

# Actualité du néoplatonisme

Autor(en): **Breton, Stanislas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381014>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ACTUALITÉ DU NÉOPLATONISME

Lorsqu'on médite sur la signification et la portée historique du néoplatonisme (entendant par là ce qu'il représente dans le destin historique de l'Occident), on ne peut pas ne pas être frappé, en dépit de l'air de famille qui unit les néoplatoniciens, par la diversité des tempéraments philosophiques qui en ont actualisé l'essence. J'entends ici « essence », non au sens de traits distinctifs ou de notes caractéristiques, mais au sens d'une puissance qui se développe, en sa logique interne, sous la régulation d'une loi, dans l'unité organique de sa manifestation. Plus profondément encore, cette essence serait le royaume, la maison qu'on habite, où l'on dresse sa tente parce qu'il fait bon y demeurer.

Plotin, Proclus, Damascius, pour ne retenir ici que les plus significatifs, seraient des moments, une trinité de moments et de personnes qui ont développé chacun pour sa part, sous la figure d'une initiative originale, d'une audace singulière, le concept de néoplatonisme. Ces moments d'un devenir articulent un concept qui se déploie en stades ou en phases. L'histoire serait donc la révélation d'une logique. Une telle manière de voir suscite aussitôt, par ses résonances hégéliennes, la protestation de l'historien. L'historien raconte l'histoire et ses conditionnements. Il situe, et laisse chacun à la contingence de sa singularité. La prétendue nécessité logique ne serait donc qu'une contingence qui s'ignore.

Rétrospectivement, rien n'empêche sans doute de lire sous la succession un en-deçà du chronologique. Rien n'interdit d'inventer pour les besoins de la cause une loi des trois états. Nous parlerions ainsi des trois états ou des trois phases du néoplatonisme : stade intuitif, stade logico-formel, stade aporétique. A chacune de ces épithètes correspondrait une figure qui l'illustrerait : Plotin l'intuitif, Proclus le logicien, Damascius l'aporétique. Le Moyen Age accolait ainsi au nom de ses docteurs un adjectif qualificatif ! Il suffirait d'ajouter que ces phases s'enchaînent nécessairement pour que,

l'historicité relayant l'histoire, le *post hoc* se transforme en *propter hoc*. Nous aurions rationalisé les faits. En les rationalisant, nous les aurions peut-être évacués. Je ne veux point atténuer la force de l'objection que je me pose. Je me dis cependant que la fortune sourit parfois aux audacieux. C'est pourquoi je propose l'hypothèse des trois stades du néoplatonisme comme une loi de développement qui déploie l'essence du néoplatonisme. J'ajouterai simplement que cette hypothèse m'est partiellement suggérée par un thème, indéfiniment récurrent dans le néoplatonisme : je veux dire le thème d'un rythme ontologique signifié par les trois termes : *Monè*, *Proodos*, *Epistrophè*. Ce rythme ontologique, par un abus de langage dont je m'excuse, je l'ai assimilé, en vertu d'une lointaine réminiscence mathématique, à un quasi-groupe d'opérations. Je distinguerai, en liaison avec la terminologie néoplatonicienne, une opération identique, une opération transitive ou processive, une opération inverse ou conversive.

Si l'on tient compte de ce rythme, traduit dans un quasi-groupe d'opérations, on pourrait dire que le néoplatonisme, considéré dans chacune de ses figures les plus marquantes, est la mise en œuvre de l'une ou l'autre de ces opérations fondamentales. La loi des trois états ne serait plus alors un schème extérieur, appliqué mécaniquement à une matière hétérogène. *C'est le néoplatonisme lui-même qui deviendrait passible d'une loi qui figure, au titre d'élément essentiel, dans son propre discours.* Son ontogénie spéculative justifierait, rétrospectivement, la lecture de son histoire. Concrètement, Plotin représente, au titre de dominante, l'opération identique, cette *Monè*, que J. Trouillard traduit assez heureusement par le terme de « manence ». Proclus, par son souci de développement et de mise en forme des éléments du néoplatonisme, actualiserait l'opération discursive ou processive. Damascius l'intrépide, quand il se retourne sur le néoplatonisme pour le mettre à l'épreuve de ses apories, incarnerait l'opération inverse, réflexive et critique.

Je m'inspirerai de cette hypothèse dans la présentation de cette image, approchée et contestable, du néoplatonisme.

## I. PLOTIN OU LE MYSTÈRE DU « DEMEURER »

Je ne puis songer à réduire en quelques lignes une pensée aussi complexe que celle de Plotin. Je choisirai dans sa surabondance quelques thèmes que j'ai privilégiés. Je renvoie une fois pour toutes à *Ennéade* VI, 7, 36-42 et à *Ennéade* VI, 8. Ces deux traités sont fort différents. Le second nous fournit un modèle de « piété interrogative » ; le premier nous dit ce que ne peut être le Bien pour l'âme qui repose en lui. Si bien que dans cette *Monè* par quoi je voudrais com-

prendre Plotin, je distinguerai deux moments, liés essentiellement l'un à l'autre : un moment de contact bienheureux, puis un mouvement, d'apparence inquiet, qui insinue dans la quiétude la pointe de l'interrogation radicale.

