

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1972)
Heft: 1

Artikel: Rencontre du néoplatonisme
Autor: Trouillard, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380980>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RENCONTRE DU NÉOPLATONISME¹

Cet exposé apporte un témoignage et un itinéraire intellectuel. Non que je veuille présenter des « Confessions » ou un genre d'autobiographie. Il faut être saint Augustin pour réussir dans cet ordre. Et finalement rien n'est moins néoplatonicien. Evitant l'anecdote, j'essaierai de me tenir sur le plan des raisons objectives. Mais se tenir dans la pure objectivité n'est sans doute ni possible ni souhaitable. Je ne me dissimule pas qu'en cherchant ces raisons, je m'efforce de comprendre et de justifier ma propre histoire, et je côtoie le plaidoyer. Mais je pense qu'en philosophie il faut s'offrir au jugement des autres pour mieux se juger soi-même.

Pour passer des temps modernes au néoplatonisme, j'userai de trois approches successives et je vous dirai :

- 1) ce qu'un philosophe peut attendre aujourd'hui de l'histoire de la philosophie ;*
- 2) ce qu'il peut demander à la sagesse antique ;*
- 3) ce que peut lui apporter le néoplatonisme.*

I. HISTOIRE ET PHILOSOPHIE

Comment un philosophe peut-il encore aujourd'hui quêteur sa pitance dans l'histoire, alors que l'histoire va si vite ?

La tâche de l'historien est relativement claire quand il ne cherche à découvrir et à enchaîner que des faits. Je sais bien que le fait pur n'est qu'une limite, et que dès le départ l'historien des monnaies, des chars ou de l'architecture rencontre des problèmes de signification. Mais ces problèmes sont strictement définis. Ils demeurent enfermés dans une spécialité, ils ne mettent pas en cause les raisons de vivre ni les catégories fondamentales de l'historien. D'où chez lui un certain confort intellectuel, que parfois le philosophe se surprend à envier.

¹ Texte lu le 24 novembre 1971 devant le Groupe neuchâtelois de la Société romande de philosophie.

Le vieil érudit d'Anatole France, M.^r Bergeret, garde intacte sa vision du monde, quelles que soient les découvertes, même révolutionnaires, qu'il fera dans la technique des constructions navales romaines. Il a le sentiment rassurant d'ajouter des broderies à une tapisserie déjà solide par elle-même.

Et souvent la répulsion que l'historien éprouve vis-à-vis du philosophe vient de la crainte qu'il éprouve que le philosophe ne défasse la tapisserie tout entière. Pour prendre un exemple plus frappant, supposons un sculpteur qui met tous ses soins à ciseler une gargouille en haut d'un clocher. Et voici qu'il apprend qu'un contestataire est en train de creuser une sape sous le clocher et de la bourrer d'explosifs.

Ce perpétuel contestataire, c'est le philosophe. Et les explosifs sont les idées qu'il manipule. Quand le philosophe s'occupe d'histoire, il lui arrive de déterrre des mines qui ne sont pas toutes désamorcées. Il extrait alors des faits qui menacent de saper tous les autres faits et la notion même de fait. Dites à un paléontologue que son dinosaure n'est pas derrière lui, mais devant lui, qu'il est avant tout une entité culturelle, il goûtera sans doute médiocrement ce propos.

La tentation de l'historien sera donc de regarder les idées comme de simples événements offerts à notre seule curiosité. Et puisqu'il s'intéresse souvent à un passé lointain dont nous ne sentons plus la morsure, il sera porté à traiter les théories philosophiques comme des faits morts, bons à mettre au Musée.

Il est d'ailleurs confirmé dans ce parti pris par l'attitude de certains philosophes qui estiment que seule est vivante la dernière née des doctrines. Tout penseur est tenté de sonner le glas de tous ses prédécesseurs (sauf son maître immédiat) et de les enterrer joyeusement. Qu'avons-nous besoin, en effet, de l'histoire de la philosophie si nous détenons la vérité ? Nous ne lui demanderons que des confirmations ou des repoussoirs. Dans ce cas, il est préférable de ne pas mettre de nom sur les doctrines qu'on évoque, car au fond on s'en soucie peu. Mais il est facile de réfuter et difficile de comprendre, facile d'enterrer, difficile de créer. Et peut-être un jour quand on sera fatigué d'avoir raison et de tourner dans un cercle étroit, reviendra-t-on à l'histoire de la philosophie.

