

# Le "Parménide" de Platon et son interprétation néoplatonicienne

Autor(en): **Trouillard, Jean**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381009>

## **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.

## LE « PARMÉNIDE » DE PLATON ET SON INTERPRÉTATION NÉOPLATONICIENNE

Le néoplatonisme succède au « moyen platonisme » le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon. Ce moment, semble-t-il, c'est Plotin avec sa théorie des 3 *un*<sup>1</sup>. Mais Plotin n'a pas composé un commentaire systématique du *Parménide*. Il y a puisé une inspiration fondamentale, mais diffuse. Porphyre, en revanche, avait rédigé un commentaire dont il reste quelques fragments, réunis par Kroll et reconnus par Pierre Hadot<sup>2</sup>. Chez Proclus nous trouvons un commentaire suivi des deux parties du *Parménide*. Malheureusement il s'arrête à la fin de la première hypothèse. Il faut le compléter à l'aide des indications qu'il contient sur les autres hypothèses et que confirme un ouvrage postérieur de Proclus, la *Théologie platonicienne* (voir le premier volume publié aux Belles Lettres avec une copieuse introduction, par Saffrey et Westerink). Nous avons de Damascios un commentaire complet de la deuxième partie du *Parménide*, donc des neuf hypothèses. Ouvrage précieux, qui manifeste une vive conscience des problèmes que suscite l'interprétation néoplatonicienne.

Certains interprètes anciens se sont préoccupés de donner du *Parménide* un sous-titre qui enchaîne ses deux parties : « des idées », « de l'être », « des principes ». Mais les néoplatonicens ont souligné que le problème de l'un domine le dialogue entier, puisque les idées y apparaissent comme des puissances d'unification. Ce qui fait dire à Proclus : Le *Parménide* étudie bien les principes et tous les ordres de l'Être, mais en tant qu'ils sont illuminés, unifiés et déifiés par l'Un. Car l'Un diffuse l'unité comme le soleil sa clarté. Le *Parménide* considère toutes choses du point de vue de l'Un. C'est pourquoi, selon Jamblique et Proclus, ce dialogue est le centre de la métaphysique de Platon, de même que le *Timée* résume sa philosophie de la nature<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ennéades*, V, 1, 8.

<sup>2</sup> Cf. *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Etudes augustiniennes 1969.

<sup>3</sup> Cf. PROCLOS : *In Parmenidem*, Cousin, 1864, 641-642.

La présentation du dialogue est deux fois indirecte. Céphale en rapporte le récit tel qu'il le tient d'Antiphon, grand amateur de chevaux, qui lui-même l'avait appris par cœur d'après la narration de Pythodore. C'est chez celui-ci qu'aurait eu lieu jadis un entretien entre Parménide, âgé environ de 65 ans, son disciple Zénon, ayant à peu près 40 ans, Socrate alors tout jeune, Aristote (non le disciple de Platon, mais celui qui devait devenir l'un des Trente), et une nombreuse compagnie. Entretien vraisemblable, mais non nécessairement historique.

Parménide et Zénon d'Elée (sur la côte ouest de l'Italie entre Naples et Reggio) sont venus à Athènes à l'occasion des grandes Panathénées. Socrate vient les rejoindre chez Pythodore, pour entendre de Zénon la lecture d'une œuvre de jeunesse qu'il écrivit pour défendre la thèse de l'école d'Elée : unité et continuité de l'être. On lui vola le manuscrit et il fut contraint de le publier.

Le dialogue va se distribuer en deux parties : La première est la discussion de la théorie des idées qui fait suite à la lecture de Zénon. La deuxième est la présentation de la méthode dialectique recommandée par Parménide.

### *Première partie*

#### LA THÉORIE DES IDÉES

Platon ne fait aucun exposé de l'ouvrage de Zénon. Contenait-il, entre autres choses, les fameux arguments polémiques contre le mouvement ? Tout de suite après sa lecture, Socrate prend la parole.

En somme, ce que tu veux démontrer, Zénon, c'est l'impossibilité du multiple. S'il y a pluralité, les êtres sont à la fois semblables et dissemblables, ce qui te semble absurde et ruineux pour l'hypothèse. Tu parais d'abord dire autre chose que ton maître. Mais en réalité Parménide soutient que le Tout est un, et toi qu'il n'est pas multiple. Cela revient au même.

Tu as raison, Socrate, si tu regardes le contenu de mon étude. Mais tu te méprends sur l'intention. Ce n'est pas l'ambition de la maturité, mais l'ardeur batailleuse de la jeunesse qui l'a inspirée. Les adversaires de Parménide essayaient de montrer que l'unité de l'être entraîne des conséquences contradictoires. Je réplique que la pluralité de l'être produit des corollaires encore plus absurdes. Je rends les coups avec usure.

Soit, Zénon ; mais ton argumentation aurait été beaucoup plus convaincante si tu avais pris soin de distinguer pluralité sensible et pluralité intelligible. Car, que les objets empiriques soient à la fois semblables et dissemblables, un et multiples, pleins de contrastes et

d'ambiguïtés, cela n'a rien de scandaleux. On pourrait t'objecter qu'ils sont tels parce qu'ils participent à l'idée de ressemblance et à celle de dissemblance, à celle d'unité et à celle de multiplicité, mais que chacune de ces idées reste pure en elle-même. Si, au contraire, tu réussis à montrer que la ressemblance en tant que telle est dissemblance, que l'unité en tant que telle est multiplicité, alors tu auras établi une thèse de grande portée. Socrate invite donc Zénon à passer du mélange par aventure à la connexion nécessaire.

« Que l'on commence par distinguer et mettre à part, en leur réalité propre, les formes telles que ressemblance, dissemblance, pluralité, unité, repos, mouvement et toutes essences pareilles ; qu'on les démontre ensuite capables entre soi de se mélanger et de se séparer, c'est alors, Zénon, que je serais émerveillé, ravi. Ton argumentation est conduite à mon sens avec une belle et mâle vigueur. Mais avec combien plus de plaisir encore, je le répète, j'applaudirais à qui saurait nous montrer les mêmes oppositions s'entrelaçant en mille manières au sein des formes mêmes... » (129 e - 130 a).

