

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Le rôle et la nature du mouvement parmi les genres de l'être chez Plotin

par
Yves-André Bergeron

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en Philosophie
option Recherche

Septembre 2007

© Yves-André Bergeron, 2006-2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le rôle et la nature du mouvement
parmi les genres de l'être chez Plotin

présenté par :

Yves-André Bergeron

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Anna Ghiglione
présidente-rapporteur

Richard Bodéüs
directeur de recherche

Vaios Liapis
membre du jury

Résumé

Ce mémoire porte sur le concept de mouvement à l'intérieur de l'ontologie de Plotin tel qu'établi dans la sixième *Ennéade*, livre 2. Afin d'éclaircir et de comprendre le mouvement plotinien, ce mémoire commence par une analyse des arguments que Plotin nous donne à propos des cinq genres de l'être, sur leur essence à la fois multiple et unique, sur leur nature en tant que principe, s'attachant ensuite plus précisément sur les tensions entre la multiplicité des genres et leur primauté, de même que celles entre le mouvement et le repos. Le deuxième chapitre porte sur la nature même du mouvement, qui est d'abord contrastée à ses équivalents chez Aristote, soit le mouvement tel que décrit dans *Physique*, livre 3, et les catégories de l'*Agir* et du *Pâtir* ; puis rapprochée à la pensée dialectique plotinienne et la contemplation telles que décrites respectivement dans la première *Ennéade*, livre 3 et la troisième, livre 8..

Mots clés : Philosophie, Plotin, Mouvement, Genre, Ontologie

Abstract

The subject of this dissertation is the concept of movement in Plotinus' ontology, as established in Book 2 of the sixth *Ennead*. As a prerequisite to understand Plotinian movement, this dissertation begins with an analysis of Plotinus' arguments on the five genera of being, on their essence (both multiple and unique), on their nature as principles, the tensions between their multiplicity and primacy, and then on movement and its relation to rest. The second chapter focuses on the nature of movement, which is first contrasted to its equivalents in Aristotle's writings (i.e. movement as described in *Physics* Book 3, and the categories of *Doing* and *Being affected*), and then compared to the process of dialectic thought and the ideal of contemplation, as described respectively in the first *Ennead*, Book 3 and the third, Book 8.

Keywords : Philosophy, Plotinus, Movement, Genus, Ontology

Table des matières

0.1	Introduction	1
0.2	Notes méthodologiques	5
1	Le rôle du mouvement parmi les genres de l'être	7
1.1	Les genres de l'être en général	7
1.1.1	À propos de <i>Dialectique et Hénologie chez Plotin</i>	7
1.1.2	Notes préliminaires	8
1.1.3	La structure des genres de l'être	10
1.1.4	Les genres de l'être	25
1.2	La participation entre les genres de l'être : quiddité, méréologie et identité	31
1.2.1	Un grand mélange	32
1.2.2	Quiddité, nécessité et identité	34
1.2.3	La participation des genres premiers	37
1.3	Le mouvement comme genre de l'être	39
1.3.1	Le mouvement et le repos	42
1.4	Conclusion	51
2	La nature du mouvement dans le monde intelligible	54
2.1	Introduction	54
2.2	Le mouvement selon Aristote	56
2.2.1	Physique, Livre III	56
2.2.2	La critique de l' <i>Agir</i> et du <i>Pâtir</i> d'Aristote	64
2.3	La vraie nature du mouvement ?	75
2.3.1	La pensée dialectique et le mouvement là-haut	76
2.3.2	La contemplation, le mouvement et la génération	81
2.3.3	Conjectures	84
2.4	Conclusion	86
3	Conclusion	88
3.1	Le mouvement comme genre de l'être	88
3.2	La nature du mouvement intelligible	91

Le rôle et la nature du mouvement parmi les genres de l'être chez Plotin

0.1 Introduction

Le néoplatonisme est sans aucun doute un courant philosophique très fort au début de notre ère. Son influence s'est fait sentir un peu partout, de l'établissement de la doctrine de l'Église chrétienne naissante aux débats religieux du monde musulman, sa présence s'est diluée en laissant sa marque dans l'histoire. Et cela, non sans raison : les néoplatonistes ont su redonner aux idées de Platon une place égale à leur valeur. Celles-ci ayant été longuement analysées, vivement critiquées ou rejetées par Aristote, les Stoïciens, les Épicuriens et une grande partie des autres philosophes qui suivirent Platon, ce ne fut pas une tâche facile. En effet, avant de pouvoir réaffirmer les thèses platonistes avec conviction, il a fallu d'abord maîtriser leurs critiques, ainsi que comprendre les idées qu'elles offraient en échange, pour ensuite les critiquer et réaffirmer les arguments platonistes en des termes qu'accepteraient leurs détracteurs. Cette tâche, Plotin a su la faire à merveille.

En effet, rares sont ceux qui ont été capables de si bien comprendre Aristote et de le critiquer tel que l'a fait Plotin. On pourrait même dire qu'il a réussi l'exploit

de reconstruire les thèses de Platon (en prenant certaines libertés) à l'intérieur d'un vocabulaire et d'une structure équivalents à ce qu'on retrouve chez Aristote. Il a su redonner une certaine validité et une base solide à une philosophie qui en avait grand besoin après une dure dégradation devant la critique.

Parmi les idées défendues par Plotin se trouvent les genres de l'être de Platon, ses « catégories de l'être », que l'on retrouve expliquées dans le dialogue platoniste du *Sophiste*. Dans les traités 1, 2 et 3 de la sixième Ennéade, Plotin réaffirme les genres platoniques et critique les catégories des autres courants philosophiques majeurs. Même s'il tient à être un bon platoniste, il construit son ontologie en empruntant une logique et un lexique très près des péripatéticiens. Son approche se distingue beaucoup de celle de Platon dans le *Sophiste*. Elle n'en est pas une simple réaffirmation, mais plus une reconstruction, et il convient qu'elle soit analysée différemment.

Peu d'études ont directement porté sur ce sujet¹ et aucune n'aborde en détails la rôle du mouvement en tant que genre de l'être. De plus, seul Arthur H.

¹Seuls cinq articles ont pour thème central le mouvement selon la bibliographie de Richard Dufour. Seulement deux en anglais, et aucun en français. [Dufour, Richard, *Plotinus : A Bibliography 1950-2000*, Phronesis (46, 3). Brill Academic Publishers, Leiden, 2001]

Amstrong effleure un peu la nature du mouvement et son lien avec la vie.² L'idée du mouvement plotinien et les questions qui s'y attachent sont généralement esquivées ou simplement évoquées, sans vraiment être considérées.

Ce mémoire s'intéresse donc aux raisons propres à Plotin de réaffirmer le mouvement comme un des genres de l'être. Divers problèmes sont très apparents, et ils seront considérés. Comment Plotin peut-il maintenir que le mouvement est un des piliers d'un monde intelligible qu'il dit immuable et sans extension ? Quel est la nature de ce mouvement ? Quel est sa relation avec les autres genres de l'être ? Le mouvement là-haut a-t-il quelque chose en commun avec le mouvement ici-bas ?

La recherche est divisée en deux chapitres. Dans le premier, nous analyserons l'approche constructive de Plotin dans le deuxième traité de la sixième Ennéade. Les objectifs sont les suivants : il nous faut d'abord comprendre la structure générale des genres premiers, ainsi qu'expliquer les liens qui font de ces cinq genres ce que Plotin appelle une « unité multiple ». Ensuite, nous justifierons la présence de ces liens de participation (qui mettent en doute la simplicité, l'indépendance et la primauté des genres premiers) en ayant recours à la méréologie d'Anaxagore et à l'épistémologie stoïcienne. Le rapprochement avec ces deux théories anciennes

²Armstrong, A. H., *Eternity, life and movement in Plotinus' account of nous*, dans *Le Néoplatonisme* Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1971, pages 67-76

soutient l'indépendance de la quiddité des genres premiers. Finalement, le premier chapitre analyse le rapport de contrariété entre le repos et le mouvement. Celui-ci ne trouve pas de sens commun avec le vocabulaire aristotélicien. La contrariété entre le repos et le mouvement ne provient que de l'idée instinctuelle qu'ils s'opposent l'un à l'autre.

Le deuxième chapitre porte sur la nature du mouvement. Si Plotin réussit à l'établir avec validité comme genre de l'être, ce en quoi il consiste n'est pas apparent. Une fois qu'il est découvert, le mouvement là-haut ne semble pas avoir les caractéristiques essentielles du mouvement comme on le connaît ici-bas. Puisque Plotin ne s'attarde pas vraiment pour nous donner une description exhaustive, nous chercherons attentivement les indices nous exposant la nature du mouvement là-haut. D'abord, ce chapitre analysera le rapport entre le mouvement aristotélicien et le mouvement plotinien tel qu'il est établi dans le deuxième traité de la sixième Ennéade. Il sera déterminé que Plotin rejette que le mouvement se fait à l'intérieur des catégories péripatéticiennes et qu'il équivaut au changement. Il accepte cependant l'existence d'une puissance ontologiquement antérieure au mouvement, de même que la distinction entre le mouvement et ce vers quoi il aboutit. Ensuite, nous analyserons la critique des catégories aristotéliciennes de l'*agir* et du *pâtir* qui est faite dans le premier traité de la sixième Ennéade.

