel il siège, dépend de lui, lui-même, ne dépendant de rien. Autrement dit, il est nécessairement simple, s'il est primitif, car le composé suppose le simple²²⁵. Cette une nature qui ne contient rien, car elle n'est pas une certaine chose dont on dit qu'elle est cette chose.

On ne peut dire de l'Un qu'il est *un*, comme on dit d'une table qu'elle est *une* table, ni du Bien qu'il est *bien* comme dans le cas où l'on attribue un prédicat à une chose quelconque. L'Un n'est pas parmi les autres uns, ni le Bien parmi les autres biens. D'ailleurs l'Un ou le Bien ne sont pas différentes, ces deux appellations réfèrent à une même nature. L'Un est identique au Bien. En plus, étant simple et primitif et n'ayant rien de quoi dépendre, le Bien n'a rien au dessus de lui, et vain sera de chercher à remonter à un autre principe.

Par ce raisonnement, Plotin établit la nécessité de mettre, s'il faut faire une hiérarchie des hypostases, le Bien en tête, puis l'Intelligence qui en dérive, et finalement l'Âme. « *Tel est l'ordre conforme à la nature ; et il n'y a ni plus ni moins dans la réalité intelligible*²²⁶ ». Prétendre qu'il y a un nombre plus petit d'hypostases revient à identifier ou bien l'Un et l'Intelligence, ou bien l'Intelligence et l'Âme. Or, aucun de ces trois n'est réductible l'un à l'autre : ni l'absolument simple ne peut être mis au rang de ce qui a de l'être et possède tous les êtres, ni ce dernier n'est substituable par le sujet auquel appartient l'acte de sentir. Qu'en est-il s'il y a un nombre plus grand

²²⁵ Nous reviendrons sur ce point dans la prochaine section.

²²⁶ Enn. II 9 [33] 1,

d'hypostases ? Dans ce cas, il faudra examiner s'il se trouve des hypostases intermédiaires.

D'abord l'Un, s'il est une simplicité absolue, ne peut rien avoir au dessus, car étant le principe de toutes choses, par définition, il n'admettra aucune nature plus élevée que lui. Il ne permettrait pas non plus une distinction comme principe en puissance et principe en acte parce qu' « *il serait ridicule d'introduire en des réalités actuelles et sans matière cette division d'être en puissance et d'être en acte, pour multiplier ces réalités*²²⁷ ». Le terme *en puissance* doit, comme l'affirme Plotin dans le traité II 5 [25]²²⁸, se dire de l'être qui est déjà autre que lui-même, et ceci en deux sens : soit dans le sens où l'être en puissance produit un autre qui vient après lui et continue à être ce qu'il était avant cette production, comme dans l'exemple de l'airain et la statue ; soit dans le sens où le premier se donne lui-même à ce qu'il est en puissance, comme dans l'exemple de l'eau et la neige. Cependant, être autre que lui-même n'est aucunement une propriété qui puisse se dire de l'Un.

Cette division n'est point applicable à l'Intelligence non plus, car elle est un acte stable et elle est éternellement telle qu'elle est. Cet acte de l'Intelligence étant la pensée de soi-même, l'on pourrait se demander s'il serait légitime d'admettre une intelligence qui pense et une autre qui pense qu'elle pense. Plotin a beau admettre une certaine pluralité de l'Intelligence, ne trouve pas cette thèse plausible non plus, du fait que « *l'Intelligence est une intuition unique qui perçoit ses propres actes*²²⁹ ». Dans la théorie plotinienne de l'Intelligence, celle qui pense qu'elle pense n'est en rien autre que celle qui pense, bien que ces deux actes soient différents. On ne peut distinguer, même logiquement, deux intelligences dont l'une ne ferait que penser sans en avoir

²²⁷ Enn. II 9 [33] 1, 31-33

²²⁸ au chapitre 1, ligne 20 et suivantes.

²²⁹ Enn. II 9 [33] 1, 47

conscience, si cette division ne peut même pas avoir lieu en nous-mêmes, car, explique Plotin, « *on a toujours un peu de sagesse pour diriger ses penchants et ses réflexions ; sans quoi on serait taxé de folie*²³⁰ ». D'autre part, cette distinction une fois admise comme vraie, elle permettrait une réduction à l'absurde : pourquoi ne pas supposer, en une deuxième étape, une troisième intelligence qui pense que la deuxième pense que la première pense, et de la sorte, à l'infini ? Par conséquent, il serait faux de concevoir une Intelligence en repos et une autre en mouvement.

Venons-en à l'Âme, peut-elle être distincte de la raison qu'elle tient de la part de l'Intelligence, de sorte que la raison qui procède de l'Intelligence soit une hypostase intermédiaire entre l'Intelligence et l'Âme ? Si ce pût être le cas, on devrait affirmer que l'Âme ne pense pas, puisqu'elle recevrait la raison non de la part de l'Intelligence, mais d'un niveau intermédiaire, c'est-à-dire elle ne posséderait non pas la raison, mais une image de la raison. Or l'Âme est dotée de raison, elle connaît l'Intelligence, elle se meut vers elle et autour d'elle :

« Donc rien de plus que les trois hypostases : n'admettons pas dans les intelligibles ces inventions superflues auxquelles ils se refusent. Il n'y a qu'une Intelligence unique, identique, toujours la même, inébranlable et imitant son père autant qu'elle le peut.²³¹ »

Nous avons essayé de montrer dans la première sous-section pourquoi il serait impossible que l'Intelligence se trompe, et dans la deuxième, qu'il n'y a aucun moyen, dans la métaphysique plotinienne, d'affirmer d'autres niveaux d'hypostases intermédiaires à part les trois déjà

²³⁰ Enn. II 9 [33] 1, 58-60

²³¹ Enn. II 9 [33] 2, 1-5

annoncés. En résulte-t-il que rien qui se trouve en elle ne peut manquer de vérité, puisqu'elle dérive du « roi de la vérité » et s'enrichit par la contemplation de cette nature suprême et que l'Intelligence est le seul lieu pour les vérités éternelles puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire pour remplir cette fonction.

En mettant le traité II 9 [33] juste avant celui qui est sur les nombres, Plotin a dû vouloir éviter, croyons-nous, une objection éventuelle : pourquoi, si aux nombres, il nous faut attribuer un statut ontologique intermédiaire, ne l'appellerons-nous pas hypostase ?

CINQUIEME CHAPITRE - DU NOMBRE

C'est à partir du 4^e chapitre du traité V 5 que Plotin fait une introduction à sa théorie des nombres. Cette nature unique qu'est le Dieu suprême est l'Un véritable qu'il ne faut point confondre avec les autres uns. La différence est à saisir dans le fait que les autres uns sont un en participant à l'Un. S'il fallait donner un degré d'unicité à l'Intelligence, on dirait qu'elle est plus un que tous les autres uns, étant plus proche de l'Un que tout autre chose. Pourtant, tout proche de l'un que soit l'Intelligence, elle n'est pas l'Un dans sa pureté.

Essayons de donner une explication plus claire de la raison pour laquelle Plotin trace une ligne vigoureuse entre l'Un hypostase et les autres uns.