Le problème posé est donc celui de la *communication des idées*. Il domine les deux parties du dialogue.

« ... La fusion des sensibles et de l'intelligible se comprendra finalement par la fusion des intelligibles les uns avec les autres. Le monde sensible ne peut être compris que si l'on admet le mélange des idées entre elles. Ici encore, nous voyons un lien étroit entre les deux parties du dialogue. Il n'y aura en fin de compte plus rien qui soit à part, sauf peut-être l'un, à la fois posé et nié par la première hypothèse, et un néant qui peut encore moins être pensé que cet un. »<sup>1</sup>

Parménide intervient alors. Il félicite Socrate d'avoir posé correctement le problème. Mais il va s'appliquer à lui en montrer les difficultés. Socrate admet-il une pluralité d'idées participées par les objets sensibles et distinctes de leurs participants ? Y a-t-il une ressemblance pure et une ressemblance empirique qui en serait la participation ? En est-il de même pour l'un, le multiple, le beau, le bien ?

Je l'admets, répond Socrate — Mais quand Parménide passe des objets les plus universels et les plus nobles à de plus particuliers comme l'homme, le feu, l'eau, le cheveu, la boue, la crasse, Socrate devient hésitant.

C'est que tu es jeune encore, conclut Parménide, et encore imparfaitement saisi par la philosophie. Quand tu lui appartiendras totalement, tu ne mépriseras rien et tu n'accorderas aucune importance aux préjugés des hommes.

Mais, puisqu'il faut admettre des idées de toutes choses, comment concevoir leurs relations avec les objets sensibles ?

<sup>1</sup> JEAN WAHL : *Etude sur le Parménide de Platon*, Paris, 1926, p. 23.

Premier problème : Comment une forme peut-elle être participée par des objets multiples et discontinus, tout en demeurant une et totale en elle-même ? Ne va-t-elle pas se distendre comme un voile qui est étendu sur plusieurs individus ? Chacun n'est couvert que par une partie du voile. Et si chaque individu ne possède qu'une partie de la forme, comment l'unité de l'idée résistera-t-elle à ce partage ? Peut-on partager la grandeur ou l'égalité ? Comment un objet serait-il égal par une partie de l'égalité ?

Deuxième problème : Les objets qu'on appelle grands sont nommés tels en tant qu'ils possèdent un caractère unique qui est la grandeur. Mais ce caractère semble appartenir par excellence à la grandeur pure, et il est le point commun entre celle-ci et ses participants. Voilà donc une nouvelle idée de la grandeur, celle qui fait un lien entre la grandeur pure et les objets grands, ne faut-il pas un nouveau principe d'unité ou une nouvelle idée de la grandeur ? Et ainsi de suite indéfiniment. C'est l'argument dit « du troisième homme », signalé par Aristote<sup>1</sup>. Platon n'ignorait pas l'objection.

Celle-ci, comme la précédente, suppose que l'idée est un objet qui fait nombre avec les objets empiriques. Dans ce cas, elle ne fait que redoubler et multiplier sans fin le monde empirique, tout en lui restant extérieure. Tel est le platonisme vulgaire, qui repose sur une interprétation littérale d'une certaine imagerie, fréquente dans les premiers dialogues. Il faut la corriger en comprenant que l'idée n'est pas objet, mais *objectivante*. Elle est ce par quoi les objets sont tels. L'idée de grandeur, dit Proclus, est un pouvoir de dépassement et de distance<sup>2</sup>. L'idée n'est donc pas ce qu'elle réalise, sinon métaphoriquement et à titre causal. L'idée de grandeur n'est pas grande, celle de triangle n'est pas triangulaire. L'idée de justice est la norme d'une mesure irréalisable, mais qui anime et juge toutes les actions dites justes. Nicolas de Cuse dira que l'idée est une *règle* et une *limite* idéale.

Troisième problème : Il y aurait peut-être, suggère Socrate, une façon de concilier l'unité de l'idée et la pluralité des objets participants. L'idée serait une dans la pensée et multiple dans les objets — Parménide répond que la pensée qui ne serait pas pensée d'une unité réelle serait totalement vide. L'idée ne peut être un simple mode subjectif, mais doit avoir une essence.

Quatrième problème : Socrate propose une autre solution. Les idées sont des exemplaires, et les objets qui y participent sont des copies ou des images — Dans ce cas, objecte Parménide, l'objet copie étant semblable à son exemplaire, celui-ci se trouve semblable à son

<sup>1</sup> *Met.* I, 990 b 15.

<sup>2</sup> *In Parmenid.*, IV, 854, 12, 13.

semblable (sophisme de fausse réciproque). Tous les deux participent donc à l'idée de semblable, et, puisque ces trois termes se ressemblent, à une nouvelle idée de semblable, et ainsi indéfiniment. Nous retombons dans l'argument du troisième homme.

Cinquième problème : Les idées n'existent que par leurs mutuelles connexions dans leur ordre d'idées (ce que démontrera le *Sophiste*). Mais les objets sensibles n'existent également que par leurs relations réciproques sur leur plan empirique. Dès lors n'avons-nous pas deux ordres strictement parallèles, dont chacun est bien lié en lui-même, mais ne débouche nullement sur l'autre ? L'esclave empirique est l'esclave d'un maître empirique, et l'idée de l'esclave est esclave de l'idée du maître. La science de chez nous est science de la vérité de chez nous, mais non de la vérité-essence. Seule la connaissance pure sera capable d'atteindre les idées pures, comme le beau et le bien purs. Mais elle ne saisira pas le beau ni le bien humains. La divinité ignorera tout ce qui se passe chez nous, et nous ne saurons jamais rien des choses divines.

Cette objection s'enferme dans des représentations géographiques : monde sensible, ciel intelligible. En réalité, selon Platon, il n'y a pas de « monde » sensible, mais seulement une perspective qui tient toute sa consistance des idées réalisatrices. Si celles-ci n'étaient présentes en nous et dans les choses, nous n'aurions même pas de connaissance empirique, et les choses seraient pur chaos.