Plotin rejette la priorité ontologique de ces catégories, notamment en suivant l'idée qu'elles sont toutes deux des formes spécifiques du mouvement. Finalement, comme l'analyse précédente du rapport entre le mouvement plotinien et ses équivalents chez Aristote ne nous donne pas suffisamment de détails quand à la nature du mouvement chez Plotin, il faudra faire un rapprochement entre celui-ci et ce qui s'en rapproche le plus dans les Ennéades, soit la pensée dialectique et la contemplation. Il sera établi qu'on ne peut en dire beaucoup à ce sujet avec certitude, et que seule l'affirmation d'un lien entre le mouvement et l'unité multiple du monde intelligible peut être défendu avec sérieux.

0.2 Notes méthodologiques

Avant de commencer le premier chapitre, il convient d'indiquer la manière avec laquelle le sujet sera abordé, ainsi que les conditions académiques influençant la démarche de cette recherche.

Premièrement, sur une note personnelle, l'auteur de ce mémoire ne lit pas le grec. Il sera impossible d'expliquer ou d'utiliser pleinement le champ lexical des termes grecs significatifs au sujet. Pour pallier cet handicap, l'utilisation de plus d'une traduction sera faite lorsque les citations feront preuve d'une ambiguïté dangereuse quant à l'interprétation nécessaire qui doit être faite.

Deuxièmement, les références des citations seront faites selon la manière conventionnelle des études plotiniennes. L'ordre non-chronologique des traités tel qu'établi par Porphyre sera utilisé, donnant d'abord le nombre de l'Ennéade en chiffres romains, suivi par le numéro du traité et ensuite par celui du paragraphe (en chiffres arabes). Comme ce mémoire ne comprend aucun argument philologique, la notation chronologique des traités ne sera pas indiquée. La traduction principale utilisée est celle faite par Émile Bréhier.³ Les autres traductions seront clairement indiquées lorsqu'elles seront utilisées.

Troisièmement, ce mémoire a principalement recours à deux auteurs. D'abord, Bernard Collette, dans *Dialectique et Hénologie chez Plotin*.⁴ Celui-ci est un des rares auteurs ayant travaillé en profondeur sur le deuxième traité de la sixième Ennéade ([VI, 2]). Son approche n'est pas la même que celle de ce mémoire (il s'intéresse à la méthode de Plotin pour comprendre et expliquer les genres de l'être), mais son analyse et la vulgarisation qu'il fait nous sera très utile. Ce mémoire a aussi recours à Christos Evangeliou dans *Aristotle's Categories and Porphyry*.⁵

³Bréhier, E., *Plotin, Ennéades*, Collection des Université de France, Paris, 1924-1938

⁴Collette, B., *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de philosophie ancienne #18, OUSIA, Bruxelles, 2002

⁵Evangeliou, C., *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1988

Chapitre 1

Le rôle du mouvement parmi les genres de l'être

1.1 Les genres de l'être en général

1.1.1 À propos de *Dialectique et Hénologie chez Plotin*

Bernard Collette est l'un des rares auteurs à s'être intéressé à [VI, 2]. Cependant, son but et celui de ce mémoire diffèrent grandement. Dans *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, l'auteur cherche à démontrer l'utilisation que fait Plotin de la pensée dialectique. Selon Collette, on peut voir dans [VI, 2] que Plotin applique la méthode dialectique qu'il décrit en [I, 3] comme un moyen valide d'appréhender le monde intelligible. Collette ne s'intéresse pas essentiellement au mouvement plus qu'il n'est nécessaire pour son travail. Il concentre son attention sur la structure des genres de l'être et à la logique permet de les découvrir, non pas spécifiquement sur leur rôle et leur nature.

Évidemment, son propos et celui de ce mémoire se recourent quelque peu. On ne peut écrire sur le rôle et la nature du mouvement comme genre de l'être sans d'abord établir la structure que leur donne Plotin et analyser la logique avec laquelle il les aborde. Ce que les genres sont entre eux est essentiel pour découvrir ce qu'ils sont eux-mêmes, de même que la démarche qui nous mène à pouvoir les concevoir nous donne beaucoup d'indices quant à leur nature. Cependant, même si le deuxième chapitre de *Dialectique et Hénologie chez Plotin* sera très utile pour comprendre [VI, 2], Collette, s'intéressant plus à la méthode dialectique, ne s'attarde pas sur les difficultés et les problèmes manifestés par la présence du mouvement dans le monde intelligible, contrairement à ce qui sera fait ici. L'analyse faite dans ce premier chapitre étudie à fonds des notions spécifiques qui n'intéressent pas particulièrement Bernard Collette, tels la structure des genres de l'être, la participation qu'ils ont entre eux, ainsi que le rapport entre le mouvement et le repos.

1.1.2 Notes préliminaires

Le traité [VI, 2] est considéré comme l'un des plus difficiles des Ennéades. La plupart des lecteurs de Plotin l'évitent. Il est dense et sa logique est particulièrement difficile. « *Ces trois traités – VI, 1, 2 et 3– ont quelques fois été jugés assez*

sèchement par les commentateurs modernes. »¹ Plotin n'est pas un bon vulgarisateur et le sujet qu'il traite en [VI, 2] n'est pas facile. Pourtant, c'est dans ces traités, et dans [VI, 2] en particulier, que l'on retrouve le plus directement l'explication de l'ontologie primaire de Plotin. C'est à partir de ces traités qu'il nous est possible de comprendre et d'analyser le mode d'existence, la structure et le fonctionnement (si l'on veut) du monde intelligible à l'intérieur de la philosophie plotinienne.

Pourquoi [VI, 2] est-il donc si peu commenté ? Collette nous donne une réponse réponse :

« [On retrouve dans [VI, 2]] *l'indice d'un dépassement progressif et dialectique du formalisme de la logique aristotélicienne du genre-espèces au profit d'une conception du genre comme principe générateur et unificateur du monde intelligible.* »²

En d'autres mots, si Plotin, en général, tente de respecter la logique et le mode de pensée péripatétique, ce n'est pas la cas dans [VI, 2]. S'il défend généralement Platon en utilisant la logique, le vocabulaire et de nombreux concepts d'Aristote, lorsque vient le temps de construire sa propre ontologie, il ressent le besoin de dépasser ces règles. Un genre, comme il l'entend, n'aura pas à se conformer à la

¹ Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 117

² Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 118

définition et à l'utilisation des genres d'Aristote. Pour reprendre Collette : « *À la différence du genre aristotélicien immanent à ses espèces, le genre plotinien est à la fois transcendant et immanent [...]* »³ En bon platoniste, Plotin donne aux genres la qualité d'être à la fois une cause extérieure et logiquement antérieure aux espèces, tout en possédant une existence qui leur est propre. Comme son approche est plus constructive qu'à l'ordinaire, il ne reprend plus avec la même rigueur le vocabulaire, la logique et le système aristotéliciens.

Nous avons donc affaire, en quelque sorte, à un Plotin libéré d'Aristote. C'est probablement pour cette raison que [VI, 2] est généralement évité. Le discours et les termes utilisés ne sont plus redevables aux règles que Plotin accepte généralement ailleurs dans les Ennéades.⁴ Le terrain est étranger à ce que nous connaissons généralement de lui.

1.1.3 La structure des genres de l'être

Après avoir brièvement précisé en [VI, 2, 1] qu'il ne s'intéresse pas dans ce traité à discuter des genres des choses sensibles (mais bien intelligibles), Plotin

³Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 118

⁴Si Plotin critique souvent Aristote, il le fait à l'intérieur de la logique de ce dernier, ce qui n'est pas exactement le cas en [VI, 2].

aborde les différentes façons possibles de concevoir les genres de l'être. Nous suivrons donc son raisonnement et nous l'analyserons.

La multiplicité des genres de l'être

D'abord, Plotin affirme la multiplicité des genres. « *Au sens de ce qui est à la fois un et multiple, d'une unité diversifiée qui contient en elle une multiplicité.* »

[VI, 2, 2] Cette explication demeure vaste et floue, elle n'est pas non plus propre aux genres de l'être ou aux intelligibles. L'unité complexe du corps humain (ou de n'importe quel être vivant), par exemple, satisfait cette idée. Cependant, placer une telle sorte d'unité multiple au point de départ d'une ontologie est problématique. Cela revient à dire que ce qui est simple est complexe. Plotin considère donc les diverses possibilités engendrées par son idée. Si les genres sont un, y a-t-il déjà un genre de l'unité et un de la multiplicité dont les autres sont les espèces ? Ou y a-t-il uniquement le genre de l'unité qui englobe le reste en tant qu'espèces ? La troisième solution, que Plotin donne au conditionnel (mais qu'il accepte et défend), est sans aucun doute la bonne : « [...] *ou bien plusieurs genres dont aucun n'est subordonné à l'autre [...] tels que tous concourent à une nature unique et que d'eux tous se constitue le monde intelligible que nous appelons l'être.* » [VI, 2, 2]

Le monde intelligible, en plus d'être divisé, est constitué par ses genres. Ils sont donc des genres dans le sens aristotélicien du terme, mais ils sont aussi des prin-

cipes puisqu'ils sont ce sur quoi le monde intelligible se bâtit. Nous arborerons cette idée plus tard.