Section I : L'Un est avant le composé

« Ainsi toutes choses sont le Premier et ne sont pas le Premier ; elles sont le Premier parce qu'elles en dérivent ; elles ne sont pas le Premier, parce que celui-ci reste en lui-même, en leur donnant l'existence²³² »

Pour Plotin, comme pour beaucoup d'autres, il faut, avant tout composé, qu'il y ait une chose simple par excellence : « *S'il y a une multiplicité, il faut, avant cette multiplicité, une unité²³³* ». Le composé suppose

²³² Enn. V 2 [11] 2, 35-38

²³³ Enn. V 6, [24] 3, 31-32

nécessairement le simple qui refuse toute composition et tout accident quoi que ce soit, faute duquel on ne pourrait plus parler d'un principe qui se suffise soi-même, car le non-simple aura toujours besoin, pour exister, des termes simples dont il est composé, et serait-il inconsistant d'appeler principe ce qui a besoin d'autre chose pour exister. Inengendrée, incorporelle, cette chose simple serait différente de toute autre chose, elle devrait être présente d'une manière ou d'une autre dans tout ce qui la suit, sans tout de même se mélanger avec rien.

« Il faut que, en avant de toutes choses, il y ait une chose simple et différente de toutes celles qui viennent après elle ; elle est en elle-même et ne se mélange pas avec celles qui la suivent et en revanche elle peut être présente d'une autre manière aux autres choses. Elle est vraiment l'Un, elle n'est pas une autre chose et ensuite un [...] S'il n'y avait pas une chose simple, il n'y aurait pas de principe ; et parce qu'elle est simple et la première de toutes, elle se suffit à elle-même ; car ce qui suit a besoin de ce qui précède ; ce qui n'est pas simple a besoin des termes simples, dont il est composé. ²³⁴ »

Il faut remarquer aussi, comme le signale O'Meara²³⁵, que Plotin prend la priorité du simple en deux sens. D'abord dans le sens que les composants sont indépendants du composé, ensuite dans le sens que ces composés divisés en leurs éléments supposent *un* élément fondamental absolument simple.

²³⁴ Enn. V 4 [7] 1, 9-10

²³⁵ D. J. O'Meara, Plotin, Une Introduction aux Ennéades, Academic Press Fribourg, p. 52

Dans le traité V 6, Plotin apporte une distinction entre un terme qui n'existe qu'en tant que composant d'un tout et un autre terme qui produit le tout. Le premier cas, c'est-à-dire l'élément qui dépend du statut de partie d'un tout pour exister est un sujet qui se réunit aux autres, qui est différent des autres, mais qu'il faut abandonner puisqu'il ne peut se séparer des autres pour être une entité existant en lui-même. La priorité du simple n'est pas un principe qui vaut pour ce type de sujet : « *Dira-t-on qu'il n'a d'existence que dans son union aux autres termes ? –Donc, il n'existera pas à l'état simple*²³⁶ » En revanche, le deuxième type de sujet n'est pas un terme qui n'a d'existence que parmi les autres, mais il existe en lui-même. C'est à ce deuxième type de sujet que s'applique le principe d'antériorité du simple : « *Cet élément mène une double vie, à la fois en un tout, comme partie de lui, et hors du tout, comme en lui-même ; il est à la fois immanent et transcendant au composé*²³⁷ ». Un système quelconque divisé en ses éléments constitutifs devra renvoyer à un élément premier qui n'est plus composé mais simple par excellence.

Encore une caractéristique de la conception plotinienne de la priorité du simple, ce qui d'ailleurs fait la différence entre Plotin et la tendance contemporaine, remarque toujours faite par O'Meara²³⁸, est l'assertion que l'antériorité suppose une supériorité en termes de niveau de perfection. Ce qui est antérieur au composé, pour Plotin, jouit d'un rang plus élevé d'unité, d'intégrité et d'indépendance.

Plotin se pose lui-même la question qui implique une objection possible à cette thèse qui met le simple avant le composé : un principe qui est valable dans le domaine des nombres, doit-il également valoir lorsqu'il s'agit du domaine des êtres ? Il est sans objection dans le cas des nombres, le

²³⁶ Enn. V 6 [24] 3, 15-17

²³⁷ D. J. O'Meara, Plotin, Une Introduction aux Ennéades, Academic Press Fribourg, p. 53

²³⁸ D. J. O'Meara, Plotin, Une Introduction aux Ennéades, Academic Press Fribourg, p. 56

premier terme sera l'unité, les nombres successifs étant composés d'unités. Mais, qu'est-ce qui rend nécessaire que la multiplicité des êtres procède de l'unité ? Si ce n'était pas le cas, répond Plotin²³⁹, les êtres multiples seraient dispersés et n'y aurait-il que le hasard pour les regrouper²⁴⁰.

Section II : Il est au-delà de l'être

Disciple rigoureux de Platon, Plotin indique à plusieurs reprises à travers les Ennéades l'ineffabilité de l'Un. Pour lui, le principe générateur n'est pas un objet de science ni de discours car il est au-delà de l'essence. La réalité absolument simple et supérieure à l'Intelligence, la toute première cause qui est l'ultime principe de tout l'être ne devrait pas, aux yeux de Plotin, rester dans le domaine de ce dont elle est principe. Il serait faux de dire de l'Un hypostase, qu'il est, puisque, n'ayant besoin de rien dans sa perfection et dans sa plénitude, il n'a pas besoin d'être non plus, « *car le principe est au-delà de l'essence*²⁴¹ ». L'être, sous quelle que forme que ce soit, est dû à lui, il serait donc paradoxal de dire qu'il *est*, puisque la cause doit précéder l'effet :

« Il est puissance de toutes choses, tout être est son effet ; mais si tout être est son effet, il est au-delà de tout ; donc il est au-delà de l'essence. De plus, si tout être est son effet, l'Un est avant tout être et n'est pas égal à tout être ; pour cette raison aussi, il est au-delà de l'essence.²⁴² »

²³⁹ Enn V 3 [49] 12, 12-17

²⁴⁰ Allusion probable à l'atomisme épicurien.

²⁴¹ Enn. V 4 [7] 2, 49

²⁴² Enn. V 4 [7] 2, 50-53

Par conséquent, l'on ne pourrait dire qu'il est bon, ceci n'étant convenable qu'à une chose qui est. Pour Plotin, lorsque, en parlant de l'Un, nous disons qu'il est, c'est pour désigner qui il est, et nullement pour lui attribuer un état, ni une qualité, ni un attribut. Il est légitime pourtant de l'appeler « le Bien » ou « l'Un » non pas à titre d'attribut, mais afin de se le désigner lui-même. C'est pourquoi l'on ne peut pas dire de lui qu'il est « bien », mais qu'il est « le Bien », et de la même manière, non qu'il est « un », mais qu'il est « l'Un », en faisant à chaque fois précéder de l'article défini les termes qui sont censés le désigner. Comme il n'est possible de lui attribuer aucun accident, nous ne sommes en aucune manière à l'autorité de dire de lui qu'il est ceci ou cela. Or dire que l'Un est la cause première, ce n'est pas lui attribuer un accident. Puisque c'est l'effet qui tient quelque chose de la cause, la cause reste en elle-même. Tout ce que nous en pouvons dire, c'est nos sentiments à nous que nous avons de lui, « *en l'abondant de l'extérieur et en tournant autour de lui, tantôt de près, tantôt de plus loin*²⁴³ ».

