

HENOLOGIE ET LANGAGE APOPHANTIQUE DANS LA PENSÉE DE PLOTIN

Antonio Campolina
e Pedro Calixto
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUME: Grâce à la rupture qu'il introduit avec le primat de la thèse aristotélicienne de l'être, le néoplatonisme constitue un terrain privilégié pour une enquête sur la problématique de la négation. En effet, personne n'ignore que l'avènement du néoplatonisme inaugure en Occident un mouvement intellectuel qui aboutit à une profonde rupture avec la philosophie première d'Aristote. Or cette rupture s'accompagne d'un bouleversement tout aussi important concernant le fondement de la négation et son rapport avec l'affirmation. Ce moment crucial de la pensée, où a eu lieu une première métamorphose du concept d'*apophasis*, est essentiel aussi bien pour l'appréhension que pour la saisie de l'originalité du concept de négation dans le néoplatonisme.

Mots-clef : Plotin, Aristote, Un, néoplatonisme, langage, discours apophantique, kataphase, apophase.

RESUMO: O advento do neoplatonismo inaugura no Ocidente um movimento intelectual que se instaura a partir de uma nítida fratura para com a filosofia primeira de Aristóteles, dado que com o pensamento neoplatônico se introduz uma ruptura com relação ao primado aristotélico do Ser. Por esse motivo, o neoplatonismo constitui uma terra de grande fertilidade para uma pesquisa sobre a questão da linguagem, pois esta fratura é acompanhada de uma reviravolta de suma importância no que concerne o fundamento da negação e sua relação com a afirmação. Este momento crítico da filosofia, onde se deu a primeira metamorfose do conceito de *apophasis*, é essencial tanto para a apreensão da originalidade do conceito de negação, quanto para a compreensão das metamorfoses futuras no neoplatonismo latino como veremos em seguida.

Palavras-chave: Plotino, Aristóteles, Uno, neoplatonismo, linguagem, discurso apofântico, afirmação, negação.

Introduction

L'avènement du néoplatonisme inaugure en Occident un mouvement intellectuel qui aboutit à une profonde rupture avec la philosophie première d'Aristote. En effet, grâce au bouleversement qu'il introduit avec le primat de la thèse aristotélicienne de l'être, le néoplatonisme constitue un terrain privilégié pour une enquête sur la question du langage, car cette rupture s'accompagne d'un bouleversement tout aussi important concernant le fondement du discours apophantique, en particulier la relation de la négation avec l'affirmation.

Ce moment crucial de la pensée, où a eu lieu une première métamorphose du concept d'*apophasis*, est essentiel aussi bien pour l'appréhension que pour la saisie de l'originalité du concept de négation dans le néoplatonisme latin.

En effet, jusqu'à Plotin, comme l'a bien démontré P. Hadot¹, la négation était susceptible de conduire à une connaissance de Dieu et elle tendait à s'identifier à la méthode aphairétique², dont l'origine est à chercher chez Platon et Aristote³.

Le propre de cette méthode est de retrancher, abstraire des prédicats non essentiels d'un objet afin de le considérer comme *dépossédé* ou *privé* des attributs qu'elle retranche.⁴ En outre, et ceci est déterminant pour éviter toute confusion entre la méthode aphairétique et la méthode apophatique, l'*aphairesis* implique une intuition intellectuelle, et s'ouvre tout naturellement vers une connaissance positive de ce même objet.

Cette méthode a été abondamment utilisée dans le moyen platonisme, dès les premiers siècles de notre ère. On la retrouve aussi bien chez des penseurs païens que chrétiens.⁵ La pensée

¹ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, chapitre Apophasisme et théologie négative, p. 185-193.

² En effet le terme ἀφάιρεσις (nom composé du préfixe ἀπ- et du substantif αἴρεσις dérivé du verbe αἴρῶ qui signifie prendre, enlever, saisir), possède une certaine connotation négative. Et il acquiert chez Aristote une dimension proprement épistémologique. Il désigne : a) la saisie des objets mathématiques par l'abstraction de la matière (cf. *Métaphysique* Δ, 6, 1016 a-b) ; b) le processus général d'abstraction (cf. *De Anima*, III, 7, 431 ; *Analytiques Seconds*, I, 18, 81 b 1-9 ; *Métaphysique* Z, 10, 1036 a 8-12). Cf. Y. Lafrance, APHAIREISIS (abstraction, négation), in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, Paris, 1990, volume II (Les notions philosophiques), t. I, p. 120.

³ L'*aphairesis* est utilisée pour saisir la définition d'entités mathématiques : par l'abstraction de la profondeur, l'on obtient la surface ; par l'abstraction de la surface, l'on obtient la ligne ; par l'abstraction de la ligne, l'on obtient le point. Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, chapitre : Apophasisme et théologie négative, p. 186.

⁴ Nous avons déjà signalé la solidarité existant entre la privation et l'abstraction chez Aristote.

⁵ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, chapitre : Apophasisme et théologie négative, p. 187 : "Dès les premiers siècles de notre ère, chez des auteurs païens (Albinus, Celse, Maxime de Tyr, Apulée) et chrétiens (Clément d'Alexandrie), on trouve une théorie

théologique d'Albinus constitue un exemple typique de l'emploi de la méthode apophatique en milieu païen, et celle de Clément d'Alexandrie illustre la reprise de cette méthode par les premiers Pères de l'Eglise.⁶

Selon le P. Festugière⁷, la voie de la négation constitue déjà au II^e siècle l'une des quatre voies (ἐπαγωγῆς) susceptibles de nous ouvrir à une vision de Dieu, voies permettant la remontée vers le Principe ineffable, car aucun attribut ne lui convient : a) la première est la méthode kataphatique, qui attribue à Dieu des prédicats positifs ; b) la deuxième manière de concevoir Dieu se fait κατὰ ἀφάρισιν, c'est-à-dire par l'abstraction de ces choses, de même qu'en mathématiques l'on peut arriver à la connaissance du point par l'abstraction du sensible, de la surface, de la ligne ; c) la troisième manière de concevoir Dieu se fait par le mode de l'analogie (κατὰ ἀναλογίαν) (165, 17, 6) : tel le rapport du soleil avec la vue et les choses vues, rapport selon lequel le soleil, sans être lui-même objet de vision, donne à la vue de voir, aux choses vues d'être vues ; d) *la via eminentiae ou transcendance* : contemplant la beauté qui se fait voir dans les corps, on passe de là à celle de l'âme, puis à celle qui se trouve dans les genres de vie et les lois, puis à l'immense océan du Beau, après quoi on saisit le Bien en soi, l'objet ultime de l'amour. Et avec lui on saisit aussi Dieu, du fait de sa prééminence dans l'échelle de la valeur. Nous retrouvons des reprises et approfondissements tout au long de la philosophie médiévale.