Celle-ci s'offre à nous, en effet, comme une ascèse de dépaysement et de renouvellement. Elle ne nous invite pas seulement à meubler de nouveaux contenus nos normes et nos catégories, mais à mettre en question nos critères eux-mêmes. Elle nous donne du recul sur notre propre pensée.

Allons même jusqu'à dire que seule l'histoire nous permet de vérifier nos positions. Une affirmation isolée, on l'a souvent remarqué, n'est ni vraie, ni fausse. Tout dépend de la série des démarches dans laquelle elle est insérée. Il y a une manière de récupérer l'erreur en

l'intégrant dans un organisme qui la justifie et dégage son sens caché. Il y a une façon de gâcher la vérité en portant à l'absolu une perspective toujours partielle et en la retournant contre elle-même. On peut corrompre ainsi le plus éclairant des systèmes. Quiconque n'en connaît qu'un seul est toujours convaincu par lui ou braqué contre lui (ce qui est la même chose), et son état est alors « la mauvaise bonne foi ».

Mais cet usage de l'histoire de la philosophie suppose qu'on accepte de considérer les faits comme des idées, ou encore, pour parler un langage platonicien, que l'histoire ne soit pas seulement la mémoire du passé, mais la réminiscence de l'éternel.

Ici apparaît la limite de l'érudition. Sans doute elle est indispensable dans l'histoire des idées et parfois décisive. Je ne dirais pas avec Valéry :

« L'érudition n'est qu'une laborieuse facilité, qui mène insensiblement au crime contre l'esprit ».

Mais il faut reconnaître que, dans le domaine philosophique, l'érudition conduit au sommeil ou à la cécité quiconque s'enferme en elle. Parlant d'un érudit et imitant un mot célèbre, un ironiste disait : « Il sait tout, mais rien de plus ». Ce plus n'est évidemment rien. Mais c'est lui qui fait tout voir et qui ouvre dans le réel des espaces infinis. Un néoplatonicien y verrait la puissance de négation qui engendre la plénitude des affirmations. Et peut-être est-ce grâce à elle que les esprits communiquent et deviennent contemporains malgré l'écoulement du temps.

On l'a souvent remarqué. Il y a dans l'art, dans la poésie par exemple, une fontaine de Jouvence qui ne se laisse pas tarir par la fuite des siècles. « Homère est nouveau ce matin, et rien n'est plus vieux que le journal d'aujourd'hui ». Il y a, en effet, dans la beauté une certaine puissance d'incantation qui, par-delà l'utile et le discours, nous ramène à une simplicité ou à une pureté originelle.

Toutes proportions gardées, nous éprouvons quelque chose de semblable quand nous consentons la longue patience que réclame l'étude d'un vrai philosophe. Peu importe le siècle où il a vécu. Son message sera toujours une méthode de conversion. La philosophie ne progresse pas en ligne droite, ajoutant les raisons aux raisons comme l'érudit ajoute les faits aux faits. Elle remet sans cesse en question ses principes. Elle est essentiellement *un retour à l'origine*.

Elle construit, bien sûr, des systèmes, mais ce ne sont que des médiations toujours révisibles, destinées à nous servir de verbe pour découvrir notre point de départ. La puissance d'une philosophie n'est pas avant tout dans la formation d'un univers, mais dans sa valeur d'analyse. L'invention d'une nouvelle problématique est celle d'une nouvelle critique.

Voilà pourquoi une doctrine philosophique ne peut se réduire à un pur événement ni être enfermée dans ses coordonnées spatio-temporelles. Elle en dépend certes dans son contenu. Mais si elle ne le renouait pour délivrer ce dont il procède, elle ne serait pas une philosophie, mais une pseudo-science.

Par conséquent, si le néoplatonisme a aujourd’hui quelque chose à nous dire malgré l’abîme qui nous sépare de lui, c’est en tant qu’instrument critique et méthode de conversion. C’est parce qu’il est une radicale κάθαρσις.

2. L’IDÉAL DE LA SAGESSE ANTIQUE

Je viens d’emprunter quelques mots au petit livre de Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*. « Un abîme nous sépare de lui », écrit-il dans sa conclusion. J’ai demandé à l’auteur ce qu’il mettait dans cet abîme : le christianisme, le marxisme ou autre chose encore ?