Le principe de l'ineffabilité de l'Un n'était pas une invention purement plotinienne. Platon avait parlé dans plusieurs passages de ses dialogues de la difficulté de faire de la cause première, sujet de discours ou de connaissance. Très clairement, dans *le Parménide*²⁴⁴, Platon indique qu'il n'est de lui ni nom, ni désignation, ni science quelconque, ni sensation, ni opinion. Dans *le Timée* par exemple, lorsqu'il s'agit de l'auteur et le père de cet univers, « *est-ce un travail que de le découvrir, et une fois découvert, le révéler à tous, une impossibilité*²⁴⁵ ». Le « père de l'univers » s'avère, suivant l'argument de Platon, difficilement connaissable mais impossible à faire connaître. Dans la Lettre VII écrite « aux parents et aux amis de Dion », Platon répète cette conviction qu'il a :

²⁴³ Enn. VI 9 [8] 3, 74-75

²⁴⁴ Platon, le Parménide 142a

²⁴⁵ Platon, le Timée, 28c

« Là-dessus, en tout cas, il n'existe pas d'écrit qui soit de moi, et il n'en existera jamais non plus : effectivement, ce n'est pas un savoir qui, à l'exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions²⁴⁶ »

et, tout de suite après cette affirmation que le savoir en question n'est pas formulable, il donne un détail de la façon dont on peut l'obtenir, ce qui doit avoir fortement influencé Plotin, croyons-nous, dans sa recherche mystique. Il va même plus loin encore, jusqu'à dire que si ce savoir était communicable aux gens, ce serait lui-même qui mieux pourrait le faire et que cela aurait été la meilleure tâche qu'il aurait réalisé de sa vie :

« [...] soudainement, comme s'allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l'âme et désormais, il s'y nourrit tout seul lui-même. Ce que pourtant je sais fort bien encore, c'est que, par écrit ou oralement, c'est par moi que ce serait le mieux exposé ; et, à coup sûr, si l'écrit est mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins de peine ! Que si, d'autre part, il m'apparaissait que cela dût être écrit et formulé, de la façon qui convient, à l'adresse du grand public, quelle œuvre plus belle que celle-là aurions-nous pu réaliser au cours de notre vie ? »

La thèse admise par Plotin que la cause doit précéder l'effet trouve également ses racines dans *la République*. Le Bien de *la République* donne aux êtres (intelligibles, évidemment) leur caractère connaissable aussi bien que,

²⁴⁶ Ce passage et celui qui suit : Platon, Lettres VII, 341c et d

ou du même coup, leur existence, « *quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence*²⁴⁷. » A ce sujet encore, les propos de Plotin laissent entendre un écho du *Parménide*, lorsqu'il explique que la nature de l'Un, n'ayant ni qualité ni quantité et étant génératrice de tout, n'est rien de ce qu'elle engendre. Elle est distincte de l'Intelligence et de l'âme au sens absolu et « *elle n'est ni en mouvement ni en repos ; elle n'est pas dans le lieu ni dans le temps*²⁴⁸ ».

Comment peut-on soutenir cette thèse (et d'autres) du *Parménide* qui semble si paradoxal ? Comment ce qui n'est pas en repos ne serait-il pas en mouvement ? Pourquoi Plotin insiste-t-il tellement sur le fait que l'Un est au-delà de l'être ? En effet, c'est pour lui éviter toute chance d'être multiple. L'Un premier n'est pas un de ces êtres qui sont d'ordre des choses à qui l'on puisse attribuer une propriété quelconque, fût-ce à titre d'accident. Etre en repos ou en mouvement implique une participation au repos ou au mouvement, et pour que l'on puisse dire de quelque chose qu'il participe au repos ou au mouvement, il faut d'abord que cette chose *soit*. Or, la participation n'est pas identification, quand on dit d'une chose qu'elle participe au repos par exemple, on dit que le repos s'ajoute à cette chose. Et non que cette chose est devenue repos même. Pourtant, là où une chose s'ajoute à une autre, il n'y a plus de simplicité, mais multiplicité. S'il y a ajout, il y a au moins deux choses : celle qui a été ajoutée et celle à qui l'on a ajouté, cependant l'Un doit rester dans sa pure simplicité :

« [...] elle (la nature de l'Un) est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt elle est sans essence puisqu'elle est avant

²⁴⁷ Platon, la République VI, 509b

²⁴⁸ Enn. VI 9 [8] 3, 57

toute essence, avant le mouvement et avant le repos ; car ces propriétés se trouvent dans l'être et le rendent multiple.²⁴⁹ »

Section III : Il ne peut être connu

*Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses.*²⁵⁰

Cette thèse que l'Un échappe à l'être et à la connaissance n'est pas pour ainsi dire purement plotinienne, comme nous l'avons dit précédemment, car elle repose sur un passage du *Parménide*. En discutant sur les caractères de l'Un, Aristote et Parménide concluent que l'Un ne participe pas du temps²⁵¹, or ceci est la seule manière d'être, car si une chose n'est pas dans le temps, nous ne pouvons pas dire d'elle qu'elle *a été*, ni qu'elle *est*, ni qu'elle *sera*, toutes ces affirmations indiquant une participation au temps. Comme il n'existe aucune autre moyen d'avoir part à l'être autrement que sous l'un de ces rapports, devrait-on avouer dans ces circonstances que l'Un ne dispose même pas de l'être qu'il lui faut pour être un. Donc, il ne pourrait y avoir de connaissance concernant une chose qui n'est pas, ni ne saurait-elle être nommée :

« Il n'est donc pas de nom qui soit à lui ; il n'est de lui ni désignation, ni science quelconque, ni sensation, ni opinion.

– Non, apparemment ! – Il n'est donc ni nommé, ni désigné,

²⁴⁹ Enn. VI 9 [8] 3, 57-61

²⁵⁰

²⁵¹ Voir l'annexe sur le Parménide

ni opiné, ni connu, et il n'y a aucun être qui le perçoive. –
Non, à ce qu'il semble !²⁵² »

Non seulement qu'il n'est pas connu, mais l'Un plotinien ne connaît pas non plus. La faculté de connaître appartenant au premier connaissant, c'est-à-dire à l'Intelligence, l'Un est au-delà de la connaissance, puisqu'il est au-delà de l'Intelligence. D'autre part, comme il est sans besoin, il n'a pas besoin non plus de la connaissance, ni d'aucune autre chose. La connaissance est le désir de découvrir, mais ce qui est simple n'a rien à chercher sur soi-même, donc aucune curiosité ne pourrait le hanter : « *Son être lui appartient avant toute pensée*²⁵³ »

« La connaissance est dans une nature de second rang. Car la connaissance est une certaine unité ; lui est simplement unité ; s'il était *une certaine unité*, il ne serait pas l'Un en soi. L'Un est antérieur au *quelque chose*²⁵⁴ »

Principe de l'être, l'Un ne peut être désigné par ce dont il est principe, quelle que soit la forme ou le contenu de cette désignation. Le mot « un » non plus n'est convenable qu'à titre de négation de la pluralité. Tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'il est au-delà de l'être. Il est plus légitime de dire ce qu'il n'est pas que de dire ce qu'il est. Si le mot « un » a été choisi pour désigner cette nature insaisissable, c'est que ce mot implique le plus de simplicité possible :

« Vous nous voyez peiner dans l'incertitude de ce qu'il faut dire : c'est que nous parlons d'une chose ineffable, et nous

²⁵² Platon, le Parménide, 142a

²⁵³ Enn. V 3 [49] 10, 64

²⁵⁴ Enn. V 3 [49] 12, 59-62

lui donnons des noms pour la désigner à nous-mêmes
comme nous pouvons.²⁵⁵ »

Ne pouvant pas le saisir en lui-même, il nous est impossible d'exprimer ce qu'est cet ineffable principe dont nous n'avons ni connaissance, ni pensée. Si nous parlons de lui, ce sera en partant des choses qui lui sont inférieures et nos paroles ne l'atteindront pas. Pourtant, même si notre connaissance ne peut pas l'encercler, « *nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir*²⁵⁶ ». Voilà encore une fois une position platonicienne que prend Plotin au sujet de l'ineffabilité de l'Un. Rappelons-nous que Platon, dans sa *Lettre VII*, n'annonçait pas une stricte impossibilité d'accéder au principe, il disait que ce savoir se produit soudainement dans l'âme. L'impossibilité surgissait, pour Platon, au niveau de la communicabilité de ce savoir. Plotin semble être d'accord là-dessus. L'Un est inconnaissable car il ne peut pas être sujet de la science, et ineffable car il ne peut pas être sujet de discours. Cependant, « *rien n'empêche que nous le saisissions, sans l'exprimer par des paroles.*²⁵⁷ » Mais qui sera à même de saisir ce qui est si difficilement accessible ? Ici, nous revenons à l'idée exprimée par Plotin lorsqu'il parle de la Beauté Intelligible, l'idée des *hommes saints* qui sont capables de voir et baignés de cette lumière :