#### A. Le « demeurer »

Ce terme « demeurer », le *Menein* des Grecs, nous renvoie à un contexte double, tout au moins pour nous qui avons pratiqué soit le langage des modernes soit celui du moyen âge latin. « Demeurer en soi », « être en soi », c'est la terminologie de la substance, qui aboutira peut-être au langage de la conscience, de l'intériorité au sens d'une philosophie de la conscience. Langage qui est menacé de l'antinomie entre le Même et l'Autre, lorsque se posera dans son acuité le problème de la Transcendance. Ce n'est pas dans cette direction qu'il faut tenter de comprendre le néoplatonisme, et Plotin en particulier. Le « soi » ne saurait jamais être en conflit avec l'Un ou le Bien, qui transcende pourtant toutes les déterminations de l'être, parce que l'être du soi, si je puis dire, est essentiellement « appartenance » « à ce qui n'est pas ». Pour faire image, disons qu'il n'est « soi » que dans son « chez soi ». C'est dire que le langage des modernes, quand il insiste sur l'affinité de l'« être » et de l'« habiter », est plus apte peut-être à nous mettre sur la bonne voie. Nous pourrions alors risquer la proposition suivante : le *demeurer* est le fond même de l'être de l'esprit (*Nous*). Si le *Nous* ne peut habiter en lui-même, s'il ne peut reposer en lui-même, c'est qu'il est déjà sous le règne de la *division*, d'une distance (*diastema*) intérieure, comme si l'intervalle qui le définit (car toute pensée exige différence, altérité, multiplicité) l'empêchait de rejoindre son équilibre. La corrélation de l'être et du penser, qui serait ici l'équivalent, mais sur un mode plus profond, du principe moderne d'intentionnalité, doit être surmonté comme une déchirure. L'être, et le penser qui est penser de l'être, est cette première déchirure. Et c'est pourquoi si l'être est habiter nous ne pouvons habiter l'être. Demeurer, ce sera nécessairement demeurer en ce qui ne saurait être dit *être*. C'est donc le *Menein*, en son sens le plus profond comme être du penser, qui conduit Plotin à ce que j'appellerai volontiers la première critique radicale de la métaphysique, telle qu'elle fut le plus souvent entendue. La critique de l'être et du penser ne signifie pas qu'on les déprécie. Plotin qualifie l'un et l'autre de divin. Mais le divin, s'il déborde la figure du dieu et des dieux (car *dieu*, finalement, est toujours au pluriel), n'est pas encore cette racine, cet élément, ce sol en lesquels on demeure. Ce dépassement du noétique, cette transgression peuvent apparaître, il est vrai, comme un *acte de transcendance*, comme un effort désespéré pour sortir de la condition humaine. Et l'on évoquerait le héros qui succombe à sa

folle entreprise. Mais ce serait une erreur, nous semble-t-il, d'interpréter ces pages où Plotin (cf. VI, 40, 24-29) parle d'une sorte de « metabase » comme une volonté héroïque d'escalader le ciel. Lisons tout d'abord le texte : « Montant donc de cette essence et de cette pensée, il (c'est-à-dire le *Nous*) n'ira ni vers l'essence ni vers la pensée, mais, au-delà de l'essence et de la pensée, (il ira) vers quelque chose de merveilleux, qui n'a en lui ni essence ni pensée, mais qui est lui-même le désert en lui-même (*eremon*) n'ayant pas besoin de ce qui procède de lui. »

La métaphore de la montée, de l'*Überstieg*, a pu être considérée comme indicative de l'essence de la métaphysique. Critique de la métaphysique de l'être, Plotin aurait-il donc été vaincu par l'essence même de la métaphysique ? Mais, si nous pouvions, anachroniquement, le faire répondre à notre objection, il aurait remarqué aussitôt qu'il ne s'agit pas de s'élever de l'être vers un super-être qui intégrerait toutes les déterminations, qui serait en ce sens « le vrai c'est-à-dire le tout » ; il ne s'agit pas davantage, procédant à l'inverse, d'assurer à l'être et à la métaphysique l'apodicticité d'une *causa sui*. Il s'agit précisément, qu'on monte ou qu'on descende, de mettre en question et le tout et le fondement comme *causa sui*. Tout cela, tous ces mots que la métaphysique épèle, sont encore trop humains, trop noétiques. C'est pourquoi il faut les dépasser non pour leur substituer quelque chose qui serait au-dessus mais, bien au contraire, pour les destituer de tout prestige ; et pour ramener, réduire (au sens de l'*analysis*, qui deviendra la *resolutio* ou *reductio* du Moyen Age), leur impure et prestigieuse richesse vers la pauvreté du désert. Ce à quoi nous invite ce cheminement, cette metabase, c'est en somme à une conversion, par un refus de ce qui est riche, vers la pauvreté ou le dénuement. *On n'habite pas la plénitude mais le désert*. Ce que Plotin nous demande, c'est de renoncer à l'abondance et à la surabondance de l'addition, en quoi se sont complues les métaphysiques. « Donc il faut abandonner tout le reste, quand on arrive à la nature la meilleure, puisqu'elle n'a pas besoin d'aide. Tout ce que tu ajoutes, la diminue parce qu'elle n'a besoin de rien » (VI, 7, 41, 14-17).

Ce merveilleux désert, c'est donc en lui que le *Nous* repose, qu'il habite, parce qu'il sait d'un savoir qui n'est pas connaissance, mais qui est l'extrême pointe de la pensée (cette *Epaphè* ou contact dont parle Plotin et qui déborde l'intuition, cf. *ibid.*, 39, 19-20), que là est sa demeure. Il ne faut pas du reste nous laisser égarer par les nécessités du langage. On parle comme on peut. Et, dans le cas présent, nous sommes à la limite du possible. Pour dire cette chose très simple qu'est le *Menein*, nous devons le compliquer, figurer des mouvements, des directions. Mais en réalité, nous ne monterions pas vers notre demeure si nous n'y étions déjà. C'est la paix des sommets qui com-

mande l'apparent itinéraire du *Nous*. Nous retrouvons ici la vérité profonde, non cosmologique, du principe selon lequel tout mouvement s'enracine en un immobile. Si bien qu'il est également juste de dire de manière paradoxale : *C'est parce que nous y sommes déjà que nous y allons ; C'est pour y être que nous y allons*. Cela signifie une chose très difficile à penser, mais dont il nous faut tenir et soutenir la difficulté. Il faut en effet tenir à la fois et que l'être du *Nous*, par ce mystérieux point de tangence qui l'enracine en l'Un, est déjà là ; et aussi que la multiplicité, qui le constitue dans sa différence, crée la nécessité d'un itinéraire qui nous y *re-conduit*. Telle est la condition noétique ; telle est la condition de l'homme : *être ce en quoi l'on demeure, mais sur le mode de ne l'être pas*.