Or, chez Plotin, parce que l'Un n'est ni objet de pensée, ni objet d'un dire, la méthode apophatique⁸ cède la place à une méthode proprement apophatique.⁹ Quel est le rôle de l'*apophasis* dans l'instauration de l'hénologie chez Plotin ? Quelle conception de la négation s'en dégage ? Quel rapport avec la conception aristotélicienne de l'*apophasis* ? Voilà les questions qui guideront ce bref parcours à travers le concept de négation dans l'hénologie plotinienne.

systematisée des méthodes théologiques qui intègre cette méthode apophatique." Cf. Celse, *Alethes Logos* ; Origène, *Contra Celsum*, VI, 62-66 ; VII, 36, 42, 45 ; VIII, 63 ; Maxime de Tyr, *Quis Deus secundum Platonem*, Disc. XVII ; Apulée, *De deo Socratis*, 124 ; *De Platone*, 190 ; *Apologie*, p. 64, 7.

⁶ Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 11, 71, 2-5 avec le commentaire d'A. Le Boulluec (Sources Chrétiennes, t. 279, p. 244 sqq). Pour Clément d'Alexandrie, voir aussi R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, 1973, p. 87 sqq.

⁷ Cf. A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 95 sqq.

⁸ On retrouve la reprise de la méthode apophatique dans les premiers traités plotiniens comme celui du Beau, *Ennéades* I, I.

⁹ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, chapitre : Apophasisme et théologie négative, p. 189.

§ 1

L'antériorité de l'Un par rapport à quelque chose: l'aporie d'un discours sur le Principe

Plotin s'efforce de penser l'être à partir d'un fondement non-ontique, l'Un :

« Voici donc ce qu'il faut croire [χρὴ νομίζειν] : il y a d'abord l'Un [τὸ ἓν], qui est au-delà de l'étant [τὸ ἐπέκεινα ὄντος] ». ¹⁰

La transcendance et l'antériorité de l'Un par rapport à l'être reposent sur la thèse selon laquelle la multiplicité est postérieure à l'unité. Qu'elle soit sensible ou intelligible, la multiplicité a toujours besoin de participer à l'unité pour être.¹¹ Or, si le monde intelligible, lequel a le statut d'être véritable dans la pensée plotinienne, est lui-même multiple, il est alors nécessaire, à cause du caractère multiple de l'intelligence, de concevoir un principe antérieur au monde intelligible. Sur ce point, Plotin s'oppose radicalement et explicitement à Aristote :

"Aristote dit que le premier est séparé [χωριστὸν] et intelligible [νοητόν], mais, dire qu'"il se pense lui-même [νοεῖν δε αὐτὸ] revient à n'en plus faire le Premier [οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ]". ¹²

Or, placer le principe au-dessus du monde intelligible, c'est le concevoir comme n'étant rien d'étant. Malgré l'originalité indéniable de cette thèse, Plotin entend demeurer fidèle à son héritage platonicien. Et c'est sur une exégèse du *Parménide* de Platon qu'il va fonder la transcendance de l'Un¹³. En effet, au sixième livre de la *République*, Platon affirme que le principe de l'être des idées n'est pas un concept :

"Nous affirmons l'existence du beau en soi, du bon en soi, et de même, pour toutes les choses que nous posons tout à l'heure comme multiples, nous déclarons qu'à

¹⁰ Plotin, *Ennéades*, V, 1, 10, 1 ; "Ὅτι δὲ οὕτω χρὴ νομίζειν ἔχειν, ὡς ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἓν" traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1991, p. 28.

¹¹ Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 1, 1-17. Trad. P. Hadot, in Plotin, *Traité*, 9, Cerf, Paris, 1994, p. 69 : "C'est par l'Un' que tous les êtres sont des êtres, aussi bien tous les êtres qui sont des êtres au sens premier du terme que tout ce qui est dit, de quelque manière que ce soit, faire partie des êtres. Qu'est-ce donc en effet qui pourrait précisément être, s'il n'était pas 'un', s'il est vrai que, privés de l'un' qui est leur prédicat, ces êtres ne sont plus ? Car il n'y a pas d'armée, si elle n'est pas 'une', pas de chœur, pas de troupeau, s'il ne sont pas 'un'." Voir aussi *Ennéades*, III, 8, 9, 5 ; idem, 1925, p. 164.

¹² Plotin, *Ennéades*, V, 1, 9, 7-9 ; idem, 1991, p. 27 : "Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὐτὸ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ."

¹³ Selon J. Trouillard, "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". J. Trouillard, "Le 'Parménide' de Platon et son interprétation néoplatonicienne", in *Etudes néoplatoniciennes*, Langages, A la Baconnière, Neuchâtel, 1973, p. 9.

chacune d'elles aussi correspond son idée qui est unique et que nous appelons *ce qui est*".¹⁴

Puis Platon déclare que le Bien est principe des idées : " Or, *ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est l'idée du Bien* "15. Donc, pour Platon, le Bien est ce qui est cause de toute science et de toute vérité. Cependant, ici déjà Platon affirme la transcendance de l'idée de Bien par rapport aux autres idées dont elle assure la vérité. L'idée surpasse en beauté les autres idées et de ce fait elle est plus digne d'honneur : elle est "*epekeina tès ousias*".¹⁶ En ce sens, il y a chez Plotin plus une continuité et un approfondissement de la notion platonicienne de Bien qu'une vraie rupture.

C'est l'exégèse du *Parménide* qui sert de fondement à la thèse de la transcendance du Bien au-delà de l'étantité. Selon E. Dodds, Plotin inaugure une exégèse qui établit une correspondance entre les trois premières hypothèses du *Parménide* et les trois hypostases plotiniennes : a) la première hypostase est identifiée à " l'Un qui est-un " de la première hypothèse. Cet Un qui n'est rien d'étant n'est pas même un, car une quelconque participation lui ferait perdre son unité absolue ; b) la deuxième hypostase (l'un-multiple, c'est-à-dire le *noûs*) résulte de l'exégèse de la deuxième hypothèse : l'un-qui-est ; c) la troisième hypostase constitue l'âme du monde (multiplicité unifiée), laquelle correspond à la troisième hypothèse : l'un qui est et qui n'est pas.