« De même les inspirés et les possédés²⁵⁸ voient jusqu'à un certain point qu'ils ont en eux quelque chose de plus grand qu'eux ; ils ne voient pas ce que c'est ; mais de leurs mouvements et de leurs paroles, ils tirent un certain sentiment de la cause qui leur a donné le branle, bien que cette cause en soit très différente.²⁵⁹ »

²⁵⁵ Enn. V 5, [32] 6, 28–31

²⁵⁶ Enn. V 3 [49] 14, 5

²⁵⁷ Enn. V 3 [49] 14,10

²⁵⁸ «divinement possédés» dans la traduction d'O'Meara, dans *Une Introduction aux Ennéades*, Academic Press Fribourg, p. 65

²⁵⁹ Enn. V 3 [49] 14, 11-16

Comment alors ces *possédés* accèdent-ils à la vérité ? Ce n'est point par une sorte d'*intellection*, si le terme est correct, que l'on y parvient. A propos de cette illumination soudaine de l'âme que Platon décrivait dans sa *Lettre VII*, Plotin va encore plus loin : pour Plotin, le raisonnement sur le contact avec le divin est à faire plus tard, non au moment même du contact. Ce n'est nullement le bon moment pour réfléchir sur ce qui se passe ni pour le mettre en paroles, c'est le moment d'une soumission totale à cette lumière qui « *vient de lui, et elle est lui-même. Il faut penser qu'il nous est présent lorsqu'il nous éclaire [...] s'il n'était venu, il ne nous aurait pas éclairé*²⁶⁰ ». L'ultime tâche de l'âme pour Plotin, c'est la contemplation ou la vision de cette lumière à laquelle elle ne pourra jamais parvenir par le raisonnement mais par l'intuition directe. A ce niveau, Plotin oppose clairement la foi à la pensée discursive qui « *afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple ?*²⁶¹ » C'est au contraire cet effort de fixer la réalité par la parole et par la réflexion qui fait fuir l'âme de cette région : « *au moment du contact, on n'a ni le pouvoir ni le loisir de rien exprimer [...] Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudainement la lumière*²⁶² »

Ayant argumenté à sa manière l'ineffabilité de l'Un, le successeur de Platon indique pourquoi il distingue l'Un hypostase des autres uns : « *Or il n'est pas possible de saisir l'Un comme un individu*²⁶³ » car il n'est pas définissable. S'il était déterminé en tant qu'individu, il ne serait pas le principe indicible, mais l'individu engendré et enveloppé. Pourtant, l'Un plotinien ne se laisse pas envelopper et il a un caractère plutôt énigmatique :

²⁶⁰ Enn. V 3 [49] 17, 40-43

²⁶¹ Enn. V 3 [49] 17, 33-35

²⁶² Enn V 3 [49] 17, 36-40

²⁶³ Enn. V 5, [32] 6, 7-8

« *Il n'est pas venu, et il est là* !²⁶⁴ ». Il n'est pas en un lieu déterminé, mais il est à la fois nulle part et partout. On ne peut pas dire de lui qu'il est en un lieu précis, car n'ayant rien avant lui, il n'y a rien qui puisse l'enfermer. Par contre, puisque toutes les choses viennent après lui, il possède et contient toutes les autres choses sans être lui-même possédé ni contenu dans rien. Dire qu'il possède toutes les choses, c'est dire qu'il est présent dans toutes les choses. D'autre part, dire qu'il est présent dans une chose, c'est dire qu'il est en cette chose, or il n'est possédé par rien. Pour l'exprimer avec les termes de Plotin, « *il y est et il n'y est pas*²⁶⁵ ». Voilà encore une fois pourquoi Plotin distingue nécessairement l'Un hypostase des autres uns : l'appellation n'est ici que par allusion à une absolue simplicité et non à une unité au sens mathématique. L'unité qui servirait de base ou de point d'appui à la pluralité est une entité délimitée tandis que l'Un suprême ne l'est pas. Il ne se laisse borner en aucune façon par quoi que ce soit :

« Puis donc qu'il est vrai qu'il n'est pas quelque part et puisqu'il est faux qu'il est quelque part, il ne doit être éloigné de rien, pour ne pas être en autrui. Mais s'il n'est éloigné de rien sans être quelque part, il sera partout en lui-même. Il n'a point une de ses parties ici et une autre là ; il n'est pas non plus tout entier ici ; il est tout entier partout, parce qu'il n'est rien qui le possède ni qui ne le possède pas, parce que donc, il n'est rien qui ne soit possédé de lui.²⁶⁶ »

²⁶⁴ Enn. V 5, [32] 8, 32

²⁶⁵ Enn. V 5, [32] 9, 17-18

²⁶⁶ Enn. V 5, [32] 9, 29-36

Section IV : La pensée suppose une multiplicité

Nous avons vu cette notion d' « unité multiple » dans le chapitre sur Parménide. S'il nous faut le rappeler brièvement, Plotin reproche à Parménide d'avoir confondu l'Un et l'Intelligence en associant à l'Un la pensée, or une pensée étant nécessairement pensée de quelque chose, implique un dédoublement, même si ce quelque chose est soi-même, ce qui est contradictoire à la simplicité absolue du Premier, car ce qui est simple et sans besoin n'aurait donc pas besoin de la pensée non plus :

« En outre, si le Premier pensait, il aurait un attribut ; il ne serait donc pas le Premier, mais le second ; il ne serait pas un, mais multiple. Il serait tout ce qu'il pense ; ne pensât-il que lui-même, il serait multiple.²⁶⁷ »

Ceci est la principale distinction entre l'Un plotinien et l'Un parménidien. Pour Plotin, il n'y a pas de place à la pensée dans le Bien, la pensée impliquant une multiplicité. La pensée, selon Plotin, est inséparable de l'être : « *S'il est être, il est intelligence, et s'il est intelligence, il est être*²⁶⁸ ». N'importe quelle chose abstraite ou concrète et la pensée de cette chose sont deux, mais forment une unité. C'est le cas d'un dédoublement qui revient à un. Une chose et sa pensée forment une dualité en même temps qu'une unité. « *Donc penser, c'est être multiple et non pas un.*²⁶⁹ » La pensée est, pour Plotin, un mouvement vers le Bien. Dans le désir du Bien, l'Intelligence pense, et

²⁶⁷ Enn. V, 6 [24], 2, 30-33

²⁶⁸ Enn. V 6 [24] 6, 26-27

²⁶⁹ Enn. V 6 [24] 6, 28

« *c'est en pensant le Bien qu'[elle] se pense elle-même par accident²⁷⁰* ». L'Intelligence devient une intelligence en pensant à son générateur, elle n'a d'ailleurs pas d'autre objet à penser. La pensée de soi-même est donc différente du Bien, puisque ce dernier n'a rien qui puisse être l'objet de sa pensée. Cependant, si différent du principe qu'elle soit, elle lui est semblable en ce sens qu'elle en est une image qui l'imité. Pourtant, l'Un principe qui n'est point multiple, ne pense absolument pas, et la pensée n'appartient qu'à l'Intelligence.