En attendant la réponse, je vais essayer de jeter un pont sur cet abîme. Ce ne sera peut-être qu’une toile d’araignée. Mais une toile d’araignée permet à une araignée de passer. Il suffit de se rendre léger.

Quand on tente de définir la différence entre l’homme antique et l’homme moderne ou contemporain, on dit souvent que l’un professe le primat de la contemplation et l’autre celui de l’action. C’est ce qu’affirmait encore récemment Gilson.

Cette antithèse est très critiquable.

Platon certes admet le primat de la θεωρία. Mais elle est pour lui la médiation de l’action politique (qui est son principal projet) et de toute efficacité sur l’homme et la nature. Les idées que le sage doit contempler ne sont pas seulement des foyers d’illumination, mais des normes réalisatrices, des impératifs. Et le Bien lui-même, Atlas qui porte l’univers, est l’exigence suprême qui « donne connexion et cohésion parce qu’elle oblige » τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ συνέχειν (*Phédon* 99c).

Aristote de son côté ne met rien au-dessus de la pensée contemplative, qui définit la divinité. Mais, d’après lui, elle n’est accessible qu’à peu d’hommes et pour peu de temps.

Quand nous arrivons aux Sceptiques et aux Cyniques, la contemplation disparaît, n’ayant plus d’objet. Les dieux, qu’en sait-on ? L’ordre du monde, vain problème ! La métaphysique se dissipe en contradictions. Ce qui intéresse les Cyniques, ces clochards ou ces hippies qui refusent la société de consommation et même toute institution, c’est un art de vivre tout pratique. Ils lui demandent l’affranchissement de toute servitude par le retranchement de tout désir, même de celui de la science.

Les Epicuriens et les Stoïciens se donnent des visions du monde nettement opposées. Mais l'accent n'est pas là. Les uns et les autres justifient par des voies différentes un exercice de maîtrise de soi, une libération du jugement qui est pour eux l'essentiel. Reprenant le mot de Socrate dans le *Protagoras* 357 et s. « On n'est jamais vaincu par le plaisir ou par la douleur, mais par l'opinion qu'on se fait du plaisir et de la douleur, donc par soi-même », les Stoïciens recommandent la lucidité qui nous rend invincibles.

Quant aux Néoplatoniciens, ils reviennent évidemment à la contemplation platonicienne, mais délestée des soucis politiques. Seulement, avec une plus grande précision que Platon, ils subordonnent cette contemplation à la coïncidence mystique avec le Bien, au-delà du spéculatif et du pratique. Celle-ci, qui est terme final parce qu'elle était déjà principe, nous rend « plus que libres et plus qu'indépendants ». (*Enn. VI. 8. 15, 23*). La meilleure figure du Bien, selon Plotin, c'est la parfaite spontanéité, la pure liberté (VI. 8. 20). Et celle-ci est suprêmement productrice, puisque le Bien est effusion de surabondance.

On doit donc reconnaître que la contemplation n'est ni l'attitude constante du sage antique ni son idéal suprême (sauf chez Aristote, mais avec les réserves que nous allons bientôt évoquer). La contemplation platonicienne n'est qu'un moyen d'entrer en possession de son âme sous l'illumination nécessaire de la norme divine. Elle est un circuit, un long détour destiné à récupérer le principe de toute réalisation authentique.

L'idéal commun à toutes les écoles de sagesse de l'Antiquité, c'est l'*αὐτάρκεια*, l'*autonomie*. Ne dépendre que de soi-même. Etre l'auteur de son bonheur, de sa perfection et même de son être, telle apparaissait aux Anciens la seule fin suprême de tout effort, parce que c'était la condition divine.

C'est cela être libre. Non pas choisir entre des possibles préexistants et sous des normes imposées. Le libre-arbitre est tout au plus le phénomène psychologique de la liberté. Celle-ci est radicale et métaphysique. Elle est essentiellement créatrice. Elle appartient à celui qui est son propre démiurge.

Et si plusieurs écoles antiques exaltent la contemplation, c'est parce qu'elle est pour elles le meilleur chemin de la liberté. Aristote prouve la supériorité de l'activité théorétique en alléguant son caractère strictement immanent et son indépendance vis-à-vis de tout apport extérieur. Elle seule rend le sage *αὐτάρκης*. Et en cela elle est plus divine qu'humaine. Aristote ajoute même : la contemplation échappe au temps. Elle implique une telle concentration qu'elle jouxte l'éternité. Ce qui signifie qu'en elle la fin coïncide avec le principe, que l'être pensant, ressaisissant sa propre genèse, devient en quelque

sorte cause de soi. Plus exactement, toute causalité transitive est ici transfigurée par la parfaite présence à soi-même de la pensée.