« De telles objections sont spécieuses, conclut Parménide, et changer la conviction de celui qui les fait est extraordinairement difficile. Ce serait déjà un esprit richement doué, celui à qui on pourrait faire comprendre qu'il y a de chaque réalité déterminée un genre et une existence en soi et par soi. Quels dons plus merveilleux encore il faudrait pour en faire la découverte, pour être capable de l'enseigner à d'autres, pour en avoir auparavant éprouvé tous les détails par une critique adéquate » (135 ab).

Mais, imagine, Socrate, qu'on renonce aux idées, « on n'aura plus alors où tourner sa pensée », et on dissoudra entièrement la puissance de la dialectique. Si tu n'as pu résoudre ces problèmes, c'est que tu es trop jeune et insuffisamment exercé (135 cd).

Platon laisse donc entendre qu'il n'ignore pas les problèmes soulevés par sa théorie des idées et par la présentation mythique et poétique qu'il en a souvent donnée. Il prend ses distances vis-à-vis du platonisme scolaire qui se forme déjà autour de lui. Mais s'il y a chez lui évolution, *il n'y a pas rupture*. Ces problèmes pour lui sont réels, ils ne sont nullement décisifs. Un esprit suffisamment doué les surmontera en multipliant les exercices dialectiques. Platon parle d'« exercices », parce que d'après lui il n'y aura jamais sur ce sujet d'exposé satisfaisant. Il faut allumer l'intuition.

Cette gymnastique dialectique que tu nous recommandes, Parménide, demande alors Socrate, en quoi consiste-t-elle au juste ?

Tu en as un modèle en Zénon, Socrate. Mais il faut pousser plus loin l'examen. Il faut d'abord mettre en hypothèse l'existence d'une idée et étudier ce qui en résulte. Puis il faut mettre en hypothèse l'*inexistence* de cette même idée et considérer les conséquences, pour l'idée elle-même et pour les autres termes, en eux-mêmes et dans leurs rapports mutuels.

Exemple : S'il y a pluralité (c'était l'hypothèse de Zénon), qu'en résulte-t-il et pour cette pluralité et pour l'un ? Pour cette pluralité par rapport à elle-même et par rapport à l'un ? Pour l'un par rapport à soi et par rapport aux plusieurs ? — S'il n'y a pas pluralité que s'ensuit-il ? etc.

On fera le même examen pour l'un, la ressemblance, la dissemblance, le mouvement, le repos, etc.

Il s'agit, en somme, de vérifier une thèse par ses conséquences, et ainsi de l'approfondir et d'en éprouver la fécondité. C'est donc une analyse préparée par une synthèse, une démarche régressive usant d'une démarche progressive. On peut y voir l'exercice le plus complet de la dialectique platonicienne.

Méthode difficile, observe Socrate. Pourquoi Parménide ne nous la présenterait-il pas lui-même sur une hypothèse de son choix ? Tous les assistants joignent leurs prières à celle de Socrate, et Parménide ne croit pas pouvoir se dérober.

« ... Je sens en moi comme une grande crainte à songer comment il me faudra, si vieux, traverser à la nage un si rude et si vaste océan de discours » (137 a). Mais il faut vous faire plaisir et « *jouer ce jeu lourd de réalité* » (πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν) (137 b).

Tel est le sens que suggère Proclus, puisqu'il exclut avant tout que ce jeu soit une simple gymnastique logique « sans âme et vide de réalités » (κενήν τῶν πραγμάτων)<sup>1</sup>. Il s'agit d'une découverte métaphysique ouverte sur une mystique. Les raisonnements doivent déployer les intuitions, et celles-ci doivent délivrer, à travers leurs conflits, une coïncidence antérieure et génératrice, qui affleure dans l'ἐξαίφνης, l'éclatement soudain du temps de la troisième hypothèse.

Ce jeu se déroule donc simultanément sur les 3 plans de l'âme. Il est à la fois « discursif, intuitif, divinement inspiré » (λογικός, νοερός, ἐνθραυστικός<sup>2</sup>).

Le discours sert de médiation à l'intuition, l'intuition à la motion originelle.

<sup>1</sup> In *Parmenid.*, VI, 1052, 1.

<sup>2</sup> In *Parmenid.*, VI, 1072, 16.

Que choisir comme hypothèse ? « Ne voulez-vous pas, demande Parménide, que je commence par moi-même et par ma propre hypothèse ? » (137 b).

Parménide s'identifie à sa propre hypothèse (l'unité de l'être) comme s'il était le poète et le prophète de l'unité. Et curieusement, en suivant la logique de cette position, il y décèlera des antinomies insolubles et sera amené à la dépasser. Il proposera donc lui-même une refonte de l'éléatisme.

« Et l'on trouve ainsi, esquissés dans le *Parménide*, tous les traits nécessaires pour la formation d'un nouveau poème digne d'un autre Parménide, où de l'un, et même de l'au-delà de l'un, on irait vers le multiple, dont les chants ne seraient plus séparés, mais unis, comme sont unies les idées. »<sup>1</sup>

### *Deuxième partie*

#### LE JEU DE PARMÉNIDE

Ce jeu ne comporte réellement qu'une seule hypothèse (l'un est-il un ?) avec vérification négative (si l'un n'est pas un). Mais ce thème va se détailler en neuf hypothèses, comme un centre en plusieurs rayons. Les hypothèses ne s'enchaînent pas en ligne droite, mais au début de chacune on repart du centre sous un nouveau point de vue. Il n'est pas surprenant que les néoplatoniciens aient vu dans le déroulement des hypothèses celui des ordres de la procession (puisque chaque reprise est une manière de poser ou de nier l'un) et la révélation de la structure du réel (chaque être se donnant la même constitution que l'univers).