Qu'en est-il du premier genre unique? N'est-il pas nécessaire? N'y en a-t-il pas un qui vienne avant les autres, à l'intérieur duquel les autres se forment?

Collette, reprennant Plotin en [VI, 2, 2] et [VI, 2, 6], nous dit ceci :

*« Afin que cette multiplicité soit réelle, il est nécessaire que les genres soient indépendants. En effet, si un genre premier est subordonné à un autre, non seulement il n'est plus premier, mais en plus c'est la multiplicité des genres elle-même qui risque de disparaître. »*⁵

En d'autres mots, si on affirme la multiplicité des genres premiers, ils ne peuvent appartenir à un genre commun. Celui-ci serait *plus* premier que les autres. Il y aurait déjà quelque chose de plus générique que les genres premiers, ce qui est absurde. Si les genres premiers sont multiples, il ne peut pas y en avoir un qui précède les autres.

Il nous reste à établir les raisons que donne Plotin quant à la nécessité de la multiplicité des genres. Jusqu'à maintenant, il ne l'a que supposé. Soit, en [VI, 2, 1] il nous dit : « *Mais puisque l'être n'est pas un (Platon et d'autres ont dit pourquoi)* [...] » Ce n'est guère suffisant pour nous. Collette nous donne une meilleure explication :

« S'il y a d'abord une unité, puis une multiplicité, il nous faut examiner comment l'unité peut engendrer la multiplicité, ce qui nous amène

⁵Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, 130

à la question de différence par laquelle le genre produit l'espèce. [...] Cette différence doit se prendre à l'extérieur du genre sans quoi elle en devient une espèce. »⁶

Collette donne ensuite un exemple contradictoire d'une telle chose dans le monde sensible.⁷ On peut aussi le démontrer par un argument qui reste au niveau du monde intelligible, en tenant compte de ses particularités :

Supposons un genre premier unique. Si c'est le cas, d'où vient la différence dont il a besoin pour former une espèce (genre + différence) ? Elle ne peut provenir que de lui. Elle en est donc déjà une espèce. L'espèce que nous avons supposée était déjà la combinaison du genre et d'une de ces espèces. Ainsi toutes les espèces devront se former à partir d'autres espèces. Puisque la différence ne peut qu'être une espèce, la définition de chaque espèce sera une régression infinie. [Une espèce = genre + différence, comme la différence est une espèce du même genre, une espèce = genre + (genre + différence), donc une espèce = genre + (genre + (genre + différence)), et ainsi de suite]. Mais il n'y a pas une infinité d'êtres dans le monde intelligible. « [...] dans le monde intelligible [...] le nombre a lui aussi des limites et désigne combien il y a d'êtres [...] » [VI, 6, 2] On ne peut avoir un

⁶Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 128

⁷« Par exemple, la définition de l'homme (espèce) comme animal (genre le plus proche) raisonnable (différence spécifique), si « raisonnable » appartenait au genre « animal », alors animal devrait pouvoir également s'attribuer à lui puisque le genre s'attribue à toutes les espèces. Or il est absurde de définir le raisonnable par animal. » [Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 128]

monde intelligible limité constitué d'êtres qui eux sont faits de régressions infinies (où chaque être nécessite une infinité d'êtres pour se définir). C'est absurde. Il n'y a donc pas de genre premier unique.

En [VI, 2, 2] Plotin nous donne quelque chose de semblable.

« Comment cet être unique se multiplierait-il pour engendrer les espèces, s'il n'y avait pas autre chose que lui ? [...] à moins qu'on ne le morcelle à la manière d'une grandeur,⁸ et même ainsi, il faudra autre chose pour le morceler.⁹ »

Pour diviser et limiter (morceler, ici) il faut toujours quelque chose d'extérieur à la chose elle-même pour le faire. Et ceci est valide pour l'être. S'il y avait un genre unique, il n'y aurait rien à l'extérieur de lui pour le diviser, il n'y aurait rien qui lui soit différent.

Néanmoins, il reste à savoir pourquoi l'Un, qui est plus simple et à l'origine, n'est pas un genre premier ? N'est-il pas la cause même de leur existence, le potentiel productif à la source de leur être ? *« L'Un est au delà de l'être [...] si tu produis le mouvement de la marche, tu n'es pas pour cela le genre dont la marche serait l'espèce [...] »* [VI, 2, 3] L'Un ne fait pas partie de la nature de l'être, même s'il en est la cause. Le bâtisseur est cause de la maison sans en faire partie. La maison ne se définit pas par le bâtisseur suivi d'une différence. De même pour

⁸Une grandeur, selon ce qu'on peut lire en [VI, 6] se définit par tout ce qui se retrouve entre l'unité de l'Un et l'infini. En d'autres mots, tout ce qui est plus complexe que l'Un mais qui est limité. Bref tout ce qui est un et multiple, s'opposant à l'infini qui est multiple sans être limité par une unité quelconque.

⁹Une grandeur à besoin de quelque chose pour la mesurer et la limiter.

les genres de l'être et l'Un. Il ne fait pas partie de leur essence, ils n'ont pas de nature commune. (Nous verrons plus tard, cependant, que dans le cas des genres de l'être, ils sont à la fois le principe et une partie de l'essence des intelligibles.)

Nous avons donc, jusqu'à maintenant, établi les raisons propres à Plotin quant à la multiplicité des genres de l'être.

La nature unique des genres de l'être

S'il n'y a pas de genre commun, comment peut-on dire que les genres de l'être sont une unité? Pourquoi pensons-nous plusieurs genres s'ils forment une unité?

L'explication que donne Plotin est simple, ce qui est surprenant :

« Mais l'unité [que nous mettons au nombre des êtres]¹⁰ n'est sans doute pas du tout une cause pour les autres êtres ; ces êtres en sont plutôt les parties ou les éléments ; à eux tous ils font une nature unique, que nous morcelons en pensant [...] en énonçant chaque genre nous méconnaissions l'ensemble, parce que nous ne voyons pas tout à la fois [...] » [VI, 2, 3]

En bref, nous esprits sont trop restreints pour appréhender l'être dans sa totalité. Nous le divisons donc lorsque nous essayons de le penser, étant incapables de le penser dans son unité totale.

¹⁰À ne pas confondre avec l'Un.

Plotin peut paraître injuste ici, après tout, le raisonnement de l'âme humaine est le seul outil que nous avons pour saisir le monde intelligible. Il serait grave qu'il ne soit pas adéquat. Quel handicap affecte ainsi notre âme dans son raisonnement ? C'est que l'âme, lorsqu'elle possède un corps, voit son fonctionnement raisonnable dérangé par la capacité de représentation.¹¹ Celle-ci dérange la faculté que l'âme possède naturellement pour raisonner.

« L'espèce de représentation, introduite en l'âme dans la partie que l'on appelle passive, produit à sa suite un état passif, un trouble ; à ce trouble se joint l'image d'un mal attendu ; c'est ce qu'on appelle la passion ; c'est elle que la raison veut complètement supprimer et ne pas laisser s'introduire en l'âme [...] [III, 6, 5]

Tant qu'elle possède le corps, l'âme ne raisonne pas correctement. Elle est dérangée par le monde physique sensible, ce qui l'empêche de saisir adéquatement le monde intelligible.¹² Notre incapacité à comprendre l'ensemble de l'être ne peut être remédiée qu'en suivant des arguments distincts pour chaque aspect que l'on peut y distinguer.

Si l'âme humaine ne peut saisir la « nature unique » des genres de l'être, il nous faut néanmoins un argument qui nous explique pourquoi et surtout dans

¹¹La *représentation* appartient à la partie « *passive* » de l'âme (elle n'existe que lorsque le corps est possédé par l'âme), C'est elle qui subit les passions, les désirs et les images provenant du monde physique, c'est elle qui subit les changements provoqués par la vie dans le monde physique sensible.

¹²Il est probablement possible selon Plotin de parvenir à se séparer de sa capacité de représentation, lors d'une union mystique avec l'Un. Et c'est là le seul moment où un être humain pourra saisir et comprendre adéquatement l'ensemble du monde intelligible.

quel sens ils sont un. En fait, Plotin ne donnera immédiatement la raison de cette unité (du moins, pas en [VI, 2, 4]). Il poursuit un long raisonnement afin de se justifier, du début [VI, 2, 5] jusqu'à la fin de [VI, 2, 6]. On peut cependant en comprendre l'essentiel dans la conclusion que donne Plotin à son argumentation.