Si nous devons projeter dans la complexité du discours ce qui se cache dans ce *Menein* ontologique, tel que nous avons tenté de le suggérer, peut-être nous faudrait-il expliciter cette expérience constituante de la manière suivante :

a) l'être qu'est le *Nous* n'est et ne s'apparaît comme être que sur fond d'un *a-noétique* ou d'un amorphe qui le fonde et à partir de quoi il se fera ce qu'il est ;

b) l'être, en ce sens, le *Nous* (et tout ce qui en dérive) est comme le *mode*, la *détermination limitante* et aussi pluralisante du désert absolu ;

c) toutes les déterminations, et ce que nous appelons richesse, ne sont à vrai dire que diminution ; l'addition nie le « néant incréé » ou le *Nihil per excellentiam* dont parlera Scot Erigène ;

d) l'être est ainsi enveloppé dans ce *meden*, qui devient l'*édén* de l'âme ;

e) ce qu'on a appelé théologie négative n'est donc pas un *simple exercice dialectique*. Dans ces négations ou ces hymnes à la nuit, l'âme essaie de dire ce en quoi elle demeure. C'est en ce demeurer qu'elle puise la force de « *re-non-cer* », c'est-à-dire de dire non à tout ce qui la définit, la circonscrit et l'emprisonne ;

f) la force du négatif, la négation, qu'elle soit pratique ou théorique, s'alimente, en dernière analyse, à ce *Rien*, que les néo-platoniciens méditeront dans leurs commentaires du *Parménide* platonicien, tout particulièrement de la première hypothèse ;

g) mais le plus étonnant peut-être est ceci : toutes les négations qui préservent l'origine de toute retombée ontologique, doivent se convertir en *affirmations*, en déterminations constituantes par lesquelles l'être-penser se fait et se dit ce qu'il est ;

h) la générosité de l'Origine, comme ce en quoi l'on demeure, consiste justement en cette *possibilité de retourner toutes les négations*

*en positions*. C'est parce qu'elle n'est rien, et que, à strictement parler elle ne donne rien (puisqu'elle n'est et n'a rien), que l'être peut devenir le tout et se donner tout ce qu'il est ;

i) l'être qui habite le désert est la fleur improbable qui, par une audace sans raison, fleurit de ce désert absolu.

### B. *La manence et la piété interrogative*

L'origine en laquelle on demeure n'est et ne peut être sous le signe de la distance. Damascius en particulier rappellera, indéfiniment que, la distance, dont nous avons fait la transcendance, n'est pas de mise dans le discours sur ce qu'il n'ose plus appeler *Principe*. C'est nous qui sommes à distance, mais lui, à strictement parler, n'est pas loin de nous. Toute distance, appliquée à l'origine, n'est que la projection humaine de cette *distance intérieure* par laquelle, nonobstant le point de tangence inamissible et originel, ce qui procède s'écarte de sa source. Il faut donc tenir compte de cet écart, de cette altérité qui nous fait autres que le principe sans que, pour autant, le Principe soit autre que nous. Or cette distance, sans créer à proprement parler une incertitude, est l'espace d'un questionnement, dans et par lequel « l'au-delà de l'être », projeté dans la région du noétique et du dianoétique, devient passible d'un *conflit*, d'une antinomie qui déchire l'intelligence. Ce conflit Plotin l'a connu. Et c'est ce qui donne à *Ennéade VI, 8* ce ton dramatique si original et si insolite. Penser l'au-delà de l'être nous condamne, en effet, du fait même du jeu de la pensée, à l'exiler dans une région où les contraires *ont lieu*. Nous sommes dès lors contraint de le soumettre aux lois et aux modalités de l'être. L'être devient la surface de projection de l'Un. Ainsi exilée dans notre région de ressemblance, l'Origine subit un étrange destin. En effet, en vertu du vieil adage selon lequel « tout ce qui est reçu est reçu selon le mode du récepteur », il est inévitable que l'« au-delà de l'être », dans la mesure où il peut et doit procéder dans les filets du penser et du discours humains, soit travesti et comme inversé par cette « méta-phore ». En gros, nous pourrions dire que le « principe » sera soumis au principe de raison. Il faudra, après l'avoir fait chuter dans le régime de l'essence et de l'existence, qu'il « rende raison de son existence ». Il faut « qu'il ait reçu l'existence soit d'un autre soit de lui-même » (cf. *ibid.* II, 37-38). On devine déjà la question, mais sous sa forme radicale : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » S'il a reçu d'un autre l'existence, nous sommes condamnés à la régression infinie, et le principe se perd dans le report indéfini des principes. Mais s'il n'a pas reçu l'existence, s'il n'est ni par soi ni par un autre, il s'ensuit ou bien qu'il est pur hasard ou bien qu'il est nécessité pure. Dans le premier cas, le principe est une sorte d'accident primordial, quant à son essence et quant à sa nature :

autant dire qu'il est le n'importe quoi puisque tout peut arriver et que le hasard n'a pas de loi. Dans le second cas, il est fonction d'une sorte de fatalité sans rime ni raison : il n'est pas maître de son essence. En réalité l'une et l'autre solution, si contraires soient-elles, aboutissent au même résultat. Hasard et nécessité destituent de tout sens ce que nous appelons liberté. Si bien que, en finale, trois solutions s'esquissent dans le régime d'interrogation auquel l'âme soumet le principe : *hasard, nécessité, liberté* et maîtrise de soi, maîtrise et puissance capable de se faire ce qu'elle est.

Le plus remarquable dans cette longue discussion que Plotin entreprend ce ne sont pas, si admirables soient-elles, les pages sur le hasard, sur la nécessité et sur le juste vouloir. C'est le retentissement sur le philosophe de ces questions dont lui-même sentait si bien l'impertinence, au double sens du terme. Impertinence blasphématoire ; mais aussi impertinence logique, car le plus clair de la réponse globale consiste justement à montrer que les questions posées, et les solutions envisagées, si diamétralement opposées qu'elles soient, proviennent d'une même source, d'un même régime « rationnel » qui n'a aucune possibilité d'application dans la « sphère de l'origine ». <sup>1</sup> En termes modernes, nous traduirions ainsi la réponse de Plotin : toutes les propositions contraires, qu'on échafaude au sujet du principe, ne sont, à vrai dire, ni vraies ni fausses. Elles sont en deçà même du contradictoire. Elles sont strictement *non-sensées* ; aussi non-sensées que le seraient les deux propositions : *le cercle (du géomètre) est vert ; le cercle n'est pas vert.*