Le chapitre 8 des *Ennéades*, VI, 9 s'ouvre sur l'affirmation : "c'est par l'un que tous les étants sont des étants". Plotin, *Ennéades* VI, 9, 1,1 ; *ibidem*. Cette formule est un écho de la deuxième division du *Parménide* : "si l'Un n'est pas, rien n'est, parlerions-nous avec justesse ? " En s'appuyant sur cette exégèse, Plotin dira que ce qui est propre à l'être, c'est d'être un multiple unifié. L'unité est ce qui par sa nature fait qu'un étant est.

Le paragraphe 1 des *Ennéades* VI, 9 s'ouvre sur l'affirmation suivante : « c'est par l'un que tous les étants sont des étants (*Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα*) »¹⁷. Cette formule est un

¹⁴ Platon, *République*, VI, 507 a. Traduction E. Chambry, œuvre complète t. VII - 1^{ère} partie, Belles Lettres, Paris, 1967, p. 135.

¹⁵ *ibidem*, p. 138-139

¹⁶ *ibidem*, p. 138-139

¹⁷ Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 1, 1 ; traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 170 - 171.

écho de la deuxième division du *Parménide* : si l'Un n'est pas, rien n'est.¹⁸ En s'appuyant sur son exégèse du *Parménide*, Plotin affirme que l'être n'est pas le Principe ultime, parce qu'il est déjà aux prises avec la multiplicité. Cependant, l'Un n'est pas un étant, sinon il nous faudrait nous demander ce qui fait l'être de cet étant, et cela à l'infini.

Comme l'a remarqué avec justesse J.M. Narbonne, "il ne s'agit plus de savoir ce qui rend possible la présence par exemple de telle ou telle propriété de tel ou tel être, ni même ce qui rend possible dans tel ou tel contexte l'émergence de telle ou telle nature, de telle ou telle substance à côté d'autres substances, mais bien de comprendre pourquoi en un sens absolu, il y a tout simplement de l'être, des choses qui existent".¹⁹ La nouveauté de cette thèse devient encore plus troublante si nous l'exprimons ainsi : la recherche du principe de *ce qui est* s'accomplit dans une quête de ce qui *n'est pas*.²⁰

Que le principe de l'*ontôs on* soit au-delà de l'étantité a comme conséquence l'impossibilité de l'appréhender comme un *τι* (un *quid* ou quelque chose) :

"Car la connaissance est quelque chose d'un (ἐν τι). Or il est un sans le 'quelque chose' (τι) ; s'il était quelque chose d'un, il ne serait pas l'un en soi (αὐτόεν); car le 'en soi' (αὐτό) est avant le 'quelque chose' (τι)."²¹

Cela n'empêche pas Plotin de poser, comme un défi à l'intelligence, la question de son essence : "*Ἐἰ οὖν μήτε νοῦς μήτε νοητόν εἴη, τί ἄν εἴη;*"²² De prime abord, cette question semble être dénuée de sens : il paraît absurde de se poser la question de l'essence de ce qui est au-delà de l'essence. Cependant, du point de vue de la méthode, cette question n'a rien d'incongru, et cela pour deux raisons :

a) l'interrogation sur l'essence de ce qui n'est rien met d'emblée en sursis la possibilité et la pertinence d'un discours sur le Principe. Autrement dit, l'hénologie, c'est-à-dire la science du tout

¹⁸ Cf. *Parménide*, 166 c. Sur l'histoire de l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide* de Platon, voir E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic One", *Classical Quarterly*, vol. 22 (1929), p. 129-142.

¹⁹ J.M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 1994, p. 26.

²⁰ Cf. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955, p. 99 : "Platon avait dit que le Bien est "au-delà de l'essence (1)", et il avait ajouté "en dignité et en puissance". La seconde partie de l'affirmation atténuait peut-être la première. Plotin interprète au contraire "au-delà" au sens fort. 'ἐπέκεινα οὐσίας' signifie pour lui "au-delà de l'être" 'ἐπέκεινα ὄντος'. Cf. *Ennéades*, V, 5, 6, 11.

²¹ Plotin, *Ennéades*, V, 3, 12,52 ; édition P. Henry et H.R. Schwyzer, Desclée de Brouwer et Ed. Universelle, Paris/Bruxelles, 1959, p. 320. Traduction française de P. Hadot, in Plotin, *Traité 49*, Cerf, Paris, 2000, p. 83 : "Ἐν γὰρ τι καὶ τὸ γινώσκειν τὸ δεῖσθαι ἀνευ τοῦ "τι" ἐν εἰ γὰρ τι ἐν, οὐκ ἂν αὐτόεν τὸ γὰρ "αὐτό" πρὸ τοῦ "τι"."

²² Plotin, *Ennéades*, III, 8, 9, 11-12 ; traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1925, p. 164 : "S'il n'est ni l'intelligence, ni l'intelligible, qu'est-il donc ?"

premier Principe, se trouverait dans une aporie insurmontable et elle n'aurait point lieu d'exister si aucune réponse n'était possible à la question sur l'essence du Principe. L'on voit par là pourquoi, très tôt, le néoplatonisme a été attentif à question du langage : c'est moins Dieu que le discours portant sur Dieu qui doit être élevé au rang de question philosophique. Il devient par conséquent un terrain fertile de méditation sur la portée et les limites du langage en général ;

b) Il est aussi plus particulièrement un terrain fertile à une réflexion sur le langage. En effet, poser la question de l'essence de l'Un après avoir énoncé l'impossible appartenance de l'Un au domaine de l'Être introduit une difficulté supplémentaire : la particule "ὄν" (le cas échéant) de "τί ὄν εἶη;" annonce déjà la dimension de la difficulté et résonne comme un défi posé à tout lecteur des *Ennéades*. En effet, cette question "τί ὄν εἶη;" , comme toute interrogation portant sur l'essence, ouvre le champ du discours apophantique à deux modalités de réponses : par une proposition positive (*il est...*), ou bien par une négative (*il n'est pas...*). Dans l'hypothèse où un discours serait possible, cette question pointe déjà vers la nécessité de savoir qu'est que le discours et quelle sorte de discours lui convient le mieux, puisqu'il n'est rien d'être. Pour cette raison, Plotin ajoute une deuxième question : comment se le représenter ? Comment parler de lui ? Autrement dit : quel discours lui est le plus approprié ?