Ainsi la contemplation elle-même est valorisée par l'autonomie. Et d'ailleurs contemplation n'est pas spéculation. Il y a dans la θεωρία quelque chose de plus intuitif et de plus transformant que dans la spéculation savante des modernes. Contempler, c'est devenir.

Bien entendu, les modernes poursuivent l'autonomie par d'autres voies, par la pensée opératoire qui se vérifie au contact des résistances les plus épaisses. Pourquoi les Grecs ont négligé ce procédé qu'ils avaient pourtant amorcé, c'est une question souvent étudiée, mais qui n'est pas aujourd'hui au programme.

Il fallait avant tout souligner que le désaccord entre Anciens et Modernes ne porte pas sur la fin, mais sur les moyens. Nos contemporains cherchent l'affranchissement par la technique et dans l'histoire. Les Grecs leur feraient remarquer que les conditions d'une libération historique ne sont pas toutes historiques, que seul un être déjà libre peut se libérer. De même que pour Spinoza on ne pratiquerait jamais la vertu si on ne jouissait déjà de la bonté.

Si nous interrogeons maintenant sur ce point le néoplatonisme, nous ferons deux remarques. Premièrement, comme nous l'avons vu, la contemplation est subordonnée à une coïncidence mystique préalable qui est à la fois liberté et création. Secondelement, l'idée que les néoplatoniciens se font de la procession révèle de façon singulière ce primat de l'autonomie.

Quand ils parlent formellement de la genèse du réel, les néoplatoniciens distinguent deux degrés de dérivation : la πρόοδος et la γένεσις. La « génération » est une venue à l'être d'effets qui subissent leur propre réalisation sans y être associés. Ainsi en est-il des animaux, des plantes et des minéraux. La « procession » proprement dite, qui s'étend de l'Un à l'âme, mais pas au-delà, a pour caractère principal d'être à la fois une dérivation et une autoréalisation. Tout véritable procédant *procède de lui-même* en même temps que de son ou ses principes.

Ce point n'a pas été suffisamment souligné par la plupart des historiens du néoplatonisme. Il est pourtant capital. Nous verrons bientôt sur quoi il se fonde. Essayons actuellement de voir ce qu'il signifie. Procéder, c'est se tirer soi-même en quelque sorte de la puissance de son principe, à tel point que la motion du principe et l'autoconstitution du dérivé ne font qu'un seul acte indivisible. Autrement dit, puisque les véritables causes agissent par leur être même (ou, ajoute Proclus, par leur antériorité à l'être : τῷ προεῖναι), c'est l'acte fondamental du principe qui se communique à son dérivé pour devenir son acte constituant. La causalité de soi-même est donc dans le dérivé l'expansion de la liberté divine.

Aucun procédant n'est, en effet, déterminé par son origine. N'oublions pas qu'il n'y a dans l'origine, c'est-à-dire dans l'Un, ni normes, ni possibles, puisqu'il n'y a en lui aucun intelligible (ce qui supprime la question de savoir si la procession est nécessaire ou contingente : comment la procession des normes serait-elle nécessaire ? Comment la procession des possibles serait-elle contingente ?). Le principe suprême n'est pas une totalité, même sublimée. Les idées platoniciennes ne sont pas en lui, et elles ne sont pas antérieures aux esprits. Et cela vaut même chez Proclus, où le primat de l'être sur la vie et sur la pensée n'est qu'une prédominance à l'intérieur d'une indivisible triade. Chaque être ou chaque esprit est le monde intelligible tout entier sous une perspective chaque fois différente. Mais au lieu d'être un système tout fait, chaque monde intelligible est une monade qui se déploie à partir de l'Un.

Son point de départ est donc le Néant par excès (dont l'Un n'est que le symbole). Et parce que cette source est radicale indétermination, le dérivé se donne par elle tout ce qu'il est. A chaque degré, la procession repart du commencement absolu. Il y a autant de processions intégrales que d'êtres authentiques, mais diversement expressives. Ou, si on préfère, la procession avance non de détermination en détermination, mais insensiblement de totalités en totalités différemment accentuées. Elle ne suit pas une ligne droite qui l'écarterait de plus en plus de son foyer, mais elle se déroule selon une progression — régression hélicoïdale, synthèse du linéaire et du cyclique. Ainsi la procession est continue et cohérente, rassemblant les deux significations du terme *συνέχης*.