Pourquoi, cependant, Plotin ne s'en tient-il pas à cette réponse, la seule qui soit pertinente ? Après avoir si bien compris que le principe n'a que faire de nos sphères ontologiques, puisqu'il est au-delà de l'être, pourquoi reste-t-il si manifestement ému par ces impertinences des « téméraires » ? Une simple question posée par le philosophe (*ibid.* II, 1-2) nous paraît éclairante : « Une chose qui n'existe pas ? Qu'est-ce donc ? » L'au-delà de l'être est aussi bien néant d'essence que d'existence. Pourquoi donc refaire au sujet du principe un *De ente et essentia* qui ne lui convient pas ? La première réaction eût été la bonne : « Il faut nous en aller en silence, et, dans l'embarras où nous ont mis ces discours, ne plus rien chercher ni demander » (*ibid.* II, 2-3). « Toute recherche, en effet, va jusqu'à un principe et s'y arrête » (*ibid.*, II, 3-4). L'analyse même de la question montre que toutes les questions imaginables sont ici hors circuit, car elles portent ou bien sur l'essence, ou bien sur la qualité ou bien sur l'existence et sur le pourquoi (*ibid.*, II, 5 ss.). Il n'y a ni essence, ni existence, ni pourquoi, ni qualité du Principe. Il est sans « pour-quoi » comme il est

<sup>1</sup> Il serait intéressant de comparer antinomie plotinienne et antinomie kantienne.



sans détermination. Et pourtant, en dépit de la justesse de ses considérations, Plotin esquisse une réponse, une réponse à l'égard de laquelle il ne sera pas moins critique, mais qu'il s'est cru obligé de fournir. Le Premier ne se doit qu'à lui-même ce qu'il est : « il se fait lui-même ce qu'il est » ; en ce sens il est souveraine liberté, « cause de soi », « maître de soi », se donnant tout ce qu'il est (cf. *ibid.*, 14, 38-43), et conséquemment « il est soi de soi et par soi ».

Si Plotin a risqué cette réponse, ce n'est pas seulement pour mieux répondre que les autres à des questions qui seraient, en dernière analyse, de pseudo-questions. C'est parce que, nous semble-t-il, le principe sans principe doit procéder dans notre *discours humain* ; parce qu'il doit, autant que faire se peut, trouver en lui un « lieu » qui soit, malgré l'infirmité du langage, le moins indigne de lui. Certes, il y a bien des langages. La poésie, l'incantation, la liturgie doivent dire ce qui est au-dessus de tout nom. Mais la métaphysique elle-même, qui est sous le signe de l'être, doit, autant qu'elle peut, accueillir ce qu'elle ne peut contenir. Elle ne doit pas seulement redresser les déviations manifestes. Il faut qu'elle dise, le moins mal et sans se faire illusion, cette réfraction de l'au-delà de l'être dans l'être. Et c'est pourquoi l'expression « cause de soi », qui résume tout ce développement, n'est pas seulement un trait de lumière qui me paraît avoir cheminé à travers toute l'histoire de la pensée occidentale ; mais aussi un hommage, l'hommage d'une piété interrogative et balbutiante, à celui qui brise notre langage et nos discours. Ce n'est point, une fois encore, que Plotin se fasse illusion sur ce nom « cause de soi » qui serait peut-être le plus beau des noms divins. Il est trop perspicace, trop cohérent et trop « pieux » à l'égard du mystère qu'il évoque et qu'il invoque, pour donner une valeur de détermination intrinsèque à cette dénomination. Sa prudence et sa piété sont telles qu'il affecte d'un *comme si* (cf. *ibid.*, 16, 13) les expressions les plus purifiées. Ce langage en « quasi », que reprendra, dans un autre contexte, Husserl, est ici de rigueur. Et ce « quasi » est à la fois l'hommage infirme que l'esprit ne peut refuser et l'indice d'une rigueur désertique qu'impose, au plus profond de l'âme (car le principe est au-dedans), le centre en lequel sa joie demeure. Ainsi la « manence » du demeurer s'exprime-t-elle dans l'austérité du désert et dans ce langage qui fête, dans la conscience de son infirmité, celui « qui se fait ce qu'il est », bien qu'il soit, au-delà de l'être et de nos raisons, ce pur « fleurir qui fleurit pour fleurir »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Je voudrais rappeler en passant que cette idée de la *cause de soi*, dont il faudrait suivre le cheminement à travers la métaphysique occidentale, a trouvé un écho et plus qu'un écho dans le livre du philosophe suisse CHARLES Secrétan : *Philosophie de la liberté*. On sait que cette philosophie de la liberté n'a pas été sans influence sur la pensée française. Qu'il me suffise de renvoyer aux dernières pages de l'*Essai* d'O. Hamelin.

## II. PROCLUS : LA PROCESSION DISCURSIVE

Le passage de Plotin à Proclus peut apparaître comme un dépaysement, bien que, pour l'essentiel, les deux hommes habitent le même paysage métaphysique. Le style n'est plus le même. Il semble que nous ayons quitté le maître pour le professeur. Professeur, Proclus l'est sans aucun doute ; et certains regretteront de ne trouver chez lui ni le souffle des *Ennéades* ni la mobilité inquiète de Damascius. Mais on aurait tort, sacrifiant à une impression d'ensemble, d'oublier l'originalité de ce moment discursif par lequel le néo-platonisme accède à sa conscience axiomatique. Les intuitions plotiniennes appelaient une mise en forme ; et l'on pourrait à cet égard, comme je l'ai suggéré ailleurs, surprendre une analogie significative entre le rapport de Leibniz à Descartes et celui de Proclus à Plotin. Quoi qu'il en soit de cette suggestion, Proclus a l'immense mérite d'avoir fourni dans son *Elementatio theologica* une thématization du néoplatonisme, dont on aurait tort de penser qu'elle se réduit soit à un traité, soit, pis encore, à une sorte de manuel ou de scolastique scolaire. Il s'agit bien plutôt d'une reprise du néoplatonisme dans un effort spéculatif, dont on ne voit, dans l'Occident, qu'un équivalent : l'*Ethique* de Spinoza. Entre Spinoza et Proclus les ressemblances sont multiples. A certains égards, Spinoza paraît être plus rigoureux, plus fidèle à Euclide, qui est le modèle des *Eléments de Théologie*, dont Proclus avait écrit un commentaire. En effet, Spinoza procède par définitions, axiomes, postulats, corollaires, scholions, etc. Proclus, lui, énonce le théorème et le démontre, sans aucune allusion à la nécessité des définitions ou des axiomes préalables. Mais cette observation, si juste soit-elle, doit être complétée par une autre observation. Proclus est parfois plus exigeant pour la démonstration que Spinoza lui-même. Il est soucieux de dénombrer les hypothèses possibles, avant de choisir la seule qui s'impose (cf. *El. th.*, prop. 35). Il argumente avec sobriété, mais avec le souci manifeste de ne laisser dans l'ombre aucun point obscur. Il explicite, il déroule en extension l'intensité qui se cache dans les principes dont vit le néoplatonisme. Il s'impose de le structurer. Cette structure du néoplatonisme, il l'a sans doute explicitée dans ses commentaires. Mais c'est dans *Eléments de théologie* que la thématization atteint le maximum de lumière sous la forme du théorème, théorème qui est à la fois, de par la différence de ses aspects, axiome et proposition démontrable. Je me limiterai à cet ouvrage, qui me paraît si instructif à la fois pour sa contribution à l'édification de la métaphysique occidentale, et par la différence qu'il souligne entre l'hénologie qu'il développe et l'ontologie traditionnelle.