"Comment donc, pouvons-nous parler de lui ? Ne faut-il pas dire que nous disons quelque chose de lui, sans bien sûr le dire, lui, et sans avoir de lui ni connaissance ni pensée ? Comment donc pouvons-nous parler sur lui, si nous ne le possédons pas ? Faut-il dire que, si nous ne le possédons pas par connaissance, nous ne le possédons absolument pas ? Non, nous le possédons de telle manière que nous parlons sur lui sans le dire, lui. De fait, nous disons ce qu'il n'est pas ; ce qu'il est, nous ne le disons pas ; ainsi, nous parlons sur lui à partir des réalités postérieures."²³

L'on constate dans ce passage que l'être, la pensée et le discours sont trois choses intimement liées. En effet, dit Plotin, la connaissance que l'intellect peut avoir de soi-même est ce qui fonde le fait qu'il puisse en parler.²⁴ Or, puisque de l'Un nous n'avons ni connaissance, ni pensée, la question de la possibilité d'un discours semblerait d'emblée écartée. Or il n'en va pas ainsi, car nous pouvons parler, énoncer quelque chose sur l'Un sans pour autant le dire lui. Plotin

²³ *Ennéades*, V, 3, 14, 1-8 ; édition P. Henry et H.R. Schwyzer, Desclée de Brouwer et Ed. Universelle, Paris/Bruxelles, 1959, p. 324. Traduction de P. Hadot, *Traité* 49, Cerf, Paris, 2000, p. 86 : "Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ ; Ἡ λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γνώσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ. Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν ; Ἡ, εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, καὶ παντελῶς οὐκ ἔχομεν ; Ἀλλ' οὕτως ἔχομεν, ὥστε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν. Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν."

²⁴ Cf. *Ennéades*, V, 3, 8, 42-43.

conçoit une certaine présence en nous de l'Un qui nous autorise à parler de lui. Or comment parler de lui sans le dire?

§ 2

L'apophasis et l'héno-logie

La première conséquence de cette impossibilité à dire le Principe est l'exclusion du discours positif, du cadre de l'hénologie.

" Certes, ce principe n'est rien [μηδεν τούτων ὄν], rien de ce dont il est principe ; certes rien ne peut être affirmé de lui, ni l'étant [μη ὄντος], ni l'ousia, ni la vie [μη ζωῆς] ; mais c'est qu'il est au-dessus de tout ce qui est [τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι]."²⁵

Cette décision radicale d'éliminer le discours apophantique ou catégorique affirmatif (μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου) s'inscrit dans un souci précis : ne pas rabaisser le Principe au rang de ce qui en est dérivé. En effet, le propre d'une proposition affirmative, comme l'on constaté déjà chez Aristote, est d'attribuer un prédicat à un sujet, de poser une synthèse entre deux idées. L'Un étant au-dessus de l'étantité, il doit échapper de ce fait à la prédication. En conséquence, rien ne peut être affirmé de l'Un : ni l'être, ni l'essence, ni la vie, ni la pensée.²⁶ En réalité, même l'affirmation "l'un est un" ou "l'Un" lui est inadéquate.

« Il est vraiment l'Un ; il n'est pas une autre chose et ensuite un ; il est même faux de dire de lui : l'Un ; "il n'est pas objet de discours ni de science" (ὄ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη) ; et on dit qu'il est "au-delà de l'essence" (ὄ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι, οὐσίας). »²⁷

Ce refus de l'affirmation se fonde sur l'impossibilité d'une saisie discursive de l'Un, puisque comprendre une chose implique de pouvoir la saisir. Mais, étant donné que l'hénologie se veut un

²⁵ Plotin, *Ennéades* III, 8, 10,28 ; édition et traduction de E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1925, p. 167 : "Ἡ ἔστι μὲν μηδεν τούτων ὄν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι."

²⁶ Cf. Plotin, *Ennéades* III, 8, 10,28-31 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 170 - 171. Concernant le rôle de cette triade dans le néoplatonisme, voir P. Hadot, *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, Entretiens Hardt V, Genève, 1957. Voir aussi : Plotin, *Ennéades* V,5,6,2-3 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1991, p. 97 : "l'essence (ousia) née de l'Un, est forme (...) Mais ce n'est pas telle forme, c'est la forme universelle, qui ne laisse en dehors d'elle aucune forme. Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Etant sans forme, il n'est pas une essence."

²⁷ *Ennéades* V, 4, 1, 8-9 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1991, p. 78 : "ὄν ὄντως ἔν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἔν, καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἔν εἶναι, οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὄ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι, οὐσίας".

discours rationnel sur ce dont elle n'a point de connaissance, il faut alors parler de l'ineffable sans pour autant que "ce dire" implique une quelconque saisie.²⁸ Et si le discours apophantique dans sa modalité affirmative n'est certes pas en mesure d'exprimer l'Un, car l'Un est indicible, l'hénologie n'est pas pour autant vouée au silence, car il lui revient une tâche fondamentale : écartier de l'Un tout ce qui provient de lui, d'où la suprématie de la modalité faible du discours apophantique, à savoir, *apophasis*.

Pour que cela soit possible, il est nécessaire donc que le *logos* abandonne sa fonction principale : la saisie. Il reste cependant sémantique, car si nous ne pouvons pas dire l'Un, nous pouvons parler de lui de manière sensée, c'est-à-dire, rationnelle. Nous pouvons nous élever vers lui rationnelle. Ici s'instaure une première rupture avec la thèse aristotélicienne qui tendait à identifier le *logos* sémantique à la saisie d'un quelque chose. L'Un plotinien n'est pas un *τι*, mais l'héno-logie est un *logos* sémantique et apophantique tout en n'étant pas un discours sur quelque chose.

L'on pourrait suggérer qu'elle entre dans le cadre aristotélicien d'un *logos* non susceptible de vérité, à l'instar du souhait, de l'interrogation, de l'ordre, comme l'avait déjà dévoilé Aristote. Cependant il n'en est rien. L'héno-logie n'est pas une prière, elle est un exercice dialogique tendant à faire voir, à signifier à autrui une réalité transcendante et ineffable, dont union extatique constitue le dernier degré du mouvement ascensionnel vers le Principe radical.

"C'est pourquoi il est véritablement ineffable [ἄρρητον]. Car, quoi qu'on dise, on dira toujours quelque chose [ὅ τι γὰρ ἂ εἶπης, τί ἐρεῖς]. Mais dire qu'il est "au-delà de toutes les choses et du très vénérable Intellect" est parmi toutes les expressions la seule vraie, car elle ne le nomme pas, mais elle dit qu'il n'est pas quelque chose parmi toutes les choses et il n'a pas de nom, que rien ne se dit de lui."²⁹

Récapitulons : il y a selon Plotin, contrairement à ce que nous trouvons chez Aristote, la possibilité d'un *logos* apophantique, rationnelle, sur l'au-delà de l'intellect (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ) ; il y a non seulement la possibilité d'un dire, mais d'un dire qui signifie (σημαίνειν), et qui en plus est vrai (ἀληθές), tout en sachant que ce dire n'est pas le *logos* d'un *τι*.