Telle serait, d'après les néoplatoniciens, la leçon du célèbre jeu du *Parménide*. Les diverses hypothèses seraient les diverses manières de construire, les modes de l'unité, les reprises d'une autoconstitution. Ce sera notre troisième et dernière étape.

3. LA DÉMARCHE NÉOPARMÉNIDIENNE

Nous avons tous fait cette expérience. Interpréter un philosophe, c'est se battre indéfiniment contre sa caricature. Car tout penseur projette sur ses admirateurs ou ses détracteurs une image inversée qui ne trouve en nous que trop de complicité. Il faudrait l'aborder sans *a priori*. Mais sans *a priori* on ne comprend rien. Il faut donc apporter des *a priori* modifiables.

Le néoplatonisme n'a pas échappé à cette loi. Il y a deux ans environ paraissait un gros volume : *Proclus ou le crépuscule de la pensée grecque*.

Pour l'auteur, Paul Bastide, c'est une évidence qu'à partir des Stoïciens la pensée grecque et la philosophie tout court suivent une courbe descendante, qui ne se relèvera qu'avec Descartes. Donc

Plotin doit être moins intelligent qu'Epictète, Proclo moins que Plotin, et Damascios pas du tout. Quant à Erigène, il est tenu pour inexistant. Laissons à l'auteur la responsabilité de ces exécutions sommaires.

Mais l'admiration n'est pas toujours exempte de confusion. Joseph Moreau publiait en janvier 1971 une étude remarquable : *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Le célèbre platonisant y montre sa vigueur coutumière. Mais le titre et la dernière page sont un peu inquiétants. Plotin trouverait sa grandeur en récapitulant ce que la sagesse antique a de meilleur. Il serait aussi aristotélicien et stoïcien que platonicien. Et la synthèse de toutes ces fidélités fournirait au christianisme, le moment venu, les bases rationnelles dont il avait besoin.

Cette réconciliation générale est assurément plus aimable que la liquidation générale qui précédait. Mais elle soulève plusieurs difficultés.

Tout d'abord, nul ne nierait que le plotinisme ait apporté quelque chose au christianisme. Mais il faudrait savoir si ce sont surtout des solutions ou des problèmes. Parce qu'il est une philosophie intrinsèquement religieuse à la différence de l'aristotélisme, le néoplatonisme provoque la théologie chrétienne sur son propre terrain et suscite des tensions qui lui imposent rigueur et critique. En somme, il rend service à la théologie dans la mesure où il lui donne du fil à retordre. Un plotinisme qui tomberait spontanément d'accord avec elle ne lui apporterait qu'une fausse sécurité et risquerait de s'énerver lui-même. Introduire la Trinité dans la théologie négative, le monde intelligible dans le Verbe divin, identifier Rédemption et purification, procession et création, surnaturel et préessentiel, tout cela n'aboutirait qu'à brouiller les pistes. Autant un accord confus est décevant, autant est promouvant un bon désaccord.

M. Moreau transposerait volontiers le mot de Pascal et dirait : « Plotin pour disposer au christianisme ». Mais cela revient à dire « Porphyre pour disposer au christianisme ». Car Porphyre est à l'origine d'un certain éclectisme. Et cela ne va pas sans ironie, puisque Porphyre est peut-être le néoplatonicien qui a combattu le plus délibérément le christianisme.

Quant à la réconciliation de Platon et d'Aristote dans le néoplatonisme, elle n'est le fait ni de Plotin, ni de Proclo, qui ont critiqué Aristote avec véhémence dans le domaine de la métaphysique et de la noétique. En revanche, il est une école platonicienne qui s'est donné pour tâche d'harmoniser les deux héritages, c'est celle qu'on appelle « le moyen platonisme ».

Bien entendu, les définitions de mots étant libres, on peut appeler néoplatonisme n'importe quel platonisme qui ne se contente pas de répéter littéralement les formules de Platon (ce qui d'ailleurs serait

bien peu platonicien, si on songe à la défiance que manifestait Platon vis-à-vis de tout discours philosophique fixé par écrit — et ce qui serait dire tout autre chose que Platon, puisque les mots changent peu à peu de sens avec le renouvellement des perspectives). Mais puisqu'on a interprété Platon en des sens très différents, il est indispensable, pour ne pas émousser le tranchant des doctrines, de distinguer soigneusement les différentes écoles platoniciennes.