« [...] [l'âme] est multiple par son rapport aux autres âmes, elle est un être un, qui se multiplie par une espèce de mouvement ; elle est une totalité une, qui, en essayant de se contempler elle-même, en quelque sorte, est multiple. De même l'être ne supporte pas d'être seulement un, puisqu'il peut tout comme il est tout. [Il se contemple] ; et cette contemplation est la raison qui fait que sa multiplicité se manifeste ; autrement, il ne pourrait penser ; tant que son unité se manifeste seule, il ne pense pas, mais il est dès maintenant ce qu'il pensera. » [VI, 2, 6]

Ce que l'on doit retenir à l'intérieur de ce passage se limite à ceci : l'être, si l'on veut qu'il soit que l'être vivant et producteur dont nous connaissons les dérivés, doit avoir une activité, et celle-ci nécessite en lui une multiplicité. (Penser requiert un sujet pensant et un objet pensé.¹³) On peut apercevoir son unité dans sa présence stérile : « lorsqu'il ne pense pas », il est un. Mais comme il n'est jamais en puissance, et toujours en acte (qu'« il est dès maintenant ce qu'il pensera. »), il ne s'arrête jamais à être un. Cependant, s'il est toujours multiple, on peut comprendre que cette multiplicité même nécessite que l'être soit d'abord un (pour avoir une multiplicité, il faut d'abord une unité ; l'inverse serait absurde). L'unité

¹³C'est d'ailleurs une partie de la critique qu'il fait du Dieu d'Aristote en [V, 2 4]. Même si on suppose une entité simple, du moment qu'elle se pense elle-même, elle est déjà double (elle est, et elle pense).

est pour l'être une condition de départ, mais il ne s'y arrête jamais. Ce n'est pas une unité statique comme les choses ici-bas sont unes.

Pour reprendre Collette ici :

*« La relation entre l'un et le multiple dans l'âme est la même que celle existant entre l'essence et l'essence en acte, à savoir une identité : de la même manière qu'une essence intelligible ne peut être qu'en acte, l'unité ne peut être que multiple. »*¹⁴

L'essence de l'être est une. L'être est toujours en acte (il est dans le monde intelligible où rien n'est en puissance). Être en acte nécessite une multiplicité (pour être en acte, il faut être et agir). L'être est à la fois un et multiple. L'être est une unité multiple (être en acte est multiple).

Si l'on remet les genres de l'être dans ce contexte, on voit qu'ils n'existent que dès que l'être est actif (même s'il est toujours actif). Mais comme lui, ils ont l'unité comme condition de départ. Ils doivent être un pour être multiple.¹⁵ Il faut noter que l'argument est plus fort que nécessaire dans le cas des genres de l'être. Plutôt que d'expliquer particulièrement pourquoi et comment les genres de l'être sont un, Plotin argumente dans l'ensemble l'unité de tout l'univers intelligible. (Il n'y a pas d'intelligible hors de la pensée de l'être. Si l'être pense tout à la fois, tout

¹⁴Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 145

¹⁵Le raisonnement de [VI, 2, 5] et [VI, 2, 6] est beaucoup plus élaboré, et il se développe à partir de la notion de l'âme, qui n'est pas un concept très simple chez Plotin. Bernard Collette analyse le sujet suffisamment en profondeur [Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 145-155].

est un avec l'être. Sinon, il faudrait diviser l'acte de l'essence de l'être. Ce qui est absurde car, s'il est divisible, il est possiblement deux, donc, il est en puissance.)¹⁶

Pour reprendre Aristote :

« En un mot, dans tous les cas où la pensée, celle qui a pour objet la quiddité, est indivisible et ne peut séparer ni dans le temps, ni dans le lieu ni dans la définition, les êtres qu'elle saisit, tous ces êtres sont un par excellence, et parmi eux, spécialement ceux qui sont des substances. »¹⁷

On ne peut penser à l'être d'abord en puissance et ensuite en acte, ou séparer l'acte de l'être de l'être (ce qui revient à créer un être potentiel dans les intelligibles). L'être ne peut qu'être un par nature. Sinon, on pourrait le diviser (en pensée, ce qui est déjà trop), ce qui voudrait dire qu'il est potentiellement autre chose que ce qu'il est. Les genres de l'être, sont aussi un avec lui. (Comme tout le reste dans le monde intelligible, d'ailleurs.) L'unité de l'être et du monde intelligible est foncièrement ancrée dans l'actualité nécessaire à ce qui existe en haut. Du moment que les choses là-haut seraient non une, elles pourraient être divisées en pensée, ce qui entraîne un être *en puissance* inacceptable à ce niveau d'existence.

¹⁶Ceci dépend d'une idée aristotélicienne qui veut que tout ce qui est en puissance se doit, au moins une fois au cours de l'éternité, de devenir être en acte. Si l'être en puissance ne devient jamais de tout l'éternité un être en acte, il n'est pas un être en puissance. Comme l'Intelligence est immuable, elle est toujours en acte.

¹⁷[*Métaphysique* Δ, 1016b1-3] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 1, page 176

L'unité de l'être et des genres de l'être n'est pas uniquement une condition de départ. Si l'être a besoin d'être d'abord une unité, il ne s'éparpille pas non plus dans la multiplicité ensuite. Il n'y a pas un être un et ensuite des genres multiples. Les genres de l'être ne sont pas les espèces de l'être. Ils ne sont pas des produits extérieurs à l'être. Tous les genres doivent appartenir à la même nature, ils sont principe d'une seule et même chose (soit l'Être, l'ensemble des intelligibles, l'Intelligence). Ce qu'ils ne peuvent faire, c'est produire des espèces qui seront à l'extérieur de l'être. Cela engendrerait une multiplicité non une (d'autres essences indépendantes de l'être, donc, divisibles, ce qui est absurde, du moins là-haut).

Gardons en mémoire aussi ce que dit Collete, soit que la relation entre l'être et l'être en acte est celle de l'identité. Lorsque nous pousserons notre analyse sur le mouvement, il faudra voir comment chaque chose qui appartient à l'être en acte est identique avec ce dernier et avec les autres.

Les genres de l'être en tant que principes

Un aspect important reste à être abordé à propos de la nature générale des genres de l'être : l'idée qu'ils sont aussi des principes de l'ensemble de l'Être. « [...] *mais ce [les genres de l'être] sont aussi des principes, puisque l'être est fait de leur multiplicité, puisque la totalité est faite d'eux.* » [VI, 2, 2] Dans quel sens en

sont-ils principes ?

Évidemment, dans un certain sens, les espèces dans le monde intelligible sont constituées par leur définition. L'homme là-haut n'a pas d'autres éléments constitutifs à son essence que l'animal et le rationnel (et ce qui se déduit des deux). Les espèces sont constituées par leur genre et la différence spécifique. Et ceux-ci, au bout de la ligne, seront constitués par les genres premiers de l'être. Si l'on veut, on peut dire que les genres premiers sont à la fois les genres et les éléments (dans le sens où ils sont les éléments qui constituent les espèces) du monde intelligible.

Un problème m'apparaît à propos des genre de l'être en tant que principe, surtout lorsqu'on les considère en tant qu'éléments constitutifs. Dans *Plotin, Lecteur de Platon*, Jean-Michel Charrue présente les genres de l'être comme des parties de l'Être.

« L'être introduit en l'être l'Être, c'est-à-dire la part d'être qui lui est nécessaire pour être vraiment. L'être en tant que genre, n'est donc qu'une partie de l'Être global. Mais il en est une partie qu'on ne saurait négliger, car elle insuffle l'être à l'ensemble. C'est donc une partie constitutive essentielle de la réalité intelligible. »¹⁸

Ce qui m'inquiète ici, c'est la lecture très large que l'on peut faire du mot « *partie* ». Il serait grave, de considérer les espèces (et l'ensemble des espèces, soit

¹⁸Charrue, J-M, *Plotin, Lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1978, pages 213 et 214

l'Être ici) comme étant externes à leur genre. Le genre premier est une partie de l'espèce dans le sens où il fait partie de sa définition. Dans ce sens, il est constitutif et antérieur à l'Être (qui est l'ensemble des espèces). Le genre premier est une partie de l'Être. Plus, les genres sont des parties qui font toutes partie de l'identité de l'Être, comme pour un être vivant ayant des parties qui lui sont essentielles. Prenons un être humain. Dans un sens, on ne saurait dire qu'il est différent de sa main, de son foie ou de ses poumons. Mais on ne dirait pas non plus qu'il leur est identique. Ou on pourrait dire les deux. C'est une réalité ambiguë. La relation du tout-parties ici se rapproche de celle des genres de l'être. L'Être forme une unité autrement qu'un simple rassemblement d'objets distincts. Le fait que même en tant que principes les genres de l'être partagent une fonction commune (générer les espèces et constituer l'Être) leur assure une unité que l'on peut qualifier d'organique. Collette résume cette idée ainsi : « *L'Être et la vie première (les cinq genres) ne font qu'un et l'ensemble des genres premiers manifeste l'unité-multiple de l'Être.* »¹⁹

On pourrait aussi dire que si les genres premiers sont les parties constitutives de l'Être, rien n'est extérieur à l'unité et à la multiplicité qu'ils ont déjà établies.

Les espèces sont formées d'un genre en conjonction avec un autre.²⁰ Les genres

¹⁹Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 177

²⁰Un genre et une différence spécifique, celle-ci ne peut provenir que d'un autre genre.