Section V : L'Intelligence est une unité multiple

Comme nous avons indiqué plus haut, l'Intelligence est ce qu'il y a de plus proche à l'Un, elle en est pourtant distincte et son statut lui est inférieur : « *Le principe générateur doit être le plus vénérable ; mais l'être engendré immédiatement après lui est supérieur à tous les autres²⁷¹* ». C'est-à-dire, l'Intelligence est plus un que tout autre mais quand même moins un que l'Un premier.

Dans la métaphysique plotinienne, tout ce qui arrive à son point de perfection engendre nécessairement un autre. Ce n'est point par un acte conscient qu'il le fait, mais sans volonté, comme dans l'exemple du feu qui réchauffe ou de la neige qui refroidit involontairement. Ainsi, le Bien premier, l'être le plus parfait de tous, ne supportant pas de rester en lui-même produit un autre être : l'Intelligence qui l'imité en éternité et en bonté. D'ailleurs, nous constatons dans toutes les choses, mêmes chez celles qui ont un statut inférieur, la capacité de produire. Il en va de soi que ce pouvoir de

²⁷⁰ Enn. V 6 [24] 5, 20

²⁷¹ Enn. V 4 [7] 1, 48-50

faire exister d'autres, vient de la réalité la plus parfaite qui est plus vénérable que toute autre chose.

C'est à ce stade de sa métaphysique, c'est-à-dire au niveau de la dérivation de la première réalité qui vient après l'Un que Plotin pense au nombre, dans le sens de la nécessité d'un principe de la multiplicité, car s'il y a quelque chose après le Premier, ce n'est plus un être simple, ni une pluralité dont les termes seraient rassemblés au hasard, mais une « *unité multiple*²⁷² ». Quand Plotin dit que l'Un est au-delà de l'essence, il veut dire par là même qu'il est au-delà de l'Intelligence :

« [...] il est au-delà de l'essence. Mais l'Intelligence est une essence ; il est donc au-delà de l'Intelligence.²⁷³ »

Pour Plotin, l'être, c'est l'Intelligence. L'un est identique à l'autre. D'ailleurs, l'Intelligence est identique à ses objets aussi. Dans le cas de la sensation, les objets sensibles sont extérieurs, or l'Intelligence fait un avec ses objets. C'est dans cette optique qu'il faut entendre l'expression d'*unité multiple* qui paraît contradictoire au premier égard. L'Intelligence est l'unité la plus parfaite après l'Un premier, au sens qu'elle fait *un* avec ses objets, comme nous venons de dire, mais multiple en même temps, car son acte est la pensée tournée vers l'intelligible :

« L'Intelligence n'est donc pas simple mais multiple ; elle manifeste une composition, intelligible, il est vrai ; elle voit déjà une multiplicité de choses. Elle est elle-même objet de

²⁷² Enn. V 4 [7] 1, 26

²⁷³ Enn. V 4 [7] 2, 53-55

pensée et aussi pensante ; la voilà donc déjà double ; mais après elle viennent tous les autres objets de sa pensée.²⁷⁴ »

La pensée est l'acte de l'Intelligence. Or, tout acte nécessite une multiplicité, car il doit porter sur quelque chose ; ce qui agit doit progresser vers un objet. Même si l'objet de l'être pensant est lui-même, cela n'empêchera pas qu'il soit une multiplicité renfermée en soi, et la pensée portera toujours sur une différence : « *ce qui est absolument un ne contient rien sur quoi agir*²⁷⁵ »

Examinons plus profondément, en nous appuyant sur les détails qu'en donne Plotin, en quel sens l'Intelligence est *multiple* et en quel sens elle est *unité*.

D'abord elle est multiple, puisque, comme nous l'avons indiqué, elle pense l'hypostase qui lui est supérieure. Cet acte de pensée, comme nous le décrit Plotin, est semblable à un mouvement d'aller-retour, de l'Intelligence vers l'Un d'abord, puis de l'Un vers son dehors. Aller vers l'Un, pour l'Intelligence, c'est le penser. Comment l'Intelligence pense-t-elle l'Un ? Pour en faire l'objet de sa pensée, elle doit s'en éloigner d'un tout petit écart qui sera juste assez pour le saisir en sa simplicité, et à la contemplation de cette simplicité, elle se voit enrichie. Ici aussi, comme sous beaucoup d'autres aspects de sa philosophie, Plotin semble faire appel à des images platoniciennes : « *il a la simplicité d'une réalité une ; mais il n'est pas douteux d'autre part que ses aspects ne soient très divers et même, d'une certaine façon, dissemblables entre eux*.²⁷⁶ » Lorsqu'elle fait un pas vers l'Un pour s'unir au principe, alors elle n'est plus elle-même, mais elle est devenue une vision

²⁷⁴ Enn. V 4 [7] 2, 12-16

²⁷⁵ Enn. V 3 [49] 10,23

²⁷⁶ Platon, le Philèbe, 12c, en parlant du Plaisir.

sans objet. Or, toute vision est d'autre chose. De cette union, elle rentre en elle-même avec une impression ou une représentation qu'elle s'est faite de l'Un, et revenue en elle, elle rend multiple cette impression. Elle commence par une vague esquisse de l'objet de sa vision et finit par multiplier cette représentation en elle : « *Elle désirait une chose dont elle avait en elle une vague représentation ; en s'en allant, elle en a obtenu une autre, qu'elle a rendu multiple en la prenant en elle*²⁷⁷ ». L'Intelligence ne devient *réelle et véritable Intelligence* qu'à la rencontre de l'Un. En elle toute seule, elle n'est qu'une *vision sans netteté*, mais appliquée au principe, elle devient soi-même. Le principe simple se multiplie dans l'Intelligence qui le voit comme étant autre qu'elle-même. Mais simultanément, lorsque l'Intelligence contemple l'objet de sa vision, ce qu'elle voit c'est elle-même. L'Un, d'ailleurs, une fois saisi par l'Intelligence, ne la quitte plus et reste en sa disposition pour toujours. Il donne de l'unité à l'Intelligence qui est dotée d'une multitude interne aussi bien que de l'essence et de la pensée : « *Auparavant elle n'était ni une pensée, parce qu'elle ne possédait pas l'intelligible, ni une intelligence parce qu'elle n'avait pas encore pensé*²⁷⁸. »

Voyons aussi en quel sens l'Intelligence est *une*. Plus haut, nous avons dit, en parlant de l'écart de l'Intelligence par rapport à l'Un, qu'elle n'en était éloigné que d'un petit écart provoqué par le dédoublement nécessaire à la pensée. Donc lorsque nous disons que l'Intelligence est inférieure au principe, ceci est dans le sens où elle ne peut pas être identique à ce dont elle provient. Or cette infériorité n'est nullement une dispersion vers les ténèbres de l'infinité. Elle est fermement apparentée et liée à sa source. Quoique non-un, elle jouit tout de même du plus haut niveau d'unité après le simple, puisqu'elle contemple l'Un, elle se nourrit et s'enrichit de l'Un et aspire à

²⁷⁷ V 3 [49] 11, 8-11

²⁷⁸ V 3[49] 11, 21-23

l'Un : « Car le non-un est conservé par l'un, et il est ce qu'il est grâce à lui²⁷⁹ ». Le terme « conservé » signifie ici que quoique multiple au sens où elle est composée, elle est tenue par l'Un aussi proche que possible, autrement dit, aussi *une* que possible. Si l'Intelligence est multiple, ce n'est point une multiplicité au sens de *l'incapacité de se concentrer en soi*²⁸⁰. Encore, l'Intelligence est une, puisqu'elle *est*²⁸¹. C'est grâce à l'unité qu'elle possède que l'on dit d'une chose qu'elle est et ce qu'elle est : « si une chose faite de parties multiples n'est pas devenue une, on ne peut dire encore : elle est²⁸² ». Evidemment, ce qui ne présente aucune unité n'est point définissable en tant que *quelque chose*, et d'ailleurs, lorsque nous parlons de l'unité de l'Intelligence, nous n'en parlons pas comme à titre de l'unité de quelque-une des choses de la multiplicité, mais à titre de l'unité qui est toutes les choses, puisque l'Intelligence, c'est une unité qui est tous les êtres.