### A. *Eléments de théologie et de métaphysique occidentale*

Le titre de l'ouvrage confirmerait ceux qui pensent, à bon droit, que dans toute métaphysique l'élément ontologique a toujours été lié à l'élément théologique. Au lieu d'onto-théologie, il suffirait de parler ici d'héno-théologie, quitte à nous expliquer sur la primauté de l'un à l'égard de l'être et sur la signification de cette primauté.

Les *Eléments de théologie* ont été le premier modèle des ontologies. On pourrait affirmer peut-être que la *mathesis universalis*, dont rêvera le XVII<sup>e</sup> siècle, et qui aura son apogée scolastique dans l'œuvre de Wolf, a eu pour ancêtre l'ouvrage de Proclus, dans la mesure où l'on y retrouve, confluant dans un même courant, la triple exigence logique, ontologique, géométrique qui avait jusque là existé, pour ainsi dire, à l'état séparé. Je ne voudrais pas cependant trop rapprocher Proclus de ses avatars occidentaux. Car rien n'annonce chez lui cette exténuation de l'être ou de l'un dans cette étrange notion de « possible » ou de « non-contradictoire » qui justifiera d'une part, l'existence leibnizienne d'un lieu des « possibles », et la réduction de l'ontologie d'autre part, à une logique formelle et formalisée. Hegel reconnaît sa dette à l'égard de Proclus. Et il est très frappant à cet égard de voir comment Hegel, lecteur de Proclus et assez méfiant à l'égard du mysticisme de Plotin, réagit devant les œuvres du Diadoque. Le néo-platonisme de Proclus représente pour lui un moment essentiel dans le mouvement de l'esprit vers lui-même ; une conversion de l'idée platonicienne en sujet proprement dit ; une amorce de la dialectique de l'esprit <sup>1</sup>. Les *Eléments de théologie* ont ainsi nourri non seulement les ontologies générales, ou les métaphysiques spéciales qui ont épousé partiellement les grandes divisions en lesquelles se distribue l'*Elementatio* <sup>2</sup>, mais aussi et surtout ces métaphysiques, telles celle de Hegel, plus soucieuses du concret, de l'universel concret, du concept en tant que subjectivité et mouvement.

### B. *Hénologie et Ontologie*

Cette ressemblance des *Eléments* à ce qui est venu par la suite ne doit pas cependant nous masquer l'originalité d'un ouvrage qui ne s'inscrit pas, à la différence des ontologies, sous le primat de l'être. Pour marquer cette différence, on parlera d'hénologie plutôt que

<sup>1</sup> Je renvoie, sur ce point, aux notations précieuses de W. BEIERWALTES : *Proklos*, Klostermann, Frankfurt, 1965, p. 4 ss.

<sup>2</sup> L'*Elementatio* se distribue sur deux parties qu'on pourrait respectivement intituler : *hénologie fondamentale* ; *hénologie spéciale* (hénadologie, noologie, psychologie, somatologie).

d'ontologie. Effectivement, ce qui étonnerait un lecteur scolastique, lorsqu'il ouvre les *Eléments*, c'est cet ensemble de théorèmes, du premier au sixième, qui ne parlent que de l'un et de sa domination. Ce n'est pas un hasard si l'*incipit* de l'ouvrage est en fait le « commencement par l'un ». Tout commencement, on l'a remarqué à propos de différentes œuvres, est en quelque sorte un coup de dé. Or ce coup de dé, ce premier coup de dé ferait mentir le poète. *Ce premier coup de dé abolit le hasard*. Proclus commence par l'un comme Spinoza commence par la *causa sui*. Et si différents que soient les contextes, dans l'un et l'autre cas, c'est le congé donné au hasard, au multiple pur. Je me limiterai, en raison de son exemplarité, au premier théorème qui énonce : *Toute pluralité participe de quelque manière à l'un*. J'ai tenté, dans un autre travail, de formaliser, en m'inspirant de rudiments de logique moderne, ce premier théorème qui devrait aujourd'hui plus rigoureusement s'énoncer comme suit :

Pour tout  $x$  (ou : quel que soit  $x$ ), si  $x$  est plural,  $x$  est participant à l'un d'une manière ou de l'autre» (symboliquement : «  $Ux \cdot ax \supset (bx \vee cx)$  »).