étaient déjà une unité, il en découle que ceux qui suivent de leur nature unique en fassent aussi partie. Lorsqu'on forme une espèce première, on rajoute un genre à l'autre ; mais comme ils étaient déjà un, cette combinaison est une aussi avec eux.²¹ Si l'Être est plus multiple que les genres de l'être, il tient cette multiplicité uniquement au travers de la combinaison de la multiplicité des genres de l'être. Si l'on considère les genres en se basant sur leur multiplicité, les espèces sont de nouveaux êtres à plusieurs parties, toujours plus complexes ; si l'on prend la perspective de l'unité des genres de l'être, le processus est interne, et on ne rajoute l'être qu'à lui même. L'unité multiple des genres est une unité multiple qui n'engendre rien (de réel)²² au delà d'elle-même.

Les genres de l'être sont une unité en tant que genres, mais aussi en tant que principes.

En langage péripatéticien, on peut donner d'abord cette définition du terme

« principe » comme l'utilise Plotin dans le cas des genres de l'être :

« Le principe est encore l'élément premier et immanent de la génération, telles la carène d'un vaisseau et les fondations d'une maison, tandis que chez les animaux, suivant les uns, c'est le coeur, suivant d'autres, la tête, suivant d'autres, enfin, la partie quelconque qui joue

²¹Pour former les espèces à l'intérieur d'un genre, Plotin dit que les autres genres « *s'ajoutent à lui, se conjuguent avec lui et s'y associent.* » [VI, 2, 19]

²²Exluant ici le monde physique sensible.

ce rôle. »²³

Les genres de l'êtres sont la fondation de l'ontologie Plotinienne. Cependant, cette définition-ci est aussi satisfaisante :²⁴ « *Enfin, le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose [...]* »²⁵ Il faut aussi mentionner ceci, puisque cela s'applique à toutes formes de principes :

*« Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source, d'où l'être, ou la génération ou la connaissance, dérive. Mais, parmi ces principes, les uns sont immanents, les autres, extérieurs. C'est pourquoi la nature d'un être est un principe, et aussi l'élément, la pensée, le choix, la substance et enfin la cause finale, car pour beaucoup le principe de la connaissance et du mouvement, c'est le Bien et le Beau. »*²⁶

Dans le cas de Plotin, tout ce qui participera à la formation de l'être (du monde intelligible) sera un. Cette nature est unique, on ne peut la diviser sans faire violence à son essence même. Y mettre un intelligible comme séparé et indépendant de l'être serait séparer l'être de son acte, ce qui est impossible, puisque l'être est toujours en acte.

Conclusion

La structure générale des genres de l'être nous révèle trois aspects importants que nous devons garder en tête lors de notre analyse du mouvement parmi les

²³[*Métaphysique* Δ, 1013a4-6] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 1, page 160

²⁴Rien n'empêche les genres premiers d'être principes selon plusieurs sens.

²⁵[*Métaphysique* Δ, 1013a14-15] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 1, page 160

²⁶[*Métaphysique* Δ, 1013a18-21] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 1, page 161

genres de l'être :

1- La multiplicité des genres de l'être est nécessaire à la création des espèces puisqu'elle permet d'avoir une différente spécifique extérieure au genre.

2- Les genres ont une nature unique. La multiplicité de l'être vient de son essence en tant qu'intelligible (de même que son unité). Il est une essence, ce qui est toujours une essence en acte dans le monde intelligible, donc une unité multiple.

3- Les genres de l'être sont aussi des principes, les éléments constitutifs du monde intelligible, de l'Être. Autrement dit, dans un certain sens, ils sont à la fois les générateurs et les éléments constitutifs de l'être.

1.1.4 Les genres de l'être

Énumérons donc les genres de l'être dans l'ordre que Plotin nous les donne :

- Au début de [VI, 2, 7] : L'essence et la vie, ou plutôt, l'être et le mouvement,
- Vers la fin de [VI, 2, 7] : Le repos,
- Au milieu de [VI, 2, 8] : L'altérité et l'identité.

Nous regarderons ici les arguments que fait Plotin pour poser ses cinq genres de l'être. Notre but est de comprendre les raisons propres qui font que chacun des cinq genres mérite sa priorité ontologique, ainsi que de découvrir les liens entre

chacun que ces raisons font apparaître.

Plotin commence par supposer le genre du mouvement, considérant que l'intelligence doit contenir la vie.²⁷ « *Mais la vie première est essence et mouvement ; nous admettrons qu'elle est deux genres.* » [VI, 2, 7] Il faut donc que quelque chose, une essence ou l'être, soit en mouvement. Autrement dit, s'il y a une vie première (si le monde intelligible existe vraiment comme Plotin l'entend), il y a un mouvement ; s'il y a un mouvement, il y a un être en mouvement.

Nous avons donc l'être et le mouvement parmi les genres de l'être.

Plotin pose ensuite le repos comme genre de l'être. Il voit ceci comme une conséquence logique de la place qu'il a donnée au mouvement. « *C'est là-bas [dans le repos] que se trouve ce qui reste dans son identité et de la même manière et ce qui garde sa forme.* » [VI, 2, 7] Bien que les détails ne soient pas encore clairs, la nature du mouvement éloignerait l'être de lui-même, de son identité.

L'être étant toujours ce qu'il est (c'est à dire qu'il ne change jamais), il reste

²⁷L'association entre la vie et le mouvement que fait Plotin ici est assez commune chez les penseurs anciens. Longtemps avant lui, Thalès de Milet voyait dans toute forme de mouvement une forme de vie, allant jusqu'à donner aux pierres magnétiques une âme, pour justifier les mouvements qu'elles pouvaient avoir. Pour lui, si quelque chose est en mouvement ou provoque un mouvement, cette chose est vivante. Plotin applique quelque chose de plus faible ici : si quelque chose est en vie, cette chose est en mouvement ou possède un mouvement, et non que tout mouvement équivaut à une vie, du moins, directement. Cela se rapproche aussi de ce que dit Platon dans le *Sophiste* en 249a-b.

identique à lui-même, il est au repos. Le repos est donc un genre de l'être.²⁸

Une fois ces trois premiers genres établis, Plotin constate qu'il doit y rajouter l'altérité. En effet, puisqu'il a distingué et comparé les trois premiers genres les uns des autres, il a dû se référer à la différence pour le faire. L'altérité existe donc au niveau des genres de l'être. « *N'est-il pas vrai qu'on voit l'altérité qui est dans l'être, dès que l'on pose qu'il y a trois termes et que chacun est un !* » [VI, 2, 8] Et du même fait, comme l'être n'est pas distinct de son mouvement ou de son repos, puisqu'ils sont un, Plotin pose aussi l'identité comme un des genres de l'être.

« [...] *ce n'est pas après avoir été l'être qu'il est devenu plusieurs autres choses c'est en étant un qu'il est multiple. S'il est multiple, l'altérité est en lui; et si cette multiplicité est une, l'identité est en lui.* » [VI, 2, 15]

Pourquoi ces genres en particulier sont-ils premiers? « *Ces cinq termes sont bien les genres premiers, puisqu'on ne peut affirmer d'eux aucun prédicat compris dans leur quiddité.* » [VI, 2, 8] Ce qu'ils sont (leur *quiddité*) ne peut être réduit, ou divisé en plusieurs autres termes. Cela nous donne un standard clair et logique qui définit bien ce qu'est un genre premier. Un genre premier ne serait pas premier s'il était divisible. C'est une forme de critique qu'il utilise beaucoup lorsqu'il s'agit de critiquer Aristote dans [VI, I]. Il démontre, par exemple, de

²⁸Ce sujet est abordé en plus grands détails dans la troisième section de ce chapitre.

[VI, 1, 3] à [VI, 1, 5] que l'on peut réduire les différentes formes de la *quantité* (extensions, quantités numériques, etc) aux nombres. Bref, si toutes les quantités ont les nombres en commun, elles partagent un prédicat. Il y a donc un genre (le nombre, ici) ou un prédicat commun.²⁹

En quoi les genres autres que l'être ne sont-ils pas des espèces de celui-ci ? Ne dit-on pas la vérité lorsque l'on dit que le mouvement est ? Que le repos est ? Que l'altérité est ?

« Ce n'est pas à titre de genre que l'on affirme l'être du mouvement ou du repos, puisqu'ils ne sont pas une espèce de l'être. Être un être, cela veut dire soit être une espèce de l'être, soit participer à l'être. Inversement, l'être participe aux autres genres sans qu'ils soient des genres dont il serait une espèce [...] » [VI, 2, 8]

Les premiers genres sont interdépendants, sans que l'un appartienne à l'autre. La relation de participation n'en est pas nécessairement une d'appartenance à un genre. (Par exemple, si une pierre est ronde, cela ne veut pas dire que son genre est la sphère, bien qu'elle participe à la sphère intelligible.) Être le prédicat de quelque chose ne signifie pas nécessairement être son genre (ici-bas, ou en-haut). Le mouvement et le repos ne sont pas attribués à l'être comme un genre l'est d'une espèce. En quoi est-ce différent de la prédication du nombre à la quantité, comme

²⁹Ce qu'est le nombre dans le monde intelligible n'est pas facile à décrire ou à comprendre. Sans être un genre premier, il est aussi quelque chose de primordial et de fondamental à l'être, puisqu'il est nécessaire à l'existence d'une multiplicité.