²⁸ Cf. C. Guérard, "La théologie négative dans l'apophasisme grec", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68 (1984), p. 183-199.

²⁹ *Ennéades*, V, 3, 13, 1-5 ; édition P. Henry et H.-R. Schwyzer, Desclée de Brouwer, Edition Universelle, Paris/Bruxelles, 1959, p. 322. Traduction P. Hadot, *Traité 49*, Cerf, Paris, 2000, p. 73 : "Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ· ὅ τι γὰρ ἂ εἶπης, τί ἐρεῖς. Ἀλλὰ τὸ "ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ" ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθές οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ." Voir le commentaire de P. Hadot sur ce passage, p. 227-228.

Plotin ne se contente pas de reprendre la conception de la négation du Stagirite, car, pour ce dernier, parler par les négations de ce qu'on ne peut pas saisir ne peut avoir aucun sens, puisque l'affirmation est première dans l'ordre épistémologique. Or il n'en va pas de même pour Plotin. L'impossibilité de la saisie de l'Un et l'indétermination propre au discours apophatique n'entraînent nullement chez lui une privation de sens. En se limitant à dire de l'Un qu'il n'est pas quelque chose, le *logos* demeure signifiant et vrai.

Mais cette rupture franche avec la théologie aristotélicienne s'accompagne-t-elle d'une rupture radicale avec sa définition de la négation ? Cette suprématie de la négation, ne dérive pas de sa faiblesse ? En effet, c'est grâce à son impuissance attributive, que la négation devient une modalité essentielle du discours conscient de l'impossibilité de saisir le Principe : elle ne fait que cerner l'objet envisagé.

L'aporie entre l'ineffabilité du principe et le besoin de parole est résolue par l'élévation de la négation au rang de discours privilégié sur l'Un. "Ecartons donc de lui toute chose"³⁰, affirme Plotin. Cependant, comment la négation se déploie-t-elle au sujet de l'Un ? C'est alors que l'exégèse plotinienne du *Parménide* de Platon s'avère décisive.

Plotin va identifier le Bien de la *République*,³¹ dont Platon dit qu'il est au-delà de l'essence, à l'Un de la première hypothèse du *Parménide*³² que l'on ne peut ni montrer, ni définir, ni connaître, ni sentir, ni juger, duquel on ne peut rien dire ni rien savoir³³. Cette identification entre le Bien et l'Un permet à Plotin d'interpréter la démarche platonicienne à l'égard de *l'Un qui est un* de la première hypothèse comme la mise en œuvre d'une dialectique négative.

³⁰ Plotin, *Ennéades* VI, 8,8,9-10 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 143 : "Nous ne pouvons trouver des termes propres, non seulement pour les affirmer de lui, mais même pour parler de lui ; c'est que toutes les choses sont postérieures à lui, si belles et vénérables qu'elles soient ; car il est le principe de toute chose (bien que, en un autre sens, il ne soit pas principe). Ecartons donc de lui toute chose ; ne disons pas même que les choses dépendent de lui et qu'il est libre ; car ce sont des attributs inférieurs, qui énoncent un acte relatif à un objet différent, puisqu'ils impliquent des objets différents de l'être libre, et sur lesquels il agit sans obstacle. Or il ne doit avoir absolument aucun rapport à rien ; il est ce qu'il est avant toutes choses. Supprimons même le mot : *il est* et avec ce mot son rapport aux êtres."

³¹ Cf. Platon, *République*, VII, 509 b.

³² Cf. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966, p. 211.

³³ Cf. *Parménide* 141 e-142 a ; trad. E. Chambry, Garnier, Paris, 1958, p. 502-503 : "- Parménide : Il n'a donc même pas assez d'être pour être un ; car alors il serait et il participerait à l'être. Il apparaît, au contraire, que l'un n'est pas un, et qu'il n'est pas, s'il faut s'en rapporter à notre raisonnement. - Aristote : Il y a des chances qu'il ne soit pas. - Parménide : Mais ce qui n'est point, peut-il avoir, alors qu'il n'est point, quelque chose qui soit à lui ou de lui ? - Aristote : Comment le pourrait-il ? - Parménide : Il n'y a donc même pas de nom pour le désigner, et l'on ne peut ni le définir, ni le connaître, ni le sentir, ni le juger. - Aristote : Evidemment non. - Parménide : il n'est donc ni nommé, ni exprimé, ni jugé, ni connu, et aucun être n'en a la sensation."

Cette dernière consiste à retrancher de l'Un absolument un toute multiplicité. Dans l'enchaînement successif des négations, Parménide nie de l'Un : partie, détermination, figure, être en quelque chose, mouvement et immobilité, identité et altérité, ressemblance et dissemblance, égalité et inégalité, temps, être. En conséquence, il n'y a de l'Un ni nom, ni science, ni sensation ou opinion.³⁴ La négation de tout prédicat ontologique aboutit à la négation de l'ousia elle-même et assure à l'Un son caractère transcendant tout en évacuant la possibilité d'une connaissance discursive à son sujet.

§ 3

L'apophasis, la privation et la nécessité de l'analogie.

De l'Un, puisque tout prédicat lui est inadéquat, il faut tout nier. Cependant, si d'un côté la négation, grâce à son indétermination, a l'avantage de ne pas rabaisser le Principe en lui attribuant un prédicat de deuxième rang, d'un autre côté, à force de tout nier, la voie négative peut donner l'impression d'aboutir au vide du néant privatif.³⁵

« Mais quand nous nous disons avec perplexité : 'Alors, il est sans perception de lui-même, il n'a pas conscience de lui-même, il ne se connaît pas ?' Il faut songer que poser ces questions, c'est se tourner vers l'hypothèse contraire : nous le faisons multiple en le faisant connu et connaissance et, en lui donnant la pensée, nous le rendons dépendant de la pensée ; »³⁶

Or si l'apophasis est exposée à ce danger, c'est qu'à l'extrémité de la procession, c'est-à-dire au point le plus éloigné de l'Un, du Beau, il existe une quasi réalité marquée par le manque. Cette quasi réalité, Plotin l'identifie à la matière (*hylè*). Afin de ne pas confondre ἀπόφασις et στερήσις il est nécessaire de saisir la négativité inhérente à la conception plotinienne de matière.