Il semble bien, en effet, qu'il ne faille pas chercher la solution personnelle de Platon dans une hypothèse isolée, comme si les autres étaient des impasses. Certains interprètes ont ainsi privilégié la première hypothèse (l'Un ineffable), d'autres la deuxième (le monde intelligible), d'autres encore la quatrième (les articulations du discours). Mais c'est découper arbitrairement un mouvement dans un ensemble rythmé. La signification doit être cherchée dans l'interconnexion de toutes les parties.

Remarquons ensuite que les cinq premières hypothèses sont positives (avec réserve pour la troisième) et les quatre dernières négatives.

<sup>1</sup> JEAN WAHL, *op. cit.*, p. 82.



Or, récapitulant les hypothèses positives, Parménide déclare :  
« Ainsi donc, si l'un est, l'un est tout et il n'est rien à la fois, que ce soit par rapport à lui-même ou par rapport aux autres » (160 b).

Et il conclut ainsi les hypothèses négatives :

« Donc en disant sommairement : si l'un n'est pas, rien n'est, nous ne dirions rien d'inexact » (166 bc).

Ce qui revient à dire : Si l'un est, il se donne une condition anti-thétique. Mais si l'un n'est pas, il n'y a plus de contradiction ni de question, puisque tout s'évanouit.

Maintenant si nous examinons les cinq hypothèses positives, nous voyons qu'elles forment un véritable système d'antithèses que Damascios présente 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 hypothèses. Il est tout, comme le montrent la seconde et la quatrième hypothèses. Enfin il est et n'est pas à la fois, comme le montre la troisième, qui est le moyen terme de ce groupe de cinq. »<sup>1</sup>

Comme le remarque Chaignet<sup>2</sup>, ces cinq hypothèses s'articulent comme les strophes d'un poème pentadique. La première correspond à la cinquième, la deuxième à la quatrième, et ces deux couples se récapitulent en s'opposant dans la troisième, qui est la mésode ou monade centrale.

« Ainsi l'unité n'est pas uniquement formelle et extérieure, elle est réelle et interne. »

En voici la figure rythmique :

A. B. — C. — B'. A'.

1<sup>re</sup> hypothèse (positive) : si l'un est un, que s'ensuit-il pour lui ? conclusion négative.

2<sup>e</sup> hypothèse (positive) : si l'un est, que s'ensuit-il pour lui ? conclusion affirmative.

3<sup>e</sup> hypothèse (positive et négative) : si l'un est et n'est pas, que s'ensuit-il pour lui ? Conclusion à la fois affirmative et négative.

4<sup>e</sup> hypothèse (positive) : si l'un est, que seront les autres ? Conclusion affirmative.

5<sup>e</sup> hypothèse (positive) : si l'un est, que ne seront pas les autres ? Conclusion négative.

6<sup>e</sup> hypothèse (négative) : si l'un n'est pas, que s'ensuit-il pour lui ? Conclusion à la fois affirmative et négative.

<sup>1</sup> *Dubitaciones*, Ruelle II, p. 289.

<sup>2</sup> *Damascius. Fragment de son commentaire sur la troisième hypothèse*, Paris, Leroux, 1897, p. 14-15.

7<sup>e</sup> hypothèse (négative) : si l'un n'est pas, que n'est-il pas ?  
conclusion négative.

8<sup>e</sup> hypothèse (négative) : si l'un n'est pas, que seront les autres ?  
Conclusion à la fois affirmative et négative.

9<sup>e</sup> hypothèse (négative) : si l'un n'est pas, que ne seront pas les autres ? Conclusion négative.

Selon les néoplatoniciens, chaque hypothèse positive correspond à un ordre de réalité, sous cette réserve que la première hypothèse aboutit au supra-réel, et la cinquième au sous-réel. Les conditions de l'affirmation débordent l'affirmation.

|  |                                    |
|--|------------------------------------|
| 1 <sup>re</sup> hypothèse : négations par excès      | Un pur ou ineffable                |
| 2 <sup>e</sup> hypothèse : affirmations exemplaires  | un multiple ou tout intelligible   |
| 3 <sup>e</sup> hypothèse : affirmations et négations | un et multiple ou l'âme médiatrice |
| 4 <sup>e</sup> hypothèse : affirmations réfléchies   | multiple unifié ou tout empirique  |
| 5 <sup>e</sup> hypothèse : négations par défaut      | multiple pur ou matière pure.      |

*Première hypothèse* (positive à conclusion négative) : si l'un est un.

Parménide va en dérouler les conséquences et il aboutira à un renversement. Il démontrera finalement que, si l'un est un, il n'est pas et n'est pas un. La position de l'unité divise cette unité et nous jette dans la pluralité. Et au début de l'hypothèse suivante, Parménide nous dira qu'une fois engagé, ce processus de division s'étend à l'infini. Mais c'est sous l'emprise de l'un qu'il se développe. Car avant de se disperser, l'un devient totalité et nombre, c'est-à-dire unité d'une pluralité. La deuxième hypothèse exige donc l'unité que la première refuse. Si je pose l'un je le nie, mais si je le nie je le pose. La dialectique ne peut trouver de repos ni d'un côté ni de l'autre.

« Platon, écrit Jean Wahl, opère une dissociation de ce jugement énoncé par les Eléates : l'Un est un. Le jugement explicite : l'Un est un implique un jugement implicite : l'Un est. Mais ces deux jugements sont différents ; bien plus, ils se contredisent, car si l'Un est dans le plein sens du verbe être, il n'est pas tout à fait un, puisque de la réalité s'attache à lui ; et si l'un est un dans le plein sens du mot un, il n'est pas complètement réel...

» Dans la première hypothèse nous avons un jugement qui semble analytique, mais dont nous ne pouvons faire l'analyse sans le détruire ;

dans la seconde un jugement synthétique dont nous ne pouvons faire la synthèse. »<sup>1</sup>

Comment la première hypothèse se retourne-t-elle contre elle-même ? Il n'était pas possible de conclure directement : si l'un est un, l'un n'est pas un. Comme le remarque Proclus, cela serait plus comique que convaincant<sup>2</sup>. Il fallait donc introduire des *moyens termes* entre le point de départ et le point d'arrivée. Et que seront ces médiations, sinon les conséquences de l'hypothèse, c'est-à-dire les conditions de l'affirmation de l'un ou les *caractères de l'être en tant qu'être* : ce qu'il faut accorder à l'un pour le réaliser ?<sup>3</sup>

Voici ces caractères ontologiques dans l'ordre que leur donne la première hypothèse. Ils sont 24 ou davantage si on compte leurs subdivisions.