à l'intérieur de la critique qu'il fait d'Aristote ? C'est que tous les genres plotiniens sont nécessairement attribuables l'un à l'autre, ils se sont tous communs. L'être s'attribue au mouvement comme le mouvement à l'être. Dans le cas de la quantité, on peut lui attribuer le nombre, mais on ne peut attribuer la quantité au nombre ; ce qui signifie que le nombre vient avant la quantité.

De plus, le fait que chacun des genres peut s'attribuer à l'être et l'être aux genres va de pair avec la multiplicité des genres premiers. L'être est en mouvement et le mouvement est. Ils s'attribuent l'un à l'autre. Plotin dit que les cinq genres sont « *contemporains de l'être* » et qu'ils « *s'aperçoivent à la fois* [en même temps] » [VI, 2, 13]. Les genres premiers sont simultanés.

Pour mieux saisir l'idée, on peut rapprocher la simultanéité des genres de l'être à l'utilisation du trait d'union chez Martin Heidegger. Ce dernier utilise généralement le trait d'union pour faire paraître un lien de « *co-nécessité* », c'est à dire que chacun des termes reliés est nécessaire à l'existence de l'autre. Son *être-dans-le-monde* signifie, par exemple, qu'un monde phénoménologique nécessite un être pensant pour le penser et le vivre (donc, pour exister), de même que l'être pensant et vivant a besoin d'un monde pour penser et vivre. Aucun des termes n'est antérieur à l'autre, logiquement ou historiquement (d'un point de vue phé-

noménologique, et non scientifique), mais ils sont nécessaires l'un à l'autre. Si on appliquait cette utilisation du trait d'union aux genres de l'être chez Plotin, on pourrait dire 'être-en-mouvement' ou 'être-au-repos'.³⁰ Pierre Hadot dans *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*³¹ utilise d'ailleurs le trait d'union dans le même sens à propos de ce qu'il nomme l'*être-vie-pensée*. L'être intelligible n'est pas distinct de sa vie ou de sa pensée. Chacun des termes nécessite l'autre pour exister.

Conclusion

Finalement, on retient ceci de ce que nous donne Plotin spécifiquement à propos de genres de l'être :

1- Les cinq genres de l'être sont des (ou une) essences simples (i.e. « *ils n'ont pas de prédicat compris dans leur quiddité* » [VI, 2, 8]). On ne peut les réduire à d'autres termes.

2- Les cinq genres de l'être sont nécessaires les uns aux autres. Ils sont contemporains, simultanés et « co-nécessaires ». Ils existent en symbiose, chacun participe à l'autre et lui est attribué.

³⁰L'altérité s'inclut moins facilement ainsi dans une attribution à l'être. Plotin ne le fait d'ailleurs pas comme il le fait pour le mouvement et le repos. Néanmoins, on voit facilement que n'importe quelle attribution (sauf quelques exceptions redondantes) sous-entend la différence entre le sujet et le terme qui lui est attribué.

³¹Hadot, P. *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève, 1960

3- Chacun des genres est une conséquence directe d'un aspect fondamental du monde intelligible. Soit sa vie, sa multiplicité et son unité.

1.2 La participation entre les genres de l'être : quiddité, méréologie et identité

On peut remarquer que certaines tensions apparaissent entre les conclusions des arguments qui ont été abordés précédemment, surtout si l'on recherche à comprendre la relation de participation entre les genres premiers. Si ceux-ci sont des essences simples, pourquoi ont-ils besoin des autres pour exister ? Seraient-ils simples et complexes à la fois ? Si chaque genre premier participe aux autres, comment peut-il demeurer un genre premier, distinct et suprême ?

Ces difficultés sont une conséquence de l'unité des genres, de leur participation entre eux, et du cheminement que suit Plotin pour découvrir ces genres premiers. Ils semblent prendre chacun part aux autres, ce qui les complexifie et relativise leur primauté respective ; mais c'est ce lien même qui permet à Plotin d'établir leur existence dans le monde intelligible. Pour résoudre ces difficultés, il faudra d'abord distinguer ce qu'est la quiddité des genres de l'être en rapport avec leur participation entre eux, en se basant sur d'autres ontologies anciennes comportant

des qualités semblables, soit chez Anaxagore et les Stoïciens, et ensuite cerner ce qui permet de les identifier en tant que genres premiers et suprêmes.

1.2.1 Un grand mélange

L'être est être en mouvement. L'être est être au repos. Le mouvement est être en mouvement et être au repos. La quiddité des genres est-elle vraiment aussi simple que Plotin l'affirme en [VI, 2, 8] ?³² Chacun des genres participe aux autres, et leur est même nécessaire. Si l'on pose la question « qu'est-ce que c'est ? » en pointant l'être du doigt, que doit-on répondre ? Si leur essence est simple, il doit être faux de répondre « l'être en mouvement ». La quiddité de l'être doit être indépendante à sa participation au mouvement, même si celle-ci est nécessaire à son existence à l'intérieur de l'Intelligence. Peut-on distinguer ainsi l'essence de l'être des autres genres premiers auxquels il participe ? Oui. Il est possible à l'intérieur d'une ontologie d'indexer la quiddité d'un objet quelconque, même si celui-ci est mélangé à d'autres.

On retrouve, dans l'Antiquité, un exemple à l'extrême d'une telle ontologie chez Anaxagore. De ce qui a pu être déduit des fragments parvenus jusqu'à nos

³² « [...]ils n'ont pas de prédicat compris dans leur quiddité » [VI, 2, 8]

jours, pour lui, chaque chose contenait en elle une portion de toutes les autres, de l'infiniment grand à l'infiniment petit.³³ Dans chaque pierre, chaque pomme, chaque arbre, on retrouve un peu de tout (*absolument tout*) Anaxagore a sans doute établi une telle théorie en voulant expliquer le phénomène de la nutrition chez les êtres vivants, où un animal, par exemple, est capable de créer de la chair, des os et du sang en ne mangeant que de l'herbe.³⁴ Il faut noter que, malgré le grand mélange inhérent à cette théorie, elle ne remet pas en cause la capacité d'identifier (ou d'établir la quiddité) les objets du monde physique. Une pomme, même si elle contient du sang, des os et de la chair animale (et même, aussi, du plomb, du bronze, de la pierre, de la chair à banane et du cantaloup) jusque dans la plus infime de ses parties, n'en demeure pas moins une pomme et est identifiable comme telle, ne serait-ce que parce que la chair de pomme la constitue de façon dominante. Le mélange ou la complexité à l'intérieur d'un objet n'en complexifie pas la quiddité.

³³ « *The essential characteristic of such a 'portion' seems to be that it is something which neither in theory nor in practice can ever be actually reached and separated out from that which contains it. However far you may subdivide matter, and however infinitesimal a piece of it you may thereby reach, Anaxagoras will always reply that so far from being irreducible, it still contains an infinite number of 'portions'.* » Kirk, G. S., Raven, J. E., Shoefield, M., *The Presocratic Philosophers, Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999 page 367

³⁴ « *This passage [Aetius I, 3, 5, (DK 59a46)] and others like it [...] suggest that Anaxagoras was particularly interested in the problem of nutrition.* » Kirk, G. S., Raven, J. E., Shoefield, M., *The Presocratic Philosophers, Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, page 375

Les genres premiers chez Plotin sont un peu plus difficile à cerner qu'une pomme dans l'ontologie d'Anaxagore. Dans une méréologie comme la sienne, le mélange universel est un accident chez l'objet (ou lui est secondaire), dans le sens où les os, le sang, la chair et tout le reste que l'on retrouve dans la pomme (à l'exception de la chair de pomme) ne contribue en rien à son état de pomme. Elle ne nécessite pas la présence en elle de tout ce qui est pour être ce qu'elle est. Elle possède un peu de tout en elle parce que le monde est ainsi fait. Le cas des genres premiers plotiniens est plus complexe : ils participent entre eux non pas par accident, mais par nécessité. L'être, en tant que genre *a besoin* du mouvement pour exister à l'intérieur de l'Intelligence, et l'inverse est vrai pour le mouvement. Anaxagore nous permet cependant de nous dégager du problème de la complexité, la présence de celle-ci n'affecte en rien la quiddité. Que l'être participe au mouvement et que le mouvement participe à l'être n'entrave pas la simplicité de leur essence respective, c'est plutôt la nécessité de cette participation qui pose problème.

1.2.2 Quiddité, nécessité et identité

Une autre théorie ancienne, un peu plus sophistiqué, est établit dans un contexte où il y a une simplicité dans la quiddité des être identifiables et la

complexité nécessaire à leur existence. Il s'agit de l'épistémologie des Stoïciens. Nous regarderons la théorie stoïcienne de l'identité pour la mettre en contraste avec le participation entre les genres de l'être chez Plotin. Cela nous permettra d'établir que la nécessité de la participation n'entrave pas la simplicité de la quiddité des genres premiers.