Or Plotin est conduit, à cause de son dualisme (monde sensible et monde intelligible), à concevoir deux notions de matière : la matière du monde intelligible et la matière du monde

³⁴ Cf. J-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 80.

³⁵ Cf. C. Guérard, "La théologie négative dans l'apophasisme grec", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 68 (1984), p. 183-199

³⁶ *Ennéades*, V, 3, 13, 6-11 ; édition P. Henry et H.-R. Schwyzer, Desclée de Brouwer, Edition Universelle, Paris/Bruxelles, 1959, p. 322. Traduction P. Hadot, *Traité 49*, Cerf, Paris, 2000, p. 73 : " Ἀλλ' ὅταν ἀπορώμεν "ἀνάισθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ οὐδὲ οἶδεν αὐτό", ἐκεῖνο χρὴ ἐνθυμείσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰναντία. Πολὺ γὰρ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ γνωσὶν ποιούτες καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιούμεν." Voir le commentaire de ce passage par P. Hadot, *ibidem*, p. 229-230.

sensible. L'influence de ces notions dans la conception médiévale de la négation est décisive, aussi convient-il de les approfondir.³⁷

(a) La matière dans le monde sensible

Plotin, comme Platon et Aristote, fait de la matière un principe d'explication du changement dans le monde sensible. Cependant, si Aristote avait conçu la matière comme " ce à partir de quoi " il y a la mise en forme ou l'in-forma-tion, la matière pour Plotin n'est pas le matériel de la mise en forme, car, affirme Plotin, " une forme, en survenant dans la matière, lui apporte *toutes les autres propriétés* ; en particulier toute forme implique une certaine grandeur ou dimension, *donnée avec la raison séminale et par elle* ".³⁸

Dépourvue de grandeur et d'étendue, la matière sensible est néanmoins un réceptacle, c'est-à-dire un fond obscur et négatif, sur lequel les formes sensibles sont inscrites. Plotin la compare à un miroir au fond duquel apparaît l'imitation du monde intelligible.

" [...] il doit y avoir, pour les corps (σώμασιν), un suppôt (ὑποκείμενον) différent des corps eux-mêmes ; la preuve en est la *transformation des éléments les uns dans les autres* (ἡ τε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων) ."³⁹

La subsistance de la matière sensible est due au besoin d'expliquer non seulement l'altérité, mais aussi la corruption. Elle est le principe qui rend compte du fait que tout en étant l'image de la beauté éternelle, le monde sensible puisse être exposé au changement et donc à la génération et à la corruption. En effet, les formes du monde sensible, déjà soumises à la corruption, peuvent en outre faire état de faiblesse et de laideur. Selon J. Laurent, cette faiblesse à laquelle le corps est exposé dans la pensée plotinienne tient au fait que le corps, tout en étant un effet de la causalité du monde intelligible, subit néanmoins l'influence d'un vrai non-être qu'est la matière, néant qui résiste à la mise en forme, qui coïncide avec l'entrée dans l'être dans le cas de l'étant temporel.

³⁷ Ces deux conceptions de la matière et les négations qui les sous-tendent seront reprises et christianisées par le néoplatonisme postérieur (par Augustin en particulier) et seront transmises au Moyen Age latin. Pour Plotin, voir *Ennéades*, II, 4, 3 ; pour Augustin, voir le *Commentaire de la Genèse*. Nous traitons de cette problématique dans la deuxième partie de cette thèse, dont le premier chapitre aborde le rôle de la matière dans l'exégèse augustiniennne du *Livre de la Genèse*, le deuxième la reprise érigénienne et le troisième la conception cusaine de l'altérité.

³⁸ Plotin, *Ennéades* II, 4, 8, 23-24 ; trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 62.

³⁹ Plotin, *Ennéades* II, 4, 6 ; trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 60.

La matière ainsi conçue n'est rien d'autre que privation d'Être et de Bien : "ce qui n'a rien, ce qui est dans la pauvreté, ce qui est la pauvreté (πενία) même est nécessairement le mal (ἀνάγκη κακόν)." ⁴⁰

Ce non-être qu'est la matière du monde sensible n'est pas à identifier avec la matière du monde intelligible qui, elle, participe à l'Être. ⁴¹

(b) La matière ou l'altérité dans le monde intelligible

La matière du monde intelligible est en revanche conçue comme un substrat des formes intelligibles. Mais, si le mouvement dans le monde intelligible n'implique pas la corruption, quel serait alors le rôle de ce substrat qu'est la matière ? En effet, à la différence de la matière sensible, celle du monde intelligible ne subit ni ne provoque aucune transformation. Cependant, la différence du monde intelligible ne peut être pensée sans la matière qui est responsable de la distinction, de la différenciation. A l'instar de Platon, Plotin affirme que les formes intelligibles ont entre elles des caractères pour certains semblables et pour d'autres dissemblables, et que cela ne serait possible que s'il existait une idée qui rende intelligible cette altérité.

Plotin reprend et développe la matrice ontologique du *Sophiste* de Platon constituée par l'être, le même, l'autre, le repos et le mouvement. ⁴² De cette coappartenance dans l'être, de l'identité et de la différence découle le caractère non principal de l'être.

« - il [le monde intelligible] est indivisible, dit-on ? - Indivisible sans doute, pris absolument ; mais il est divisible en un certain sens ; or, si ses parties sont séparées les unes des autres, la matière existe ; car le sectionnement et la séparation sont des affections de la matière ; c'est elle qui les subit. » ⁴³

Comme l'a fort bien remarqué J. Laurent, la procession suppose la différence car l'Un n'est pas. ⁴⁴ L'Un n'est pas une idée et de ce fait même il transcende toute altérité. ⁴⁵ La procession de

⁴⁰ Plotin, *Ennéades* II, 4, 16, 16-20 ; E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 71 : "ὁ δ' ἂν μηδὲν ἔχη ἄτε ἐν πενίᾳ ὄν, μᾶλλον δὲ πενία ὄν, ἀνάγκη κακὸν εἶναι".

⁴¹ Cf. Plotin, *Ennéades* II, 4, 16, 16-20 ; E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 71 : "[...] et la matière est la pauvreté non pas en richesse ou en force, mais la pauvreté en sagesse, en vertu, en beauté, en forme, en qualité. Comment ne serait-elle pas difforme, absolument laide, absolument mauvaise ? La matière du monde intelligible est un être ; car elle a, avant elle, ce qui est au-delà de l'être. Mais, ici-bas, la matière a l'être avant elle ; elle n'est donc pas un être, puisqu'elle diffère de l'être et qu'elle est du côté inférieur à l'être."