Si l'un est un, l'un n'est pas multiple, il n'est ni tout ni partie, il n'a ni commencement ni milieu ni fin, il n'a aucune détermination, il est sans figure géométrique, il n'est ni dans un autre ni en soi-même, il n'est ni repos ni mouvement, il n'est ni même ni autre, ni semblable ni dissemblable, ni égal ni plus grand ni plus petit, ni plus vieux ni plus jeune, il ne participe ni au devenir ni au temps, enfin il n'a aucune part à l'être, et par conséquent il n'est pas un.

Dans cette longue démonstration, les néoplatoniciens souligneront que l'intériorité ou la présence à soi-même sont incompatibles avec la simplicité. *Tout être qui est en soi ou par soi ou agit sur soi est double*<sup>4</sup>. Ces interprètes s'en souviendront pour montrer que la Pensée de la pensée d'Aristote est une dualité, et que l'Un est au delà de la connaissance de soi et de la « *causa sui* »<sup>5</sup>.

Mais ils se demanderont avant tout d'après quel principe Parménide choisit et enchaîne ces propriétés ontologiques. Sans doute nous y retrouvons les grands genres platoniciens : tout, partie, détermination, repos, mouvement, même, autre, semblable, dissemblable... Mais nous rencontrons aussi des caractères mathématiques (grand, petit, égal, droit, courbe) et même temporels (vieux, jeune) qui nous semblent de moindre valeur. Évidemment le lieu et le temps feront partie des catégories d'Aristote. Mais cette table des catégories est empirique et destinée au monde empirique. Parménide, au contraire, a félicité Socrate de se tourner vers les pures connexions idéales. Il a donc l'ambition de fournir une déduction a priori. Seulement, le Parménide de Platon doit assumer, pour le dépasser, le Parménide

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 85, 86, 91.

<sup>2</sup> *In Parmenid.*, VII, 1241, 25.

<sup>3</sup> *In Parmenid.*, VI, 1086, 28 ; 1087, 6 ; VII, 1240, 15.

<sup>4</sup> 138 a ; cf. PROCLOS : *In Platonis Theologiam.*, Portus V 39, p. 334.

<sup>5</sup> Cf. PLOTIN : *Ennéades*, V, 3, 10 ; VI, 7, 41.

historique. Précisément plusieurs des caractères qui nous surprennent sont empruntés au fameux Poème qui identifie l'Être, l'Un et le Tout, et le représente par une sphère sans commencement ni fin, soustraite à la génération, à la corruption, à la division, au devenir et au temps.

D'après Proclus, Parménide déroule ces catégories selon la loi suivante. Il procède *de l'universel au particulier*. En sorte que les négations les plus fondamentales entraîneront leurs dérivés par un enchaînement nécessaire. Jean Wahl y voit « une sorte de sorite » qu'on peut ainsi retourner.

L'Un n'est pas « puisqu'il n'est pas dans le temps, il n'est pas dans le temps puisqu'il n'est ni plus vieux ni plus jeune que lui-même, et il en est ainsi parce qu'il ne participe pas de la ressemblance et de l'inégalité, jusqu'à ce que en remontant la chaîne on arrive à trouver que la raison de tout cela réside dans le fait qu'il n'est pas multiple, affirmation qui se rattache elle-même à la façon dont a été affirmée l'hypothèse : si l'Un est » (*op. cit.* p. 127).

Proclus donne un exemple d'un tel enchaînement dialectique en partant de l'unité mathématique.

« Car la monade est secrètement multiple, tout et parties, elle enveloppe les figures (géométriques), elle est en elle-même et dans un autre en tant qu'elle est présente à tout ce qui procède d'elle, elle est en repos et en mouvement, elle demeure immuable et procède à la fois, sans jamais s'écarter d'elle-même en se multipliant, et on peut lui accorder la similitude et tout le reste pareillement. Mais s'il est aisé de faire ressortir que toutes ces propriétés sont dans la monade, il faut montrer d'abord à ceux qui usent de cette comparaison que la monade est l'imitation de l'esprit, en sorte que à plus forte raison elles sont précontenues dans l'esprit et doivent être niées de l'Un, justement parce qu'il est au-dessus de l'esprit et de tout être pensant. »<sup>1</sup>

Ainsi la déduction des propriétés de la monade figure à peu près sous forme affirmative la suite des négations dans la première hypothèse.

On peut cependant objecter que l'ordre des négations n'est pas en tous points dégressif. Proclus lui-même remarque que l'*être* est l'avant-dernier terme nié (le dernier étant l'unité). Or l'être, chez les néoplatoniciens, est moins universel que l'unité, mais plus que le *multiple*, qui est l'objet de la première négation. D'ailleurs, dans la deuxième hypothèse, dont les affirmations progressent également de l'universel au particulier, l'être est posé en premier lieu et tout le reste comme ses conséquences. Dans sa *Théologie platonicienne*, qui reprend son *Commentaire du Parménide*, Proclus suit l'ordre de la

<sup>1</sup> *In Parmenid.*, VI, 1084, 12-24.

deuxième hypothèse pour obtenir l'ordre de procession, et il met l'être en première position.

Pourquoi Parménide s'est-il donc écarté sur ce point de l'ordre d'universalité décroissante dans la première hypothèse ? Proclus répond : Parce qu'il lui fallait *procéder du connu à l'inconnu*. Il ne pouvait se borner à dire : si l'un est un, il n'est pas et n'est pas un. Il devait, pour en arriver là, détailler les caractères essentiels de l'être, montrer qu'aucun ne convient à l'un et conclure que ce qui ne répond pas aux conditions de l'affirmation n'est pas affirmable.