L'identité chez les Stoïciens est ancrée dans l'existence de « qualités particulières » et des êtres qui les possèdent. Un individu particulièrement qualifié garde son identité tant qu'il garde sa qualité particulière.

*« In turning now to peculiar quality, we must observe that properly speaking it is this, and not the common quality, that constitutes a thing's identity over time. [...] The peculiar quality must be an inherent property, not an external relation. »*³⁵

Une telle théorie se distingue de l'identité selon Leibniz, où toutes les qualités, mêmes relatives, doivent être les mêmes. Ainsi Socrate, même s'il vieillit, même s'il change de lieu, de temps, d'apparence ou de couleur, restera Socrate tant et aussi longtemps qu'il possédera la qualité particulière faisant de lui Socrate.³⁶

La qualité particulière donne une base cohérente à l'identité diachronique d'un

³⁵Long, A. A., Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, page 174

³⁶Il n'y a pas de liste précise des choses pouvant posséder une qualité particulière selon les Stoïciens. De ce que l'on peut retirer de leurs commentateurs, il est certain (par les exemples utilisés) que chaque individu humain est particulièrement qualifié, mais on ne saurait en dire plus sur le reste des objets que l'on retrouve dans le monde.

individu.

Cela étant dit, la qualité particulière n'est pas la seule qualité que possède l'individu. Socrate n'est pas uniquement qualifié en tant que Socrate, il a aussi la qualité d'être humain, d'être vivant, d'être rationnel. D'autres qualités lui sont aussi essentielles, et si l'on enlève chacune de ses qualités à Socrate, et il ne sera plus Socrate (s'il n'était plus vivant ou raisonnable, par exemple), mais elles ne sont pas suffisantes pour constituer en lui une identité propre. Pourtant, la qualité particulière d'« être Socrate » nécessite la présence de ces autres qualités. Elle est dépendante des autres, mais n'en demeure pas moins tout autre.

On peut faire le lien entre l'identité stoïcienne et la quiddité. Si l'on pointe Socrate du doigt, et qu'on demande ce qu'il est, il serait douteux de répondre « c'est rationnel ». Peut-on répondre « c'est un homme » ? Peut-être, mais alors on ne saura le distinguer des milliers d'autres qui existe, même si être un homme lui est nécessaire pour exister. La réponse la plus juste serait « c'est Socrate », et être Socrate se distingue d'être un homme, même si cela lui est nécessaire.

En somme, même s'il y a un lien de nécessité entre les qualités particulières

et certaines qualités communes requises pour leurs présences dans les individus particulièrement qualifiés, leur quiddité est indépendante, elle réside uniquement dans la qualité particulière d'une chose. Le fait que telle ou telle qualité soit nécessaire à la présence ou l'existence d'une autre ne signifie pas que la première fasse partie de la quiddité de la seconde.

Évidemment, Plotin ne souscrit pas à une telle épistémologie,³⁷ mais comme à l'intérieur de celle-ci tout ce qui possède une identité possède une quiddité simple (une qualité particulière), elle nous donne un modèle où des êtres à quiddité simple possède d'autres qualités qui leur sont nécessaires.

1.2.3 La participation des genres premiers

Ce qui met en doute la simplicité de la quiddité des genres premiers est d'abord la méthode par laquelle Plotin nous fait découvrir ces genres et la relation complexe qu'ils ont en tant qu'unité multiple.

Les arguments de Plotin introduisent les genres de l'être comme les conséquences logiques de l'existence de l'Intelligence, qui existe, est vivante et immuable. C'est en observant le lien entre l'être et la vie de l'âme que l'on découvre

³⁷Il est probable que les genres de l'être soient les seuls qui n'ont pas de prédicats dans leur quiddité (sinon, ces autres êtres seraient aussi des genres premiers).

qu'il y a aussi du mouvement dans le monde intelligible, et c'est en observant le lien entre l'être et l'immutabilité de l'Intelligence que l'on découvre le repos. Ce ne sont cependant pas des liens d'équivalences ou de dépendances. L'être, même s'il est dans l'Intelligence un être en mouvement, n'équivaut pas au mouvement. Ce n'est pas dans sa quiddité (ou, en langage stoïcien, dans sa qualité particulière), qu'il a besoin du mouvement, mais en tant qu'être à l'intérieur de l'Intelligence.³⁸ L'être n'a pas besoin de mouvement pour être être, il en a besoin pour exister à l'intérieur de l'Intelligence. Car, comme elle est en vie, plus même que l'âme, tout ce qui est en elle est en mouvement. L'être participe au mouvement, mais cette participation est accidentelle à sa quiddité.

En somme, la quiddité de chacun des genres premiers est simple et indépendante de celles des autres. Ce qu'ils sont dans l'absolu est séparé des autres, et c'est uniquement par le fait qu'ils font chacun partie de l'Intelligence qu'ils forment une unité et qu'ils participent entre eux.

³⁸Cela ne fait pas de l'Intelligence un genre premier, au contraire, elle en est constituée par les cinq genres de l'être. Et c'est pour ainsi « bâtir » l'Intelligence, si l'on veut, qu'ils doivent participer entre eux.

1.3 Le mouvement comme genre de l'être

Nous nous intéressons ici au mouvement comme Plotin le pose parmi les genres de l'être, de même qu'à sa relation avec le genre du repos. Tout ceci nous sera utile lorsque viendra le temps, au prochain chapitre, de déterminer autant que possible la nature du mouvement dans le monde intelligible.

Le mouvement en tant que vie

Nous l'avons vu, Plotin situe le mouvement parmi les genres premiers en raison de la vie qu'il croit nécessaire là-haut. Outre la tradition que nous avons notée chez les penseurs antiques depuis Thalès de Milet à voir une équivaucité entre vie et mouvement, pourquoi Plotin les associe-t-il, et comment donne-t-il la vie à l'être ?

« Nous avons découvert dans l'âme l'essence et la vie ; ce qui est commun à toutes les âmes, c'est l'essence et la vie ; mais il y a aussi la vie dans l'intelligence ; considérons donc en outre l'intelligence avec sa vie, et posons comme un des genres de l'être le mouvement, qui est commun à toute vie. » [VI, 2, 7]

Plotin arrive rapidement aux conclusions. Il passe de la vie dans l'âme, qu'il a établi en [VI, 2, 6],³⁹ pour dire ensuite, sans arguments, que le vie doit aussi être dans l'intelligence. Il doit sous-entendre un raisonnement quelconque qu'il a fait

³⁹ « [...] il faut que l'être même de l'âme ait en lui la source et le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt, qu'il soit tout ce qu'elle est ; il faut donc qu'il soit une vie, vie et être ne faisant qu'un. » [VI, 2, 6]

ailleurs.⁴⁰

Plotin considère la présence de la vie dans l'univers (incluant le monde physique et le monde intelligible) sous une forme de gradation hiérarchisée. Dans le monde physique sensible, nous trouvons des corps sans âmes, inanimés, loin du monde intelligible, loin de l'existence, à limite de l'être; nous trouvons aussi divers degrés de corps animés (les plantes, les animaux, les hommes), tous prenant part au mouvement. Plus un être physique sensible se rapproche de la vie là-haut, plus il bouge, et plus il peut se bouger lui-même.

On retrouve ce raisonnement dans [III, 6], *De l'Impassibilité des Incorporiels*.

Dans ce traité, Plotin aborde à la fois la vie immuable des intelligibles, et celle des choses ici-bas :

« Même en s'en tenant aux corps, il y a moins d'être dans la terre, qui est immobile, que dans un corps plus mobile et moins pesant [...] Le mouvement [ici-bas], qui est comme la vie du corps et qui imite la vie [en-haut], se trouve surtout en ceux qui gardent le moins les caractères d'un corps, comme si l'être, en abandonnant les corps, augmentait par là même leur corporiété. » [III, 6, 6]

Plus un corps a de l'inertie, et moins il a de capacité à bouger, moins il est vivant, moins il est. La vie, ici, est synonyme de l'être. Plus les choses sont, plus leur

⁴⁰À ce sujet, Collette résume la connection entre la vie de l'âme et de l'intelligence ainsi : « Si l'essence et la vie sont communes à toutes les âmes particulières, alors elles existent également au niveau du principe de ces âmes, l'Être. En passant des âmes particulières à l'Être, c'est à dire à la vie première (vie dans l'Intelligence), nous découvrons les deux premiers genres de l'Être que sont le mouvement et l'essence. » [Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 158*] Tout est vrai, ici, mais c'est insuffisant. Il prend pour acquis, comme Plotin, qu'il y a la vie au-dessus de l'âme. Comme cette idée de vie est reliée à la nature du mouvement, il faut en faire plus.

mode d'existence est grand, plus elles auront la vie, plus elles auront de facilité à se mouvoir. L'Intelligence et l'Être précédant l'âme dans l'existence (elle a besoin d'eux pour exister), leur existence est plus réelle, ils sont donc plus vivants. Le mouvement, étant commun à toute vie, fera donc partie de l'être (qui équivaut à l'Intelligence).

Le genre du mouvement se retrouve donc à être la vie de l'être, il n'est pas séparable de sa nature vivante.