Section VI : Le couple

Plotin favorise *Le Parménide* de Platon²⁸³ qui distingue l'Un suprême, ou l'Un-qui-est-un dans la terminologie platonicienne, de l'Intelligence, ou de l'Un-qui-est, toujours avec les termes de Platon. Le premier cas, c'est-à-dire la première hypothèse du dialogue aboutit à un un qui n'a nullement part ni au temps, ni à la ressemblance, ni au mouvement, ni au repos, ni à l'égalité, ni à l'inégalité, ni à aucune des manières de participer à l'être. Cet un n'est ni nommé, ni désigné, ni opiné, ni connu. Or, dans le deuxième cas, c'est-à-dire dans la seconde hypothèse du dialogue, il s'agit de l'un-qui-est,

²⁷⁹ V 3 [49] 15, 14-15

²⁸⁰ VI 6 [34] 1, 6

²⁸¹ Faut-il se rappeler ici la deuxième hypothèse du *Parménide* : l'un-qui-est à la fois un et multiple.

²⁸² V 3 [49] 15, 15-17

²⁸³ *Le Parménide* de Platon est plus exact ; il distingue le premier un, ou un au sens propre, le second un, qui est une unité multiple, et le troisième qui est unité et multiplicité. Il est ainsi d'accord avec la théorie des trois natures. (Enn. V 1 [10] 8, 12-31)

autrement d'un un qui participe à l'être, ce qui correspond à la deuxième hypostase de Plotin, donc à l'Intelligence. L'Intelligence, ou l'Un-qui-est de Platon est « un » dans le sens où il possède de l'unité, mais multiple puisqu'il a part à l'être, car le « être » et le « un » sont deux choses différentes :

« Parménide : 142e [...] le 'un' en effet contient toujours le 'qui est', et le 'qui est' le 'un' ; de sorte que nécessairement, à devenir deux indéfiniment, jamais l'Un ne sera un.

143a Aristote : Absolument, c'est sûr !

Parménide : Par conséquent, infinie pluralité sera de la sorte l'Un-qui-est.

Aristote : Il le semble bien, oui ! ²⁸⁴»

L'Un, dans sa pure simplicité, ne pouvant être pensée de soi, cette propriété est attribuée dans la philosophie de Plotin, nous l'avions dit, à l'Intelligence, ou à l'Un-qui-est. Ce dernier qui est une image du Bien, pense le Bien, et n'étant pas lui, étant autre que lui, il désigne la première dualité. Ainsi nous arrivons au nombre deux, et Plotin repose toute la multiplicité des êtres, c'est-à-dire des idées, sur le deux. Une fois que le passage de l'un à deux fut éternellement possible, toute la multiplicité fut possible : « *C'est pourquoi l'on dit que les idées et les nombres sont faits de la dyade indéfinie et de l'Un, et les idées et les nombres c'est l'intelligence.*²⁸⁵ »

Nous avons abordé la question de la formation du couple avec plus de détails dans le chapitre consacré à Platon. D'ailleurs, ceci est plus largement exprimé dans l'Annexe III qui donne un résumé des propositions essentielles de la première et de la seconde hypothèse du *Parménide*.

²⁸⁴ Platon, le Parménide, 142e, 143a

²⁸⁵ Enn. V 4 [7] 2, 9-11

Soit la seconde hypothèse du Parménide, soit son interprétation plotinienne sont d'accord sur le fait que ce qui *est* doit dire *je suis ceci*. Or, le *ceci* désigne une chose différente. Composé de deux éléments, le couple *moi* et *ceci* est nécessairement multiple et les éléments dont il est composé diffèrent par le nombre, qui est principe du dédoublement. Rappelons-nous que dans *le Parménide*, le premier couple est obtenu à partir des termes « être » et « un ». Or, tout couple suppose le deux, et il est nécessaire, pour ce qui est deux, que chacun de ses termes soit une unité. De là, nous avons la notion d'unité formant le couple, et la notion de deux que désigne le couple. Nous en sommes ainsi, suivant l'exposé de Platon dans *le Parménide*, à même de constituer une infinité de nombres, ayant le matériel nécessaire : l'unité et la dyade indéfinie. En ajoutant une unité quelconque à n'importe quel système de deux, nous obtenons le trois et ainsi de suite. Dès que l'être est attribué à l'Un, il en découle une infinité d'êtres, car la totalité du nombre participant à l'être, chaque partie de cette totalité en sera dotée :

« Parménide : Si donc il est, l'Un, nécessairement le nombre est aussi.

Aristote : Nécessairement !

Parménide : Mais n'est-ce pas ? du moment que le nombre est, il y aura « plusieurs », et pluralité infinie d'êtres ; ou bien le nombre ne serait-il pas pluralité infinie, et n'a-t-il point part à l'Être en se constituant ?

Aristote : Mais si ! parfaitement.

Parménide : Par conséquent, si la totalité du nombre a part à l'Être, chaque partie du nombre devra y avoir part ?

Aristote : Oui.²⁸⁶ »

²⁸⁶ Platon, *le Parménide*, 144a

On peut tirer de ce passage la conclusion suivante : d'abord l'Un, une fois associé à l'être constitue ce que l'on appelle *la dyade indéfinie*. Ensuite, à partir de cette première association, la pluralité devient possible, car elle trouve sa condition de possibilité : le nombre. Le nombre qui vient à l'existence se multiplie à l'infini, et du même coup produit une infinité d'êtres, car chaque nombre est un être du fait que l'Être se répand sur la totalité des êtres de sorte qu'aucun n'y échappe.

Mais que signifie cette expression de *dyade indéfinie* ? Notons d'abord que Plotin n'en est pas l'inventeur et que cette expression était traditionnellement employée par ses prédécesseurs, entre autres Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodise etc.

« Les Anciens, qui nous étaient supérieurs et dont l'existence était plus proche des Dieux, nous ont, comme une révélation, transmis cette vérité, que ce dont, chaque fois, on dit qu'il existe, se compose d'un et de plusieurs, et, d'autre part, possède en soi, lié à sa nature propre, limite et illimitation ; que par conséquent nous devons, du moment que les choses sont organisées de cette manière, admettre en chaque cas pour toute chose l'existence d'une nature unique et la chercher sans répit²⁸⁷ »

L'œuvre de Platon, en effet, ne donne pas suffisamment d'explication sur ce que peut vouloir dire la dyade indéfinie. Si ce terme désigne le nombre deux, pourquoi l'épithète d'indéfinie n'est pas employée pour la monade, ou pour la triade, mais uniquement pour la dyade ? Ce terme devrait, croyons-nous, s'entendre dans les sens d'infini, sans bornes, illimité, indéterminé etc.,

²⁸⁷ Platon, le Philèbe, 16 b-d

et être resté intact, une fois communément admis. Nous devons à Aristote une clarification à ce sujet :

« Mais remplacer l'Infini, qu'ils (les pythagoriciens) concevaient comme simple, par une Dyade, et constituer l'Infini avec le Grand et le Petit, voilà l'apport personnel de Platon. [...] si, d'autre part, il pose la Dyade indéfinie comme seconde nature, cela tient à ce que les Nombres, à l'exception des Nombres impairs, naissent facilement de la Dyade [...].²⁸⁸ »

Cette restriction concernant les nombres impairs²⁸⁹ doit être comprise non pas au sens strict que ceux-ci ne peuvent absolument pas être nés de la dyade indéfinie, mais dans le sens où la série 2, 4, 8... serait plus aisément obtenue à partir des puissances de 2 par une seule opération de multiplication, que la série des impairs, qui nécessiteront à toutes les fois l'addition de 1 et ne pourront jamais être obtenus par la seule multiplication : « [...] car ils²⁹⁰ ne peuvent, d'aucune façon, engendrer d'autres nombres que ceux qui procèdent de la Dyade duplicative à partir de l'Un²⁹¹ ».