Nous avons ici une *implication formelle*. Implication formelle qui signifie dans le cas présent que la connexion porte sur deux déterminations et que, loin de se réduire à une simple juxtaposition ou coexistence dans un même sujet, elle sous-entend une liaison entre les deux par une raison ou « parce que ». Cette raison ou « parce que » peut se lire du reste en deux sens selon que l'on suit l'ordre de connaissance : « C'est parce que  $x$  est (connu) comme pluralité qu'il est (connu) comme participant à l'un » ; ou que l'on suit l'ordre ontologique (qui renverse le premier) : « C'est parce que  $x$  est participant à l'un que  $x$  est une pluralité. »

Ce premier théorème présuppose en certain nombre de termes extra-logiques non définis (et peut-être non définissables), tels « étant », « l'un », « est composé de », « pluralité », etc. On accorde ou doit accorder au départ quelques-uns de ces non-définis : sans quoi il n'y aurait plus de discours possible. Ceci dit, l'essentiel de l'argumentation consiste dans une réduction à l'absurde. Cette réduction, je laisse ici les détails techniques, a pour but de montrer que le négateur de la proposition liminaire affirme l'impossible. Si la pluralité, quelle qu'elle soit, ne participe pas à l'un de quelque manière, ni sa totalité ne sera une ni les éléments (multiples) qui forment cette multiplicité ne seront un. Si les éléments ne sont pas un, ou bien ils ne sont rien du tout, ou bien ils sont quelque chose (à savoir multiple). Mais si chacun n'est rien, le tout ainsi formé sera également rien. Il reste donc que chacun soit multiple. Mais s'il est multiple, chacun sera formé d'une infinité d'infinis. Et ainsi de suite. Mais cela est impossible, car « si le tout est plus grand que la partie, l'infini ne souffre

rien qui soit plus grand que lui ». Il faudrait donc affirmer que la partie est égale au tout. Mais si la partie (l'élément dans le cas) est aussi grande que le tout, on ne pourra « former un tout » (ce que pré-supposait pourtant le négateur).

Cette démonstration peut nous laisser, à certains égards, perplexe, nous qui croyons savoir que dans les ensembles dits infinis « le tout n'est pas nécessairement plus grand que la partie ». Mais si au-delà de l'argumentation formelle, on regarde à ce qui se dit dans et à travers le texte, on s'aperçoit que ce que Proclus nous signifie c'est, en réalité, l'impossibilité de penser une multiplicité comme pure multiplicité. Penser le multiple c'est nécessairement l'unifier, comme le diront équivalement plus tard Thomas d'Aquin et Kant. L'hénologie s'ouvre sur un axiome d'unité, qu'on doit lire de deux manières : sous la forme d'une *loi ontologique* et sous la forme d'une *règle de pensée*.

Mais il y a plus. Proclus semble, dans ce théorème, se livrer à une expérience de pensée-limite : tenter de penser le multiple pur, la dispersion pure. Peut-être dans cette expérience de pensée rejoindrions-nous non seulement le rêve dont parle Bergson à propos de la genèse de la matière, mais aussi une sorte de prédilection moderne pour le différentiel, le multiple qu'aucun principe d'unité ne saurait « coloniser ». A ce titre, ce théorème où s'affirme ce que j'ai appelé le postulat hénologique, présente un grand intérêt.

Reste le second problème : pourquoi ce primat de l'un sur l'être ? On sait que Plotin avait déjà dit que l'être est la trace de l'Un. Mais on se demandera aussitôt pourquoi ce privilège de l'Un ? Il est vrai que Plotin n'est pas victime de sa terminologie. N'empêche qu'il affectionne un certain langage. Ce langage se comprend dans une perspective de spiritualité. Métaphysique et spiritualité, on l'a souvent fait remarquer, ne se dissocient pas dans le néo-platonisme. Or la spiritualité néo-platonicienne est essentiellement simplification : on a parlé à ce propos de la « simplicité du regard ». Mais le regard est déjà de trop : toute vision, toute intuition se mêle, plus ou moins subtilement, au multiple ; et de surcroît, elle laisse l'impression du spectacle extérieur. C'est pourquoi la métaphore visuelle est souvent relayée par la métaphore tactile ou celle de l'odeur qui se répand. La simplification, en tant qu'elle se réfère à l'origine, doit être à la fois dépassement du multiple et dépassement de la forme. Or l'être est simultanément forme et multiplicité. Il y a liaison essentielle dans l'être, entre la forme et la multiplicité. La forme, par sa détermination, appelle une autre forme. En style spinoziste, nous dirions que toute détermination appelle l'infini *et* le système des déterminations. L'être, au sens fort, c'est-à-dire au niveau du NOUS, est donc pluralité unifiée dans une totalité. L'être n'est ce qu'il est que par un

principe d'unité <sup>1</sup>. Et c'est peut-être ce que nous dit le plus profondément le premier théorème des *Eléments*. Il insinue à sa manière que l'être est la trace de l'un. Mais ceci nous invite à de nouvelles réflexions. Je me contente de les énoncer sous forme de questions : Dans quelle mesure une métaphysique est-elle commandée par une spiritualité ou si l'on veut par un « élément mystique » ? Et que signifie cette apparente intrusion du mystique dans le métaphysique ?

Dans une autre perspective, qui nous rapproche de nos préoccupations contemporaines, je voudrais formuler une autre question : Dans quelle mesure l'être, dont Heidegger semble avoir été obsédé, tend aujourd'hui à se rapprocher, et peut-être aussi à s'éloigner, de cet « espace » hénologique dont le néoplatonisme a, pour une part essentielle, contribué à imposer l'inéluctable présence ? Si l'*Elementatio* avait pu nous aider à poser et à élaborer ces questions qui me paraissent capitales, le Lycien aurait bien mérité notre gratitude. Son œuvre, sans vouloir la moderniser à tout prix, serait aujourd'hui encore un ferment de pensée.

### III. DAMASCIUS : LE RÈGNE DE L'APORÉTIQUE

Ce penseur, qui clôt la série des grands, et qui accomplit à sa manière le destin du néoplatonisme, je l'ai « spécifié », si je puis dire, par l'opération inverse, réflexive et critique qui serait la troisième de mon quasi-groupe d'opérations. A la rigueur, l'opération inverse ne fait rien, elle n'ajoute aucun élément, conceptuel ou autre, à la configuration générale du système. Elle revient sur ce « qui a été fait », mais pour marquer autre chose qu'un simple retour au point d'origine. L'opération inverse met à l'épreuve un prétendu acquis qui n'est jamais acquis. Elle signifie qu'il n'y a pas de système ; ou, plus exactement, qu'aucun système ne peut se reposer sur son apodicticité. Commentateur du *Parménide*, et il le reste, me semble-t-il, tout au long de ses *Dubitationes et Solutiones*, Damascius a apporté lui aussi sa contribution à la mise en forme du mystérieux dialogue. Mais cette mise en forme n'est jamais purement et simplement une « systématization ». Si le néoplatonisme, comme on l'a dit, « se construit comme un système en déroulant le jeu dialectique du Parménide » <sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Il faudrait rapprocher de ce premier théorème de l'*Elementatio* l'axiome scolastique *Ens et unum convertuntur*, en accentuant surtout les différences : dans un cas, l'être est le dérivé ou la trace de l'un ; dans l'autre, c'est l'un qui est propriété de l'être.