Je crois donc faire œuvre de clarté en donnant une définition stricte du néoplatonisme. Et puisque les meilleures définitions sont les définitions génétiques, je dirai que c'est la doctrine qui cherche dans la seconde partie du *Parménide* le centre générateur du platonisme. Cette définition limite donc l'école néoplatonicienne au mouvement d'idées qui s'étend de Plotin à Damascios, en passant par Porphyre, Jamblique et Proclus, pour ne citer que les grands noms. Il y aura une résurgence chez Eriogène, qui n'a pas lu le *Parménide*, mais l'a en quelque sorte réinventé. Et c'est pratiquement terminé. Eriogène a été accueilli comme vous savez au Moyen Age. Les apports du Pseudo-Denys, du *De Causis*, de la *Théologie du Pseudo-Aristote* étaient trop partiels. Et c'est le platonisme du type augustinien qui a régné sur la pensée médiévale en faisant des alliances diverses avec le néoaristotélisme. Quant à ce qu'on appelle le néoplatonisme de la Renaissance (Nicolas de Cues), celui des mystiques rhénans, celui de l'Oratoire au XVII^e, ils n'ont compté aucun penseur très puissant.

Si on suit cette définition, ni les moyens platoniciens ni les augustiniens ne sont néoplatoniciens. Saint Augustin n'a pas retenu la philosophie de l'Un issue du *Parménide*. On n'est pas néoplatonicien si on a seulement subi l'influence néoplatonicienne, ni même si on a accueilli certaines thèses néoplatoniciennes, alors qu'on n'a pas conspiré avec l'intuition fondamentale de l'école.

Le néoplatonisme apparaît donc le jour où Plotin organise sa vision du monde autour de l'exégèse du *Parménide*, c'est-à-dire à partir du moment où il regarde tout être ou tout non-être comme des modes de l'Un. Il résume très brièvement cette démarche dans l'*Ennéade* V. 1. 8., mais on sent qu'elle domine partout sa méditation. Après Plotin, il semble que chaque maître de l'école ait composé un commentaire du *Parménide*. C'est ce que laisse entendre Proclus en esquissant l'histoire de ces interprétations. De Porphyre, nous avons peut-être des fragments de ce commentaire, décelés par Pierre Hadot, et assez divergents de la ligne plotinienne. Nous trouvons ensuite chez Proclus un grand commentaire systématique du *Parménide* qui, malheureusement, s'arrête à la fin de la première hypothèse. Mais les indications qu'il donne et son dernier ouvrage, la *Théologie platonicienne* (que publient actuellement le P. Saffrey et Westerink) nous laissent deviner

sa manière de comprendre les autres hypothèses. Comme le P. Saffrey le fait remarquer, c'est la dialectique du *Parménide* qui fournit à Proclo le principe de sa formalisation. Dès lors, les reproches d'éclectisme qu'on lui a faits parfois n'ont qu'une faible portée. Proclo puise, en effet, de tous côtés, dans les philosophies et dans les religions, mais intègre ses emprunts sous cette loi. Enfin Damascios nous donne le seul commentaire complet, et sans doute le plus lucide et le plus critique.

L'essentiel du néoplatonisme est donc là. Mais je n'ai jamais eu l'intention de vous faire un cours sur le *Parménide*. Ce serait me rendre coupable de démesure. Je ne vous promènerai pas longtemps dans ce désert aride, parsemé de cactus, où nous risquerions de nous trouver nez à nez avec le Sphinx, sans avoir les mêmes ressources qu'Œdipe. Après ce que je vous ai dit, je ferai seulement deux remarques.

1. La première, c'est que le jeu dialectique de la seconde partie, ce πραγματειώδης παιδιά (jeu lourd de réalité ou ontogénique), forme un *tout*.

Parménide n'annonce qu'une seule hypothèse à éprouver par ses conséquences, celle qui porte sur l'Un. Mais cette unique hypothèse, envisagée de huit ou neuf points de vue différents, éclatera en huit ou neuf hypothèses qui resteront identiques par leur point de départ ou leur centre. Il y aura donc huit ou neuf reprises du même thème et huit ou neuf conclusions, finalement récapitulées en une seule.