⁴² Voir à ce sujet *Ennéades* VI, traités 1-3, intitulés *Les genres de l'être*.

⁴³ *Ennéades* II, 4, 5, 33-34 ; édition et traduction E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 58 : "Ἀμερῆς μὲν γὰρ παντελῶς πάντα αὐτό, μεριστὸν δὲ ὁπωσοῦν. Καὶ εἰ μὲν διασπασθέντα ἀπ' ἀλλήλων τὰ μέρη, ἢ τομῇ καὶ ἡ διάσπασις ὕλης ἐστὶ πάθος· αὕτη γὰρ ἡ τιμηθεῖσα."

⁴⁴ J. Laurent, *Les fondements de la Nature selon Plotin*, J. Vrin, Paris, 1992, p. 104.

⁴⁵ Cf. Plotin, *Ennéades* VI, 9, 8, 34.

l'être en revanche à partir de l'Un, qui coïncide avec l'apparition du monde intelligible, exige la différence que Plotin qualifie de néant relatif. Grâce à la matière comme altérité, l'être, tout en se fixant sur l'unité, n'est cependant pas identité absolue, mais une identité relationnelle.

Plotin nous donne un deuxième argument au sujet de l'existence de la matière dans le monde intelligible : si le monde sensible, lequel est une imitation du monde intelligible, est composé de matière et de forme, il devient alors nécessaire de concevoir aussi dans le monde intelligible l'existence de la matière. Cela ne veut cependant pas dire que Plotin introduit la corruption dans le monde intelligible. En effet, il n'y est pas question de corruption car dans le monde intelligible, la matière est totalement maîtrisée par la forme. Par la présence lumineuse de l'Un, cette matière reçoit une limite et de ce fait même est apte à participer à la vie et à l'intelligence.⁴⁶

(c) L'analogie

Il convient cependant de ne pas confondre la négation et la privation. La privation reflète un manque, alors que la négation purificatrice est le signe d'un pouvoir sur quelque chose. Pour éviter cette confusion entre néant privatif et néant suessentiel, il faut comprendre que la négation purificatrice pointe vers un enrichissement. L'Un est au-dessus car il est source. La voie de la négation privatrice nous éloigne au contraire du Principe et nous mène à la matière, qui est pure pauvreté.

Autrement dit, la négation est certes associée à une indétermination, mais elle est cependant purificatrice et possède une vertu ascendante alors que la privation produit un effet descendant.⁴⁷

Pour que la négation soit fructueuse, il est encore nécessaire de lui ajouter une condition supplémentaire : il faut organiser son parcours en combinant négation et analogie.⁴⁸

L'analogie n'implique pas ici une relation essentielle entre deux étants. Elle signifie plutôt un recours aux images. Ainsi conçue, l'analogie évite une confusion entre négation ascendante et privation. La négation doit à son tour corriger les images car tout recours à l'image peut réduire le Principe au statut de représentation. Lorsque nous nions ce qui a été posé par l'image, c'est-à-dire

⁴⁶ Cf. Plotin, *Ennéades*, II, 4, 4.

⁴⁷ *Ennéades*, VI, 7, 37,25-31 ; trad. E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 112 : "Être sans pensée, affirme Plotin en rappelant la définition aristotélicienne de la privation, se dit d'un être dont la nature implique la pensée, quand il n'exerce pas cette pensée. Mais pourquoi attribuer la privation d'une fonction à un être qui n'a pas cette fonction, et dire qu'il n'exerce pas ? (...) Or le Bien n'a aucune fonction, parce qu'il ne lui sert à rien d'agir ; c'est assez d'être lui-même, et il n'y faut rien chercher en dehors de lui, parce qu'il est au dessus de tout".

⁴⁸ Cf. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966, p. 235.

par l'analogie, cette image alors purifiée par la négation n'est pas complètement effacée, ce qui nous empêche de sombrer dans le vide et nous permet ainsi de remonter vers l'Un.⁴⁹

"Ce qui nous instruit [au sujet du Bien], ce sont donc les analogies (ἀναλογίαι), les négations (ἀφαιρέσεις), les connaissances des choses qui viennent de lui et certains échelons".⁵⁰

Le fondement de cette analogie est la notion de bien. Car il y a selon Plotin une homonymie de la beauté dans le monde intelligible⁵¹ et dans le monde sensible.⁵² Le beau que nous voyons dans le monde sensible est la trace de la beauté intelligible ; il exerce sur notre pensée une attraction qui constitue le début du mouvement analogique. Ainsi, même s'il n'y a pas d'analogie de l'Un, l'analogie de l'être et de la vie intelligibles nous permettent cependant de conserver la vertu ascendante de la négation conçue comme purification et de ne pas la confondre avec la privation.

Ce bref parcours sur l'exercice l'hénologique nous conduit aux résultats suivants :

Plotin définit toujours la négation par rapport à l'indétermination et dans un régime apophantique. De même que chez Aristote, la négation a comme caractéristique essentielle de ne rien ajouter à ce dont on parle.⁵³ Aussi, le rapport entre la négation et la privation est le même que celui que l'on trouve déjà chez Aristote.⁵⁴ Plotin considère la privation comme un manque d'une qualité, c'est-à-dire de quelque chose de connu.⁵⁵

Même si la logique aristotélicienne est bien connue et n'est pas complètement évacuée, le statut du discours négatif a profondément changé. La négation acquiert chez Plotin une dignité

⁴⁹ Pour la conception plotinienne de l'analogie, voir l'article de J.-L. Chrétien, "L'analogie selon Plotin", in *Les Etudes Philosophiques*, 1989 (Juillet/Décembre), p. 305-318.

⁵⁰ *Ennéades*, VI, 7, 36 ; édition P. Henry et H.-R. Schwyzer, Desclée de Brouwer, Edition Universelle, Paris/Bruxelles, 1959, p. 260. Traduction P. Hadot, *Traité 38*, Paris, 1988 : "Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοὶ τινες".

⁵¹ Cf. *Ennéades*, VI, 3, 16.