<sup>2</sup> J. TROUILLARD : art. *Néo-platonisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, p. 682.

il faut alors aussitôt ajouter que le caractère essentiellement aporétique de ce dialogue confère au système néoplatonicien un trait aporétique qui ne saurait lui être accidentel. L'école, comme école, a pu techniquement se particulariser par cette référence parménidienne. Mais la technique est constamment inspirée par une autocritique. Le système devient pour lui-même le problème indéfiniment reposé qu'il ne saurait conclure. Le mouvement aporétique le traverse en sa totalité. C'est par là que le néoplatonisme, à la différence des systèmes qui n'ont pas connu, de l'intérieur, leur propre autocritique, nous paraît si exemplaire de la démarche philosophique.

Nous essaierons, nous limitant à ce que nous avons lu des *Dubitationes et Solutiones*, d'en dégager deux thèmes : la réflexion sur le tout ; l'antinomie du principe.

#### A. *La fascination du tout*

Pour comprendre la modernité de ces premières pages de l'ouvrage, on pourra se reporter à la thèse d'E. Levinas : *Totalité et Infini*. « Est-ce que ce qui est dit l'unique principe de toutes choses est au-delà de toutes choses ; ou bien est-il quelque chose du tout, comme la cime de tout ce qui procède de lui ? Dirons-nous encore que les choses que nous appelons « tout » sont avec lui (co-existent avec lui), ou bien qu'elles sont après lui et de lui (dérivant de lui) ? Si l'on dit cela, comment y aurait-il quelque chose en dehors de tout ; car ce qui est le tout simple (ou absolu), c'est précisément ce à quoi ne fait défaut *aucun*, quel qu'il soit. Or le principe fait défaut au tout ; donc ce qui est après le principe, mais en dehors du principe, n'est pas purement et simplement tout » (I, par. 1, 4-10). (Je me permets de modifier sur quelques points la traduction Chaignet, I, p. 1.)<sup>1</sup>

Ce départ, qui est une question et une « énorme » question, est le commencement aporétique de l'ouvrage. Il nous plonge aussitôt dans tous les débats de la métaphysique. On songe au célèbre : *Das Wahre ist das Ganze* de Hegel. Or cette vérité, c'est justement ce qu'il faut tout d'abord mettre en question. Il y a là sans doute une part de procédé. Mais plus profondément, ce que l'esprit éprouve dans cette aporétique qui, on le verra mieux, n'épargne rien, absolument rien, ce n'est pas tant une sorte de prurit dialectique, dont les sophistes et les sceptiques avaient donné des exemples ; c'est une sorte de passion de l'intelligence qui ne peut se laisser dominer par aucune évidence quelle qu'elle soit, « parce qu'elle se sent du mouvement pour aller au-delà ». La fascination du tout est peut-être l'évidence philosophique la plus courante. Et cette évidence, c'est une tentation dont

<sup>1</sup> Damascius part du *tout*, comme Proclus dans l'*Elementatio* part de l'un ; mais c'est pour retrouver l'un à travers le tout, et à travers l'un, l'au-delà de l'un.

Damascius démasque le piège. Mais tout d'abord il faut lui donner toute sa force. Le tout évoque l'image du cercle limité et fini en lui-même. Qu'est-ce qui pourrait lui être étranger ? De plus, le principe est co-ordonné avec ce qui procède de lui : il forme donc une totalité avec ses effets. Et cette totalité est « sans principe et sans cause » (I, p. 2, 5-10). On ne peut donc sortir du tout. Il faut cependant y regarder de plus près. Le tout évoque une certaine pluralité et une certaine distinction. Mais, et nous retrouvons ici la dialectique kantienne de la quantité, il n'est de pluralité et de totalité distincte que par un principe d'unité. Le tout, en tant que distinct, se précède lui-même dans un principe d'unité qui l'englobe (littéralement qui l'absorbe ou qui le boit, *ibid.*, p. 3, 1-2). C'est parce qu'il est le *lien* du tout, qu'il doit être plus *simple* que lui ; et qu'il est donc « l'un avant le tout ». « Notre âme devine ainsi qu'il y a de ce tout, de quelque manière qu'on le conçoive, un principe qui est au-delà de tout et qui n'est pas coordonnable au tout » (I, p. 4, par. 2, 6-7). Mais alors, s'il en est bien ainsi, il ne faudra plus lui accorder les dénominations coutumières : Principe, cause, premier, avant-les-autres, etc. Encore moins lui donnera-t-on le nom de *tout*. On ne pourra ni le nommer ni le penser. Car tout nom est « circonscriptif » ; et toute pensée, de quelque nature qu'elle soit, nous renvoie à quelque chose de déterminé, c'est-à-dire à quelque chose qui fait partie du tout.

### B. *L'antinomie du principe*

Mais si nous suivons cette ligne de pensée, n'allons-nous pas déboucher sur le rien ? La seule chose que nous montrons dans nos discours c'est, finalement, notre « inconnissance et notre aphasie à son égard » (I, par. 7, 15-20). L'un, qui était le nom retenu par Plotin, n'est pas encore assez radical. Car l'un est toujours corrélatif du plusieurs. Et si nous voulons sinon penser, du moins, deviner ce qui passe toute pensée, nous devons bousculer ce dernier nom. Que nous reste-t-il ? Par un jeu de mots que nous ne pouvons traduire (le « pas un » équivalent dans le grec au « rien »), l'au-delà de l'un, « lequel un est le dernier connaissable » (I, p. 13, par. 7, 16), est précisément le rien. Mais il y a deux espèces de rien. Le premier est néant d'être ; le second est néant de l'un lui-même que l'on disait au-delà de l'être et néant d'être. Encore convient-il de se rappeler, pour mieux comprendre ce « néant d'un », qu'il y a deux sortes d'un : l'un par défaut, celui de la matière à la frontière de la hiérarchie ontologique ; et l'un par excès (*ibid.*, p. 13, par. 7, 25 ss.), par-delà l'être et l'intelligible. Il faut donc, pour accéder si peu que ce soit à cette région irrespirable, *transcender et l'être et l'un dans le double néant de l'être et de l'un.*