Alexandre d'Aphrodise commente l'exposé aristotélicien dans la Métaphysique A 7 sur ces deux principes fondamentaux admis par Platon et par les pythagoriciens comme suit :

« Platon et les Pythagoriciens pensaient que les nombres étaient la cause de l'être car ils prenaient le premier et le

²⁸⁸ Aristote, Métaphysique, A, 7, 987b 25, sqq.

²⁸⁹ Littéralement « les nombres premiers (*proton*) ». Cette expression a beau laisser place à un peu d'imprécision, la tradition admet, après les discussions, qu'Aristote veut dire ici *impair*. (voir Mét. A 6, trad. J. Tricot, éd. Vrin, 2000, Paris, p. 64, note du traducteur.)

²⁹⁰ « *ils* » : les éléments eux-mêmes, le Grand et le Petit.

²⁹¹ Aristote, Métaphysique, N, 3 1091a, 10.

non-composé comme cause, les surfaces étant premières par rapport aux corps, étant plus simples et indépendants des corps dans leur être, les lignes étant premières par rapport aux surfaces, et les points sont premiers par rapport aux lignes, étant entièrement non-composés et n'ayant rien d'antérieur à eux.²⁹² »

D'autre part, Aristote indique également qu'à l'âge antérieur, certains philosophes cherchaient à soutenir une doctrine semblable, à savoir Empédocle et Anaxagore²⁹³. Pourtant leur doctrine n'est pas acceptable aux yeux de Plotin, car, à l'opposé de ce qui est montré plus haut dans le passage extrait du *Philèbe*, soit ils ne montaient pas jusqu'à un principe simple fondateur de toute multiplicité, soit mettaient ce principe à l'intérieur de l'Intelligence. Le générateur n'est pas l'Intelligence car celle-ci est tournée vers sa source qui est l'objet de sa vision et reçoit de lui son achèvement : elle est composée, or le premier ne peut être que simple.

Section VII : Le Nombre Substantiel

L'Un qui se dit du principe n'est pas un nombre, ni n'est composant d'aucun nombre. Entre l'Un suprême qui n'est pas nombre et le nombre qu'il appelle quantitatif Plotin admet une entité intermédiaire : le nombre substantiel.

Lorsque Plotin parle de l'Un au sens du principe transcendant, il le distingue de l'un qui compose le nombre. Autrement dit, il s'agit de

²⁹² Alexandre d'Aphrodise, Sur la Métaphysique d'Aristote, 55, 20-26, in D. J. O'Meara, Plotin, Une Introduction aux Ennéades, Academic Press Fribourg, p. 52

²⁹³ Aristote, Métaphysique, A 7, 988a, 15

plusieurs « uns » différents dans la théorie plotinienne des nombres : l'Un principe ; puis celui qui est un nombre substantiel, et le nombre mathématique. Quand nous faisons un bond pour accéder à l'Un pur et que nous n'y ajoutons rien « *par crainte de nous écarter de lui*²⁹⁴ », nous sommes là dans un un qui n'est pas un nombre, mais qui est un principe. Ce principe « *se refuse à faire nombre avec aucune autre chose*²⁹⁵ » car il ne peut pas se lier à un nombre quelconque qui n'est pas de la même nature que lui-même. Pour qu'il fasse nombre avec une autre unité, il faudrait qu'il y ait un terme commun à l'Un pur et aux autres choses qui devraient faire nombre avec lui, et ce terme lui devrait être antérieur. Pourtant il n'est égal à rien et rien n'est avant lui.

Le deux est composé d'une unité et d'une autre, mais aucun de ces deux uns qui font le deux, n'est le nombre un. Le nombre un doit être antérieur à ces unités qui sont liées l'une à l'autre dans le cas de deux. Il en est de même pour l'Un principe. Il ne pourrait en aucune façon être mis au rang des autres choses, étant donné il est simple et existe en soi : « [...] *il n'a rien en lui de ce qu'il y a dans les unités qui sont comptées avec d'autres*²⁹⁶. » L'unité qui est dans le couple n'est pas l'Un suprême non plus. Dans le cas du couple, c'est-à-dire la première multiplicité qui suit l'absolue solitude et transcendance de l'Un, il s'agit d'un nombre substantiel qui est le principe de cette première duplication. D'autre part, il y a un nombre postérieur au nombre substantiel et qui l'imité :

« J'appelle *nombre substantiel* celui qui fournit éternellement l'être à l'intelligence, et *nombre d'une quantité* celui qui fait une quantité en s'unissant à d'autres nombres, ou même

²⁹⁴ Enn. V 5 [32] 4, 11

²⁹⁵ Enn. V 5 [32] 4, 15

²⁹⁶ Enn. V 6 [24] 4, 14-15

sans s'unir à d'autres, parce qu'il est lui-même un nombre.²⁹⁷ »

Rassemblons les idées exprimées au sujet de la différence de l'Un suprême des autres uns pour éviter les éventuelles confusions : nous avons vu jusqu'ici que Plotin prend le mot *un* en trois sens divers : l'Un premier, l'un idéal ou substantiel, l'un quantitatif.

L'un premier, c'est le Bien en soi absolument simple qui est placé au plus haut niveau, au dessus duquel il n'y a plus un genre supérieur. Puisqu'il est simple, il ne comporte aucune multiplicité et ne fait partie d'aucun système composé en tant que composant de ce système.

L'un substantiel est ce qui fait qu'un nombre quelconque jouit d'une unité, à part les unités qui le composent. Par exemple, les deux unités qui, ajoutées l'une à l'autre, forment le couple, jouissent d'une unité différente d'elles, qui n'est pas l'une d'entre elles, qui fait que ces deux unités composantes ne soient pas distinctes, mais internement liées de sorte à former *un* couple.

Finalement le nombre quantitatif qui ne fragmente pas l'unité pour arriver à l'existence. Dans le cas du nombre deux par exemple, le nombre un a une antériorité logique par rapport au 2, et le nombre deux est composé de deux fois un. Pourtant, le deux une fois constitué, il ne se réduit plus aux unités qui le composent, il est devenu lui-même une unité. Il est composé des « uns » et il est lui-même un « un ».

²⁹⁷ Enn. V 5 [32] 4, 23-27

CONCLUSION

Nous avons voulu, dans ce travail, comprendre l'approche plotinienne au sujet des nombres. Pour ce faire, il nous a fallu parcourir le trajet philosophique de ses prédécesseurs. Entre autres, nous avons essayé de révéler les pensées de Pythagore, de Parménide, de Platon et de Sextus Empiricus, avant d'entreprendre l'étude de la métaphysique plotinienne. Nous avons essayé de dégager l'influence de chacun sur la tradition arithmologique en général et sur la pensée plotinienne en particulier, et de rendre visible l'apport de Plotin, qui n'a pas seulement été un disciple tardif de Platon, mais qui l'a dépassé à certains égards.