⁵² Cf. J.-L. Chrétien, "L'analogie selon Plotin", in *Les Etudes Philosophiques*, 1989 (Juillet/Décembre), p. 309 : "Pour le platonicien qu'est Plotin, la beauté, par l'amour qu'elle suscite et qui seul la discerne, nous élève vers le Bien, et elle semble pouvoir être une de ces analogies qui sur lui nous instruisent. Les *anabasmoi*, les degrés que Plotin mentionne de pair avec les analogies renvoient du reste au *Banquet* (211 C) où Platon décrit l'élévation de beauté en beauté, *hōsper epanabasmōis khrōmenon*, comme en se servant d'échelons. Pour que se puisse une telle élévation, il faut qu'il y ait une quelconque communauté entre les divers sens de la beauté et que la beauté ne soit pas totalement équivoque."

⁵³ Plotin, *Ennéades* II, 4,14,22-23 ; Trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1964, p. 68. "Si l'on dit : " n'est pas ", cette négation n'ajoute aucun être ; elle affirme seulement qu'une chose n'est pas".

⁵⁴ C. Guérard arrive à ces mêmes conclusions dans son article "Théologie négative et apophatisme", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 68 (1984), p. 183-199.

⁵⁵ Cf. Plotin, *Ennéades* VI, 3, 19 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1992, p. 18.

qu'elle n'avait pas. Elle ne saisit certes pas l'Un mais elle le montre cependant, car chez lui, la négation devient alors un moment essentiel de la remontée de l'âme vers le Bien. Elle est un exercice spirituel qui vise à purifier l'âme de toute forme de détermination qui pourrait l'empêcher de s'unir à l'Un.

Il est cependant fondamental de ne pas oublier que la négation n'a qu'une vertu purificatrice et que la parole négative doit nous mener au silence.⁵⁶ Pour que la négation ne soit qu'un moment de cet itinéraire de l'âme, elle doit être abandonnée. En effet la négation, dira Plotin, est elle-même impropre au Principe, puisque la négation est l'une des modalités du langage alors que l'Un est au-delà du *logos*. La négation, en tant que modalité du *logos*, appartient donc nécessairement au domaine de l'être. Etre et pensée sont donc une et même chose. Ainsi la contemplation de l'Un exige le renoncement à toute évanescence : In Ennéades VI,7, Plotin affirme : " elle (l'âme) est alors toute disposée à mépriser l'intelligence qui avait tant d'attrait pour elle en un autre temps ; la pensée, c'est un mouvement, et elle ne peut plus bouger. Elle ne parle même pas de celui qu'elle voit."⁵⁷ La vision mystique de l'Un suppose la contemplation de l'intelligible et en même temps son dépassement. La négation, tout en étant essentielle, doit être dépassée car la contemplation de l'Un n'est pas de nature discursive. Pour cette raison, même le nom *Un* n'est pas approprié au Principe, il ne fait que pointer vers l'exigence de nier toute multiplicité.

⁵⁶ Cf. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955, chapitre VIII, La négation, p. 133-153.

⁵⁷ Plotin, *Ennéades* VI, 7,35,1-5 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 109.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE, *Analytica Posteriora* ; édition de H. Tredennick, Harvard, University Press, Cambridge, 1997.
- *Posterior Analytics* ; traduction anglaise et notes de J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1975.
 - *Seconds analytiques* ; traduction française de J. Tricot, Vrin, Paris, 1989.
 - *Analytica Posteriora* ; Recensio Guillelmi de Moerbeka, in *Aristoteles Latinus*, Laurentius MINIO-PALUELLO et Bernardus G. DOD (éd.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1968, t. IV.
 - *Catégories* ; édition, traduction et commentaire de Fr. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, Paris, 2002.
 - *De Interpretatione* ; édition H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
 - *De Interpretatione* ; traduction latine de Guillelmi de Moerbeka, dans *Aristoteles Latinus*, G. Verbeke (éd.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1965, t. II.
 - *De l'Interprétation* ; traduction et notes de J. Tricot, Vrin, Paris, 1989.
 - *Éthique à Nicomaque* ; traduction de J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1979.
 - *La Poétique* ; édition et traduction de R. Dupont-Roc et J. Lallot, Belles Lettres, Paris, 1980.
 - *Metaphysica* ; édition de W. Jaeger, Oxonii e typographeo Clarendoniano, Oxford, 1980.
 - *Metaphysica* ; translatio anonyma sive 'media' in *Aristoteles Latinus*, Gudrun Vuillemin-Diem (éd.), E. J. BRILL, Leiden, 1976, t. XXV.
 - *La Métaphysique* ; traduction de J. Tricot, t. I et t. II, Vrin, Paris, 1953.
- CHARRUE J-M., *Plotin lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1993.
- CHRETIEN J.-L., "L'analogie selon Plotin", in *Les Etudes Philosophiques*, 1989 (Juillet/Décembre), p. 305-318.
- Clément d'Alexandrie, *Stromates* ; trad, A. Le Boulluec, Sources Chrétiennes, t. 279.
- DODDS E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic One", *Classical Quarterly*, vol. 22 (1929).
- FESTUGIERE A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 95 sqq.
- GANDILLAC M. de, *La sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966.
- GUERARD C., "La théologie négative dans l'apophatisme grec", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68 (1984).
- HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993.
- LAFRANCE Y., « APHAIREISIS » (abstraction, négation), in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, Paris, 1990, volume II.
- LAURENT J., *Les fondements de la Nature selon Plotin*, J. Vrin, Paris, 1992.
- MORTLEY R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden, 1973.
- NARBONNE J.M., *La métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 1994.
- PLATON, *République* ; Traduction E. Chambry, œuvre complète, Belles Lettres, Paris, 1967.
- PLOTIN, *Ennéades I* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1925.
- *Ennéades II* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1964.
 - *Ennéades III* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1925.
 - *Ennéades IV* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
 - *Ennéades V* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
 - *Ennéades VI* ; édition et traduction d'E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
 - *Opera omnia* ; édition de P. Henry et H.R. Schwyzer, Desclée de Brouwer et Ed. Universelle, Paris/Bruxelles, 1959.
 - *Traité 38 (Ennéades, VI, 7.)* ; traduction de P. Hadot, *Traité 38*, Paris, Cerf, 1988.
 - *Traité 49 (Ennéades, V, 3)* ; Traduction de P. Hadot, Cerf, Paris, 2000.
 - *Traité, 9 (Ennéades, VI)* ; édition et traduction de P. Hadot, Cerf, Paris, 1994.
- TROUILLARD J., *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955.
- TROUILLARD J., "Le 'Parménide' de Platon et son interprétation néoplatonicienne", in *Études néoplatoniciennes*, Jean Trouillard, P. Hadot, H. Dörrie, F. Brunner (éd.), A la Baconière, Neuchâtel, 1973.