En somme, ce à quoi nous sommes conviés c'est la rupture de toutes les corrélations. Le rapport, qui sévit dans tous les couples ontologiques : un-plusieurs ; principe-principié ; cause-causé est sous le signe de l'indigence. Certes, une vieille et vénérable tradition précisait que la cause suprême n'avait pas besoin de ses effets. C'est pourquoi elle n'était point touchée par ses productions. Damascius ne l'ignore pas. Et cependant il n'est point satisfait de cette réponse et de la distinction entre relations réelles et relations de raison. Je voudrais citer, sur ce point, en m'efforçant de le rendre au mieux, un texte significatif. Ce passage vise l'*un* en tant qu'il est principe, l'*un* qui semble pourtant sans aucun besoin ni des autres ni de lui-même, qui est donc « le plus sans besoin ». « Parce qu'il est seulement lui-même (et lui seul), il est ce qui est le plus sans besoin ; en tant qu'il est le plus sans besoin, il est le principe premier et la racine « indéclinable » de tous les principes. Toutefois, en tant qu'il est de quelque manière que ce soit, principe et cause première de tout, principe pré-supposé à tout et désirable à tous, par là même il apparaît être en quelque sorte *besogneux de cela même avec quoi il est en rapport* (vers quoi il est) <sup>1</sup>. Il a, s'il est permis de parler ainsi, une trace, si haute et sublime soit-elle, du besoin, de même que, à l'inverse, la matière présente le dernier reflet comme imperceptible de ce qui est sans besoin, en tant qu'elle est quelque chose d'un » (I, p. 26, par. 13, 9-15). Ce qui se fait jour ici c'est une pensée, souvent développée par Damascius, et qu'il exprime, au début du paragraphe 9 sous la forme d'un axiome : « Disons que ce qui par nature n'a absolument besoin de rien est avant ce qui est besogneux. » L'un manifeste quelque besoin, puisqu'il est, d'une certaine manière, en rapport avec le « plusieurs » qui procède de lui. Ce qui semble indiquer que toute création, si subtile que soit la manière de le masquer, comporte une sorte d'imperfection, un minimum d'indigence. L'aporie serait alors la suivante : en tant qu'un il est sans besoins ; en tant que principe il a besoin de ce qu'il produit : tout principe, dirions-nous, est principe de quelque chose, et cela de par sa nature de principe. Par là donc, il a des besoins et il est sans besoins. C'est dire que le principe est aussi les autres ; que l'un est aussi ce qu'il n'est pas, et cela indivisiblement, bien qu'on puisse distinguer les deux aspects. « Il nous faudra donc chercher quelque autre principe qui n'aura de besoin à aucun degré et sous aucun rapport. Il sera tel qu'il ne sera pas vrai de dire qu'il est principe, ni de lui donner le nom le plus vénérable qui paraisse pouvoir lui être donné, à savoir : ce qui est le plus sans besoin. Car ceci signifie encore la supériorité *au-dessus de* et la séparation du besogneux (ce qui est encore, ajouterai-je, une forme de

<sup>1</sup> Les soulignements sont de nous.

relation. *Note du traducteur.*) Et nous ne jugeons pas davantage digne de l'appeler l'absolument séparé de toutes choses ; mais (plutôt il faudrait le dire) l'absolument incirconscribable par le NOUS et ce qui doit être tu absolument ; ce serait là, au plus juste, en tant qu'objet de nos recherches, l'axiome et la dignité de notre pensée, et encore sous la condition de ne pas exprimer cette pensée, pour lui préférer (à cette expression) l'amour du silence ; silence par lequel cette inconnissance sans aucune prise (ou machinerie) est une vénération » (I, p. 25-26, par. 13 ; 24 ss. J'ai retouché la traduction de Chaignet).

Certes, on peut distinguer les deux espèces de rien : le rien supérieur à l'un, et le rien qui est au-dessous. Et je veux bien croire qu'il y a deux manières de marcher dans le vide, l'une menant à l'ineffable, l'autre au rien pur et simple (cf. *ibid.*, p. 6, par. 4, 23-25). Mais cette différence donne beaucoup à penser. Et Damascius lui-même a pu se demander, à un certain moment de ses considérations, s'il n'était pas pris de vertige. Tous ces discours, et ces noms et ces verbes ne révèlent finalement que nos tourments intérieurs. Ce sont les noms de nos « enfantements » (cf. *ibid.*, par. 4, p. 7, 3-5).

Damascius l'intrépide a poussé à fond l'aporie du principe et la méditation sur ce que j'ai appelé le théorème de limitation absolue du langage-objet. Cette méditation sur le langage, sur ses possibilités et ses impossibilités, est aussi bien une critique de toute métaphysique. Le néo-platonisme a eu le mérite de savoir pourquoi toute philosophie a nécessairement ses limites. Et son destin historique, tel que j'ai essayé, à mes risques et périls, de l'articuler dans un groupe d'opérations, me paraît être, dans la conjoncture présente, un de ces lieux privilégiés qui révèlent au mieux ce qui nous reste à penser.

STANISLAS BRETON.

EXTRAIT DES PUBLICATIONS DE STANISLAS BRETON

- L'esse in et l'esse ad dans la métaphysique de la relation*, Rome, 1951.  
*La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo, Eco, 1954.  
*Conscience et Intentionnalité*, Paris-Lyon, Vitte, 1956.  
*Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon, Vitte, 1959.  
*Situation de la philosophie contemporaine*, Paris-Lyon, Vitte, 1959.  
*Essence et existence*, Paris, P. U. F., 1962.  
*Le problème de l'être spirituel dans la philosophie de N. Hartmann*, Paris-Lyon, Vitte, 1962.  
*Mystique de la Passion, Etude sur la doctrine spirituelle de saint Paul de la Croix*, Tournai, Desclée, 1962.  
*Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Seghers, 1965.  
*Philosophie et mathématiques chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969.  
*Du Principe*, Paris, Aubier-Cerf-Delachaux et Niestlé-Desclée de Brouwer, 1971.  
*Foi et raison logique*, Paris, Seuil, 1971.  
*Ame spinoziste, âme néoplatonicienne*, à paraître dans *Revue philosophique de Louvain*.