Dès lors, il semble bien qu'il ne faille pas chercher la solution personnelle de Platon dans une hypothèse isolée : par exemple, la première ou l'Un ineffable, ou la deuxième ou l'Un-totalité, ou la quatrième c'est-à-dire le multiple totalisé. Ce serait découper arbitrairement un mouvement dans un ensemble rythmé. La signification doit sortir de l'enchaînement de toutes les parties.

Notons maintenant que, sur les neuf hypothèses, les cinq premières sont positives (si l'Un est, avec une réserve pour la troisième), et les quatre dernières négatives (si l'Un n'est pas). Tout se décide donc dans les cinq premières, auxquelles les quatre dernières apportent seulement des vérifications.

Ce que disent les cinq premières hypothèses, Damascios le résume ainsi :

« Telle est dans son unité la conclusion des cinq hypothèses. Si l'Un est, il n'est *rien*, comme le montrent la première et la cinquième hypothèse. Il est *tout*, comme le montrent la seconde et la quatrième hypothèse. Enfin, il *est et n'est pas* à la fois, comme le montre la troisième, qui est le moyen terme de ce groupe de 5" (*Dubitat. II*, p. 289).

Ainsi se manifeste la connexion des hypothèses dans leurs oppositions. On peut se demander, comme le fait Chaignet, si Platon ne

prête pas ici à Parménide un *poème* non versifié, beaucoup plus subtil que celui dont il nous reste des fragments. Poème en cinq strophes, qui se correspondent deux à deux (la première à la cinquième, la deuxième à la quatrième), et se récapitulent dans la strophe médiane, la *mésode*, qui devient en quelque sorte leur foyer.

2. La seconde remarque, c'est que cette dialectique de l'un est au premier chef une philosophie de l'*âme*. Car, selon l'exégèse néoplatonicienne, l'Un de la troisième hypothèse, qui résume le poème entier, c'est l'*âme*.

Cela s'accorde parfaitement avec la notion néoplatonicienne de la philosophie. Pour Plotin, on le sait, l'*âme* est à la fois un ordre et tous les ordres. Elle s'étend d'un extrême à l'autre et elle remplit tout l'entre-deux. Qu'on vise l'extase, la matière ou leurs médiations, c'est toujours à travers l'*âme* qu'on y tend. Jamblique et Proclo enseignent qu'il faut commencer l'étude de Platon par le *Premier Alcibiade* (qui détermine les conditions du « Connais-toi toi-même ») et l'achever par le mythe psychogonique du *Timée* et l'hénophanie du *Parménide*. Proclo y revient maintes fois. L'*âme* est l'espace où se meut la philosophie. Il suffit de le déployer pour réveiller toutes les présences. On se trompe donc souvent sur le sens de la transcendance néoplatonicienne : ce n'est pas une cible inatteignable, mais un point de départ inépuisable. Les néoplatoniciens ne se demandent pas comment rejoindre des réalités absentes, mais plutôt comment on en vient à oublier des présences prévenantes.

Mais qu'est-ce que l'*âme* ? Une entité cosmologique, une fonction sotériologique ou autre chose encore ?

Une première direction de recherche part du *Phèdre* de Platon et définit l'*âme* comme une « automotricité ». Ce qui aboutira à la spontanéité autoconstituante dont nous avons parlé, en passant par la fameuse formule de Xénocrate « un nombre qui se meut lui-même », c'est-à-dire une totalité qui se forme elle-même en compensant sa progression indéfinie par une régression unifiante.

Une seconde orientation part du *Timée* et définit l'*âme* comme une médiation entre l'indivisible et le divisé. On sait l'importance que prend déjà chez Platon, mais plus encore chez les néoplatoniciens, la fonction de médiation ($\muεσότης$). Elle est la puissance unifiante de l'Un immanente à l'univers et lui donnant cohésion. Les extrêmes (l'Un et la matière) étant totalement incoordonnés, cette fonction est primordiale. Mais pour relier deux termes, nous disent nos auteurs, il faut être l'un et l'autre et en même temps ni l'un ni l'autre. L'*âme* doit donc être tissue d'oppositions. En cela, elle échappe à toute définition.

C'est ici que, d'après Damascios surtout, le *Parménide* explique le *Timée*. Le *Parménide* formule en dialectique ce que le *Timée* décrit en figure. Le déroulement des hypothèses réalise ce que mime le Démiurge dans son laboratoire.