Or, remarque Proclus, partir du plus connu quand il s'agit de négations, c'est partir *des plus étrangères* à l'hypothèse, qui pour cette raison sont les plus aisément admises. Dans le domaine des affirmations, au contraire, c'est partir *des plus apparentées* à l'hypothèse, c'est-à-dire des plus évidentes <sup>1</sup>.

De ce point de vue, l'affirmation de l'être devait être la première de la deuxième hypothèse et la négation du multiple la première de la première hypothèse. Car rien ne semble mieux convenir à l'un qui est que l'être, et à l'un pur que le non-multiple. En outre, cette négation du multiple s'imposait spontanément à Parménide qui avait soutenu dans son Poème que diversité et discontinuité ne sont que des apparences. Et pour Platon, cette même négation avait l'avantage de faire de Parménide un allié qui, en suivant la logique de sa thèse, allait se corriger lui-même sans avoir l'air de s'en apercevoir. En effet, si on refuse toute pluralité à l'un, il n'est plus une totalité et ne peut plus être posé, puisqu'on ne pose que des relations. L'absolu « s'arrache à l'être » et à l'affirmation.

La conclusion de la première hypothèse est donc intégralement négative. « De l'un il n'y a ni nom ni notion ni science ni expérience ni opinion » (142 a).

Ici les interprètes se séparent. Les uns entendent une *négation par défaut*, les autres une *négation par excès*.

Les premiers soutiennent que cette première hypothèse est une partie nulle, qu'elle aboutit à un échec ou à une impasse. Son unique résultat serait de dissoudre une tentation, celle d'isoler les extrêmes, l'un pur et le multiple pur.

Les seconds, parmi lesquels les néoplatoniciens, estiment que Platon, loin de nous enfermer dans la dialectique, la retourne ici contre elle-même, en fait une sorte de purification rationnelle destinée à délivrer un foyer mystique, qui poindra dans la troisième hypothèse. « Si profonde fut chez Platon, écrit Jean Wahl, l'union du raisonnement le plus souple et le plus serré, et d'une sorte de folie divine. » <sup>2</sup>

<sup>1</sup> *In Parmenid.*, VI, 1088-1089.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 211.

La leçon de cette hypothèse serait la relativité essentielle de l'idée. Platon veut mettre à distance toute signification. Or il ne peut y parvenir par la négation ordinaire qui est intérieure au discours. La négation de la première hypothèse ne doit pas s'entendre comme une privation, mais comme un dépassement générateur de l'alternative possession — privation. Quand nous disons, par exemple, que la monade n'est pas un nombre, nous ne voulons pas dire qu'elle soit inférieure aux nombres, mais qu'elle les engendre et les détermine.<sup>1</sup>

« Tout ce qu'on nie de l'Un procède de lui, continue Proclus. Il faut qu'il ne soit rien de ce que sont les êtres, pour que tous procèdent de lui. »<sup>2</sup>

Une telle négation serait double. Elle serait négation de l'affirmation, puis négation de la négation. Elle découvrirait non le rien qui s'oppose au tout comme son absence, mais le *rien du tout et du rien lui-même*. Au lieu de conduire à une rue bouchée, elle introduirait à une avenue ouverte sur l'infini. Voici les raisons qu'on donne en faveur de cette interprétation.

1. Gardons-nous de confondre les trois négations platoniciennes : celle du *Sophiste* ou l'altérité qui est le non-être impliqué par chaque détermination — celle du *Philèbe* ou l'indétermination impliquée par le système total des déterminations — celle du *Parménide* qui retranche à la fois même et autre, détermination et indétermination.

2. Seule la troisième négation découvre l'ineffable authentique. Car l'altérité et l'indétermination sont encore au niveau de l'intelligible et de la pensée. Elles ont encore un sens en tant que privations, limites ou sujets du sens. C'est Damascios, le dernier néoplatonicien de l'école d'Athènes au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, qui a décelé le plus rigoureusement l'illusion sans cesse renaissante du langage tendant à faire de l'un un attribut, à poser l'ineffable et le néant eux-mêmes comme des natures cachées, à faire de l'inconnaissable une région du connaissable<sup>3</sup>.

3. Cette troisième négation n'est possible que portée et prévenue par une sorte de coïncidence mystique. Mais si celle-ci est donnée, elle s'exprime nécessairement par ce genre de négation. Il semble justement que Platon ait laissé entrevoir une telle présence. Les néoplatoniciens en voient des signes dans l'émergence du *Bien* de la *République*, celle du *Beau* dans le *Banquet*, la folie inspirée du *Phèdre*, les surprenantes déclarations de la VII<sup>e</sup> *Lettre*, enfin l'ἑξαιφνης de la troisième hypothèse. Mais cette communication mystique ne saurait être épisodique et surajoutée dans une âme platonicienne. Elle doit être antérieure, centrale et génératrice de la pensée. Il faut donc que le

<sup>1</sup> *In Parmenid.*, VI, 1076, 25-29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 29-32.

<sup>3</sup> *Dubitaciones*, I, p. 10 et 56

dépassement suscité par la négation soit non une sortie de soi (comme le suggère le mauvais mot « extase »), mais une réflexion radicale sur soi, c'est-à-dire sur le centre de l'âme qui coïncide avec le centre universel.

*Deuxième hypothèse* (positive à conclusion affirmative) : si l'un est.

Nous revenons à notre point de départ, mais sans oublier la première hypothèse. Au lieu de maintenir l'un dans sa pureté intransigeante (l'un un), nous consentons à le mélanger à l'être, pour éprouver cette thèse à travers ses conséquences.

L'un se trouve donc réalisé ou hypostasié. Il en résulte évidemment que l'un reçoit tous les caractères ontologiques qu'il repoussait dans la première hypothèse. Autant de négations dans la première hypothèse, répète Proclus, autant d'affirmations dans la deuxième, et autant d'ordres procédants, si bien que les négations sont génératrices des affirmations. *La théologie négative* est la constitution d'une ontologie. Reconnaître l'ineffable dans la première hypothèse, *c'est déterminer* ce qu'il ne peut pas être, mais ce que doivent être ses dérivés. Le monde intelligible est la totalité des perfections que l'Un refuse, mais pose par le refus même. C'est parce que l'un pur n'est aucun des caractères de l'être que l'un qui est les réunit tous. Les négations que profèrent les esprits en se rapportant à leur origine sont pour eux autant d'auto-constitutions.