La réponse donnée à la question d'être chez Parménide, Platon et Plotin ont ceci en commun que tous les trois éprouvent un mépris profond envers le monde sensible et cherchent la vérité au-delà. Cette vérité ultime prend le nom de l'Un ou de l'Être chez Parménide ; Platon l'appelle le Bien dans *la République*, le Père de la Cause dans *les Lettres*, l'Un-qui-est-un dans *le Parménide* ; et finalement Plotin préférera l'appellation parménidienne et retiendra le mot « l'Un ».

Cependant ces trois philosophes ne sont pas toujours d'accord sur tous les points : l'Un parménidien, dans sa fermeté, n'a point d'ouverture vers la pluralité, et le tout est une seule réalité immobile dont ne pourra provenir aucune chose.

Platon dépasse ce coïncement par une distinction qu'il apporte, dans le dialogue intitulé *le Parménide*, entre l'Un-qui-est-un et l'Un-qui-est. Le premier reste dans sa pure simplicité et n'a point d'être du fait que ce qui *est* ne peut pas être simple, et le deuxième, muni d'être, est une unité multiple qui sera source de toute la pluralité.

Continuateur de Platon, Plotin, à son tour, reprend ces deux doctrines et les traite à sa manière. Il établit la dérivation de cette unité multiple qu'il appellera l'Intelligence par une théorie d'émanation.

Tour à tour, nous voyons la doctrine se perfectionner : l'Un parménidien coïncé dans sa sphère et ne pouvant nullement bouger devient, à travers un Platon qui y a beaucoup ajouté certes, le premier terme d'un système philosophique qui s'ouvre vers une pluralité d'êtres d'abord intelligibles et, aux étapes inférieures, sensibles ; donc un système qui repose toujours sur une seule réalité mais dont la conformité avec les faits²⁹⁸ est beaucoup plus plausible.

C'est au moment de dérivation de toutes choses à partir d'un premier principe qu'entre en jeu la question du nombre. La philosophie a recours à cette notion, depuis les pythagoriciens, comme principe de la multiplicité. Laissons de côté ses implications historiques pour un instant, Plotin a eu besoin du nombre dès qu'il voulut trouver une condition de possibilité à la pluralité des êtres, et ainsi l'a-t-il placé avant les êtres. Pour ce faire, il lui a fallu développer une doctrine numéologique avec des distinctions soigneusement élaborées et attribuer au nombre un statut ontologique spécial.

²⁹⁸ Aristote critique la doctrine parménidienne de n'être pas conforme aux faits de la nature (Métaphysique A 5, 986b)

Cette approche philosophique nous a semblé conduire à la voie moyenne, surtout vers sa fin, entre deux positions radicales, opposées l'une à l'autre : la numérologie mystique des pythagoriciens et le scepticisme de Sextus. Les uns, inspirés par les mathématiques, voulaient imposer les principes de cette discipline sur tous les êtres et ainsi prenaient le nombre comme principe de toute chose ; les sceptiques, affirmaient l'impossibilité de toute connaissance et de toute génération. Sextus, que nous avons pris comme représentant de cette doctrine, argumente à sa manière la question des nombres, interprète les thèses pythagoriciennes, utilise ces thèses comme point de départ à sa théorie, puis réfute l'une après l'autre toute argumentation possible donnant au nombre un statut ontologique et finit par nier son existence.

Dans notre travail, nous avons d'abord essayé de dégager les principaux moments de la pensée dite « arithmologique » à travers l'histoire de la philosophie jusqu'à Plotin, à savoir chez Pythagore, Parménide, Platon et Sextus Empiricus, en vue de relire par la suite Plotin à la lumière de la tradition dont il se réclame héritier. Ce faisant, nous avons dû rompre la chronologie pour mettre en évidence en premier lieu ces deux positions opposées concernant la question des nombres dans la pensée antique, représentées par Pythagore et Sextus, et nous les avons étudiées dans une même partie.

Dans un deuxième temps, nous avons voulu préciser la ligne philosophique sur laquelle nous avons placé Plotin, ou, autrement dit, les ascendants principaux de la pensée plotinienne en ce qui concerne le problème d'unité-multiplicité et la question des nombres. Nous y avons étudié les représentants exemplaires, à savoir Parménide et Platon, en

essayant de relever ce qu'ils ont de commun, ce en quoi ils divergent et la filiation qui les apparente à Plotin.

Troisièmement, nous avons pris la philosophie plotinienne comme objet d'étude. Nous avons d'abord voulu restituer la tradition arithmologique et la place des nombres dans les *Ennéades* en donnant quelques indications sur la procédure éditoriale effectuée par Porphyre, étant donnée que cette information nous fournit un signe à propos du trajet intellectuel qu'a dû parcourir Plotin avant d'entreprendre une analyse sur les nombres. Ensuite, nous avons essayé de mettre en relief ce parcours qui a amené Plotin à formuler une doctrine sur les nombres. Et en dernier lieu, nous avons essayé de faire un exposé de cette doctrine.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *De l'âme*, Vrin, 1995.
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, Vrin, 1991 et 2000
- AUBENQUE Pierre (dir.), *Etudes sur Parménide*, Tome I, Vrin, 1987.
- BERTIER Janine, BRISSON Luc, CHARLES Annick, PEPIN Jean, SAFFREY H. -D., SEGONDS A.-Ph., *Plotin, Traité sur les nombres*, Vrin, 1980.
- BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie*, PUF, Nouvelle Edition 1981.
- BREHIER Emile, *La philosophie de Plotin*, Vrin, 1998
- BRUN Jean, *Les présocratiques*, PUF, 5^e éd. corrigée, 1993
- CANTO-SPERBER Monique (dir.) , BARNES Jonathan, BRISSON Luc, BRUNSCHWIG Jacques, VLASTOS Gregory, *Philosophie Grecque*, PUF, 1998.
- DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1990.
- IHWAN-AL-SAFA (Frères de la Pureté), *Resa'il III*, [cité par KARLIĞA H. Bekir, dans *İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, , Thèse de Doctorat, 1979] .
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Nathan, 1998.
- KANT Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourrait se présenter comme science*, Vrin, 1968.
- LAERCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre de Poche, 1999.
- NARBONNE Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, 1994
- NIETZSCHE, Friedrich, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, L'Eclat, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, L'Eclat, 1994.
- O'MEARA Dominic J., *Une introduction aux Ennéades*, Cerf-Academic Press Fribourg, 1993.

PLATON, *Epinomis, Œuvres Complètes*

PLATON, *La République, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Gorgias, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Parménide, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Phédon, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Phèdre, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Philèbe, Œuvres Complètes*

PLATON, *Le Timée, Œuvres Complètes*

PLATON, *Les Lois, Œuvres Complètes*

PLATON, *Lettres, Œuvres Complètes*

PLATON, *Œuvres Complètes I-II, Pléiades, 1942.*

PLATON, *Théétète - Parménide, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Garnier-Flammarion, 1967.*

PLATON, *Théétète, Œuvres Complètes*

PLOTIN, *Ennéades I-II-III-IV-V-VI¹-VI², Les Belles Lettres, 1954 .*

PLUTARQUE, *Questions grecques et romaines, Livre de Poche, 1999.*

ROSS David, *Aristotle, Routledge, 2004.*

SMYRNE Théon de, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour lecture de Platon, traduit par J. Dupuis, Paris, 1892, rééd. Bruxelles, 1966, [cité par Jean Brun dans Les Présocratiques]*

WERNER Charles, *La Philosophie grecque, Payot, 1946.*

CIRCULAIRE DE SIGNATURES

Directeur de recherche

.....

.....

Suffragants

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Date de soutien du mémoire

.....