Que manifeste cette dialectique ? Que l'un de la troisième hypothèse oscille inévitablement du Rien au Tout. C'est d'abord le passage de la théologie négative au monde intelligible et la conversion de l'être à l'ineffable qui s'accomplit dans l'âme. Car, selon Proclo, les négations sont génératrices des affirmations, mais les affirmations manifestent les négations.

Le Rien de la théologie négative est un ineffable par excès, qu'on délivre par une double négation, bien différente de la négation intérieure au discours (celle de l'altérité du *Sophiste* ou de l' $\alpha\piειρον$ du *Philèbe*). On nie une perfection, puis on nie sa privation, en sorte qu'on dépasse les alternatives de la pensée en les engendant, au lieu de tomber au-dessous d'elles. De son côté, le Tout de la deuxième hypothèse est un Tout générateur, puisqu'il est fait d'idées platoniciennes qui sont formatrices des choses.

Or l'âme ne peut vivre cette oscillation dans l'éternité, mais dans la succession, par un perpétuel changement d'états. L'être qui change ne se confond avec aucun de ses états ni avec leur privation. Ne pouvant donc s'identifier ni au Rien ni au Tout, l'âme éprouve le Tout comme une simple participation (c'est la quatrième hypothèse) et le Rien comme une pure privation (c'est la cinquième hypothèse). Mais la succession des états est impensable sans un point neutre qui en joint et dissocie les phases, qui les relie et les oppose. Tel est ce mystérieux « instantané » ($\tauὸ\ \epsilon\xi\alpha\iota\phi\nu\eta\varsigma$) qu'il ne faut pas confondre avec « l'instant » ($\tauὸ\ νῦν$). Car l'instant est une parcelle fluente du temps, alors que l'instantané est le principe intemporel de la durée. Damascios l'identifie à la racine de l'âme, d'où surgissent et où se résolvent tous les opposés. Grâce à ce point neutre, l'âme qui passe de l'excès au défaut et inversement n'est aucun de ces extrêmes. Et c'est ainsi qu'elle les lie.

Elle accomplit donc en elle-même une sorte de *psychologie négative* qui prolonge le mouvement de la théologie négative et intègre l'âme dans le mystère de l'Un. Et c'est ainsi qu'elle se constitue à partir de l'Un par les oppositions qu'elle se donne et qui la renvoient à son origine. Se faisant d'abord la plénitude des négations, puis la plénitude des affirmations, elle devient la *plénitude des oppositions* : $\pi\lambda\hbar\rho\mu\alpha\tau\omega\eta\ \epsilon\nu\alpha\eta\tau\iota\omega\eta\varsigma$.

La dialectique du *Parménide* serait donc finalement par ses multiples reprises la formation de l'âme par elle-même comme médiation des extrêmes de l'univers. Et cette formation de l'âme est le modèle de toute formation d'être, puisque l'âme est l'être le plus déployé

et le plus manifeste. Mais on ne peut comprendre ce mode de réalisation si on n'a pas présent à l'esprit l'heureuse formule qu'écrivait récemment le P. Breton au sujet de Proclus :

« La création, au sens le plus fort, est moins la production d'un univers qu'une mystérieuse tangence avec l'origine absolue » (*Proclus et les mathématiques*, p. 13.)

Vous connaissez les vers de Valéry qui expriment (quelles que soient les intentions de l'auteur) cette antériorité du Non-Etre par excellence sur la pensée et sur l'être :

« Soleil, Soleil, faute éclatante !
Tu gardes les cœurs de connaître
Que l'univers n'est qu'un défaut
Dans la pureté du non-être ».

Ce renversement de l'optique classique pose évidemment une question fondamentale. Le non-être est-il un canton de l'être ou l'être un défaut du non-être ? Le jour est-il un éclair dans la nuit ou la nuit une éclipse du jour ? L'ineffable n'est-il qu'une projection du logique ou le logique le verbe de l'ineffable ?

Chacun fait ce qu'il peut pour se tirer de cette oscillation et résoudre l'antique conflit entre l'Ether et le Chaos, entre Phanès et la Nuit. Mais en nous imposant la plus radicale des options, le néoplatonisme, loin d'être une doctrine complaisante ou évasive, nous contraint à prendre nos responsabilités. Il nous rappelle qu'à un certain niveau d'analyse, ce n'est pas l'évidence qui nous porte, mais nous qui portons l'évidence.

JEAN TROUILLARD