Alors que l'Un pur n'était rien, l'introduction de l'être dans l'un provoque une effusion indéfinie jusqu'à épuisement du possible. Il ne peut y avoir de distinction entre le possible et le réel dans un monde où *la procession s'identifie avec l'expression*.

« ... Il suffit de considérer cet Un comme *étant*, de le *médiatiser grâce à l'Être*, pour qu'aussitôt (avec le déclenchement de l'élément d'infinité qu'il recèle) il en résulte toute une série ininterrompue et infiniment continue de combinaisons, allant des plus simples et des plus proches de l'unité parfaite jusqu'aux plus lointaines et aux plus compliquées. »<sup>1</sup>

L'un et l'être de l'un n'étant pas identiques, l'un qui est n'est pas une simplicité, mais un tout qui exige des parties. Cette pluralité primordiale une fois admise, il nous reste à réciter, sous le registre affirmatif, ce que nous déroulions sous le mode négatif dans la première hypothèse.

Mais si l'un qui est est un tout composé au moins de deux parties, chacune de ces parties étant à la fois *un* et *être* va apparaître double à son tour, et chacune des parties de ces parties, et cela indéfiniment. Pourtant cette dualité est elle-même un certain mode d'unité, elle

<sup>1</sup> NICOLAS-ISIDORE BOUSSOULAS : *L'Être et la composition des mixtes dans le « Philèbe » de Platon*, Paris, 1952, p. 169.

domine sans l'annuler sa différence interne, elle possède l'unité du nombre.

« Par conséquent, si l'un est, il est nécessaire qu'il soit nombre » (144 a). Or il est impossible d'arrêter la progression de la série des nombres. Une fois posé le 2, les nombres se déploient à l'infini. La dualité, dira Proclus, est la matrice de toute multiplicité. C'est sans doute la méditation de cette génération du nombre qui a mis les néo-pythagoriciens sur le chemin d'une *procession intégrale* que Platon n'a jamais nettement formulée.

L'un qui est se morcelle donc à l'infini et pourtant contient sa propre division, puisque chaque partie est une et partie d'un tout qui est un. La conjonction de l'un et de l'être dans cette deuxième hypothèse (concernant l'un) et dans la quatrième (concernant les autres) ne nous mène pas au chaos, mais à une suite ordonnée de mixtes. Or cette formation des idées en système de relations et cette composition de chacune (comme les termes du langage) seront l'objet du *Sophiste* et du *Philèbe*.

La conclusion de la deuxième hypothèse est exactement l'inverse de celle de la première. De cet un qui est, il y a science, opinion et expérience. On peut le nommer et l'exprimer. Il est le domaine de la pensée. Celle-ci est aveugle et réduite au silence devant l'Un pur (1<sup>re</sup> hypothèse) et le multiple pur (5<sup>e</sup> hypothèse), elle se meut dans l'entre-deux, c'est-à-dire dans le nombre. Mais l'entre-deux suppose les extrêmes, à la fois nécessaires et irréalisables.

« La communication des genres n'a de valeur que si le oui absolu et le non absolu existent aux deux bouts de la chaîne. Et même, ils prennent pour notre pensée l'apparence l'un de l'autre, ils échangent leur lumière et leur ombre, l'un au plus haut degré de son éclat nous éblouissant au point que nous le prenons pour une nuit, l'autre du plus sombre degré de son obscurité rayonnant peut-être soudain de l'éclat le plus intense. »<sup>1</sup>

*Troisième hypothèse* (positive et négative à conclusion affirmative et négative) : si l'un est et n'est pas.

Comme l'observe Damascios, nous parvenons au centre de la dialectique du *Parménide*. Nous récapitulons les deux premières hypothèses et à l'avance les deux dernières positives dans l'unité d'une contradiction.

« Reprenons, dit Parménide, l'examen sous une troisième forme. Si l'un est tel que nous l'ont prouvé nos déductions, d'une part un et multiple (2<sup>e</sup> hypothèse), d'autre part ni un ni multiple (1<sup>re</sup> hypothèse), d'ailleurs participant au temps (fin de la 2<sup>e</sup> hypothèse), n'y a-t-il pas

<sup>1</sup> JEAN WAHL, *op. cit.*, p. 189.



nécessairement pour lui, parce qu'il est un, un moment où il participe à l'être, et parce qu'il n'est pas, un moment où il ne participe point à l'être » (155 e).

La dialectique des hypothèses nous a conduits, en effet, à une antinomie, qui maintenant se concentre dans un troisième un. Nous disions : l'un n'est rien, puis l'un est tout. Plus exactement : si l'un est un, l'un n'est pas un ; mais s'il est multiple, il est un. Ainsi faut-il renoncer à se fixer dans quelque hypothèse que ce soit en croyant tenir la solution platonicienne. Il n'est possible ni de dissoudre le conflit en supprimant une de ces données, ni de le résoudre en les conciliant (comme certains interprètes ont prétendu le faire en usant de la 4<sup>e</sup> hypothèse). Sans doute la pensée est-elle une sorte de composition. Mais elle retrouve l'opposition des extrêmes dès qu'elle essaie de se fonder.

Dans la troisième hypothèse le conflit se redouble, puisque l'un nous apparaît à la fois tout et rien, et ni tout ni rien. Or une contradiction ne peut exister que *dans une raison discursive ou successive*. Car la succession distingue et relie, unit et oppose les incompatibles, et ainsi les établit dans leur incompatibilité. Ce qui implique un centre dominateur non successif, mais en quoi il est impossible de s'enfermer. C'est pourquoi les néoplatoniciens voient dans ce troisième un l'âme raisonnable en tant que, soumise à la mobilité du discours, elle est une dialectique vivante.

Ce fait que l'âme est la troisième reprise de l'un tend à montrer que *jamais elle n'accède à l'un par le dehors*. Pour se faire âme, elle doit partir de lui et totaliser ses exigences. Elle n'a pas d'autre centre.

Ce qui change est tout ce qu'il devient, mais aussi rien de ce qu'il devient. S'il passe de l'immobilité au mouvement, il réunit en lui ces extrêmes, mais il ne peut tenir l'un et l'autre en même temps, puisqu'il annule l'un par l'autre.

« Un donc et multiple, naissant et périssant, est-ce que sa naissance comme un n'est pas sa mort comme multiple, et sa naissance comme multiple sa mort comme un ? » (156 b).

Si pour passer d'un état à l'autre, l'un doit traverser un point sans épaisseur que Parménide appelle τὸ ἐξαίφνης (: *l'instantané*, qu'il ne faut pas confondre avec l'instant fluent : τὸ νῦν). En ce foyer il n'est plus ce qu'il a été, mais il n'est pas encore ce qu'il sera. Car ce point, placé « dans l'entre-deux (μεταξύ) du mouvement et de l'immobilité, hors de tout temps, est justement et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos, comme pour celui de l'immobile qui passe au mouvement » (156 de).

Tout changement implique donc une sorte de point neutre, qui est un milieu parce qu'il est le centre originel des extrêmes que l'âme

peut se donner tour à tour. Damascios y voit l'éternité profonde de l'âme, le principe d'où part la procession et où aboutit la conversion de l'âme à l'intérieur d'elle-même.

« Peut-être vaut-il mieux dire que le premier un transcende tous les êtres sous le mode négatif, que le second procède en tous sous le mode affirmatif, enfin que le troisième un retrouve le mode négatif pour se convertir vers ses principes. C'est pourquoi les négations introduisent ce qu'il y a de meilleur dans son caractère. En outre, la médiation de l'âme exige les opposés, le divisé et l'indivisible, le temporel et l'intemporel, par conséquent aussi l'affirmation et la négation. »<sup>1</sup>

Notre âme, selon ce même interprète, est l'entrelacement des extrêmes. Elle est le rien qui se fait tout, le tout qui se résout en rien. Elle est l'engendré qui se substantialise, l'éternel qui se temporalise, l'indivisible qui se divise.

« Car ce que Platon tend à montrer, c'est que l'esprit peut aller au-delà du domaine où il était enfermé jusqu'ici, que l'on peut, pour ainsi dire, trouer le temps pour aller au-delà du temps.

L'instantané est le passage continu de la première à la deuxième hypothèse, et de la deuxième à la première ; il est l'unité qui enferme les concepts contradictoires, les unit par le fait que la pensée va incessamment de l'un à l'autre ; ce passage, comme le dit Hartmann, doit être repos en tant que permanence logique, il doit être mouvement en tant qu'il entre dans une infinité de relations. Et il voit dans cette μεταβολή quelque chose qui nous permet de deviner ce qu'est la μέθεξις...

Cette conception, si elle a une signification rationnelle, a en même temps une signification mystique. »<sup>2</sup>

Il fallait que l'un apparût d'abord comme le plérôme des négations, puis comme celui des affirmations, pour se révéler la *plénitude des oppositions*. Quand la dialectique cherche à se justifier, elle se retourne contre elle-même. Elle découvre alors que l'irrationnel n'est pas un canton du rationnel, mais plutôt que l'intelligible s'inscrit sur un fond d'ineffable.

Finalement, le *Parménide* nous livre moins une théologie qu'une *philosophie de l'âme*. Il déploie la structure de l'âme médiation de l'univers. L'âme est une monade qui s'analyse en triade et en pentade. Elle s'étend d'un extrême à l'autre, et elle remplit tout l'entre-deux par sa tension cohésive. Et la structure de l'âme est l'exemplaire de toute structure.

<sup>1</sup> DAMASCIOS : *Dubitaciones*, II, p. 266, 3-9.

<sup>2</sup> JEAN WAHL, *op. cit.*, p. 167, 171.

On peut donc bien dire que, si Platon a d'abord conçu l'âme à partir de l'idée, il cherche maintenant à comprendre l'idée à travers l'âme.

JEAN TROUILLARD

EXTRAIT DES PUBLICATIONS DE JEAN TROUILLARD

*La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

*La procession plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

*Proclus. Eléments de théologie*, traduction, introduction et notes, Paris, Aubier, 1965.

*Le néoplatonisme de Plotin à Damascios*, contribution à l'*Histoire de la philosophie I* de l'Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1969.

*L'Un et l'Ame selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

*Articles*

SUR PLOTIN :

*La liberté chez Plotin*, dans Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, La Baconnière, 1949, p. 353-357.

*The Logic of Attribution in Plotinus*, dans *International Philosophical Quarterly* 1/1, 1961, p. 125-138.

*Valeur critique de la mystique plotinienne*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 59, 1961, p. 431-444.

*Plotin et le moi*, dans *Horizons de la personne*, Paris, Les Editions ouvrières, 1965, p. 59-75.

SUR PROCLOS :

« Agir par son être même ». *La causalité selon Proclus*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 32, 1958, p. 347-357.

*L'intelligibilité proclusienne*, dans *La philosophie et ses problèmes (Mélanges Jolivet)*, Lyon, Vitte, 1960, p. 83-97.

*Proousios et Pronoia chez Proclus*, dans *Revue des Etudes grecques*, t. 73, 1960, p. 80-87.

*L'Être et l'Un*, dans *Les Etudes philosophiques*, t. 15, 1960, p. 185-196.

*Convergence des définitions de l'âme chez Proclus*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 45, 1961, p. 3-20.

*Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 69, 1971, p. 177-189.

*L'antithèse fondamentale de la procession selon Proclus*, dans *Archives de philosophie*, t. 34, 1971, p. 433-449.

*Proclus*, dans *Encyclopedia Universalis*.

SUR JAMBLIQUE :

*Jamblique*, dans *Encyclopedia Universalis*.