Le mouvement intelligible est pensée

Pourtant, si le monde intelligible bouge, il ne peut le faire comme les choses ici-bas, à l'intérieur du temps et de l'espace. L'activité de l'être est tout autre, elle est uniquement pensée :

« Son acte et son mouvement consistent à penser ; son essence et son être, à se penser elle-même ; étant, elle pense, et elle se pense comme étant et comme l'être sur lequel elle s'appuie en quelque sorte. » [VI, 2, 8]

L'activité de l'être pour Plotin est pensée. On peut la voir comme une assimilation du Dieu d'Aristote : Nous avons un être qui se pense lui-même, toujours en acte. Il pense ce qu'il est, et il est ce qu'il pense.

Cependant, en disant que le mouvement est pensée, Plotin s'oppose à Aristote.

Dans la *Métaphysique* XII, il écrit que son Dieu est le *principe* et le *but* de tout

mouvement, par conséquent, il ne peut être en mouvement ou un mouvement lui-même. En parlant de lui, il dit : « *Il y a donc aussi quelque chose qui le [Le Premier Ciel] meut, et puisque ce qui est mû et meut est un moyen terme, il doit y avoir une extrême qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte pur.* »⁴¹

Pour Aristote, la pensée, si elle est un acte, n'est pas un mouvement. La seule chose qu'on retrouve là-haut pour lui ne peut changer, donc ne peut bouger.

Pour Plotin, à l'opposé, la pensée est un mouvement, et elle n'est pas pour autant un changement.⁴²

1.3.1 Le mouvement et le repos

On peut rattacher à ceci le problème de la relation entre le mouvement et le repos. Plotin dit qu'ils sont le contraire l'un de l'autre. « *Que le repos soit donc, lui aussi, un genre de l'être ; il est différent du mouvement, car il lui est manifestement contraire.* » [VI, 2, 7] Il y a deux problèmes ici. Le premier découle de l'unité des genres, et l'autre, de la nature du monde intelligible.

Le repos est un avec le mouvement

Premièrement, si l'on considère qu'ils sont différents, et même contraires, comment peut-on ramener le repos et le mouvement en une unité ? Plotin nous donne

⁴¹[Métaphysique XII, 1072a25] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 2, page 163

⁴²Ce contraste est analysé plus en détails au deuxième chapitre.

d'abord une justification relativement faible de ceci :

« Comme nous séparons le mouvement de l'être [...] de même nous séparerons le repos de l'être, mais sans l'en séparer [...] dès que nous n'admettons plus aucune différence entre l'être et le mouvement, voilà que le repos et le mouvement se confondront à leur tour par l'intermédiaire de l'être, et que repos et mouvement ne feront plus qu'un. »
[VI, 2, 7]

En bref, comme le repos n'est pas distinct de l'être et que le mouvement n'est pas distinct de l'être, le mouvement n'est pas distinct du repos. Même si l'argument est valide, il n'est pas très satisfaisant. Pour être plus convaincant, il faut que Plotin nous explique comment le mouvement peut avoir une relation d'identité avec le repos sans que chacun s'identifie séparément à l'être. Il doit donner une approche plus convaincante, où les deux opposés s'identifient autrement et plus profondément. Ce qu'il fait, en parlant de la façon dont le mouvement et le repos se rejoignent à l'intérieur être, à la pensée et à l'intelligence :

« L'être est aussi le point d'aboutissement de la pensée, bien que la pensée soit un repos sans commencement, et il est son point de départ, bien qu'elle soit un repos dont elle ne part jamais ; car ce n'est pas le mouvement qui est le point de départ et l'aboutissement du mouvement. En outre, l'idée est le terme fixe auquel se termine l'intelligence ; mais l'intelligence est le mouvement de l'idée. Ainsi tout cela ne fait qu'un ; repos et mouvement sont des genres qui se pénètrent ; chacun d'eux est déjà quelque peu celui qui le succède ; [le mouvement] est un repos, et [le repos] est un mouvement. » [VI, 2, 8]

L'être se pensant lui-même, le mouvement de l'être est un mouvement vers quelque chose, soit les idées, qui forment l'être. Celles-ci sont autres que le mou-

vement, puisque le mouvement est différent de son aboutissement.⁴³ L'idée est donc là jusqu'où le mouvement va.⁴⁴ Il y a donc un certain repos là-haut. Non pas que le mouvement s'arrête là-haut. Il a une limite, mais uniquement dans le sens où cette limite le définit ; comme pour une orbite, où la circonférence de la trajectoire limite le mouvement sans pourtant l'arrêter.

Concernant cet aspect en particulier, Stephen MacKenna et B.S. Page traduisent peut-être mieux le sens du terme que Bréhier traduit par repos, employant plutôt '*stability*'.⁴⁵ C'est que le mouvement, même s'il n'a pas de fin, doit être un mouvement vers quelque chose. Il ne saurait y avoir un mouvement sans but, sans limite pour le définir. Donc, le mouvement va vers les idées. Ces mêmes idées ne sont ni statiques ni mortes, elles sont vivantes, elles bougent du même mouvement qui va vers elles. Elles sont pensées, mais être pensé (qu'on utilise le nom ou l'adjectif), c'est être en mouvement à l'intérieur de l'Intelligence.

Le mouvement, pour exister, a besoin du repos, d'une stabilité, d'une limite pour aboutir, pour décrire ce qu'il fait. Comme l'être n'est pas sans le mouvement, sans sa vie, son acte. Le mouvement n'est pas sans le repos, sans la stabilité, la

⁴³Reprenant ici Aristote en [*Physique*, III, 200b6-15]. Nous verrons ceci plus en détails dans le deuxième chapitre.

⁴⁴Non pas dans le sens où le mouvement n'est plus lorsqu'il y a l'idée, mais bien que c'est 'là jusqu'où il va', une limite.

⁴⁵Plotinus, *Enneads*, translated by S. MacKenna, 2nd edition revised by B. S. Page, Faber and Faber, London, 1956

limite qui le définit. Le mouvement et le repos forment donc une unité.

Le repos n'est pas une puissance

Deuxièmement, un problème qui n'apparaît pas à Plotin : comment peut-on réconcilier le repos avec le monde intelligible lorsque l'on dit que le mouvement est l'acte de l'être et que le repos est son contraire ? D'abord, est-il un être en puissance, comme dans le monde physique sensible, où un objet au repos est un être en mouvement en puissance ? Et sinon, dans quel sens est-il le contraire du mouvement ? En réponse à la première question, il faudra considérer la nature de la limite, qui est une notion positive et active chez Plotin. Quant à la deuxième question, nous considérerons les définitions péripatéticiennes du mot « contraire » pour comprendre le sens que Plotin veut lui donner pour décrire la relation entre le mouvement et le repos. Ce ne sera cependant pas suffisant et seules quelques conjectures resteront pour comprendre ce que Plotin entendait par « contraire. »

Comment le repos peut-il exister parmi les intelligibles, si, comme Plotin le dit, il est le contraire du mouvement ? Si l'analyse de la citation précédente est exacte, il m'est difficile d'appréhender dans quel sens Plotin nous dit du repos qu'« *il est différent du mouvement, puisqu'il lui est manifestement contraire.* »

[VI, 2, 8] Tout ceci n'est pas très clair. Si l'on oppose le mouvement au repos en général, si le mouvement est « *manifestement* » le contraire du repos, c'est

parce que l'on sous-entend le contexte du monde physique sensible. Dans celui-ci, le repos équivaut à l'absence de mouvement, du moins dans un cadre référentiel précis.⁴⁶ Le genre du repos, si l'on considère qu'il est la stabilité et la limite du mouvement, équivaut-il vraiment à l'absence de mouvement ? Sinon, comment en est-il le contraire ?

La stabilité, la limite, peut-elle être un acte (ou un être en acte) ? En premier lieu, il faut savoir que Plotin voit la limite comme quelque chose de positif. Pour lui, la limite détermine, elle unit, elle donne la forme. Elle s'oppose à l'indétermination qu'est le vide, la matière et l'infini. Prenons, par exemple, ce passage de [VI, 6, 1] :

« Car être multiple pour une chose, c'est [...] s'éparpiller, s'étendre, se dissiper : si, dans cet éparpillement, elle est absolument privée de l'Un, elle devient une multiplicité où il n'y a rien qui unisse une partie à l'autre ; mais si, chaque fois qu'elle s'éparpille, elle s'arrête à quelque point stable, c'est alors une grandeur qui se produit. » [VI, 6, 1]

Le point stable, la limite, définit la multiplicité, elle la décrit. On peut comprendre que tout unité, à l'exception de l'Un, « s'arrête à quelque point stable » (l'Un n'ayant pas besoin d'un point stable ou d'une limite pour être une unité).

Tout ce qui est réellement en acte a une limite qui l'arrête. On peut opposer la

⁴⁶La deuxième partie de cette phrase est plus particulièrement attachée à la physique moderne, mais Plotin devrait se résigner à accepter la première.

matière sans forme que l'on retrouve ici-bas, qui est toujours en puissance, à cette idée de l'unité : « [...] *la matière est l'infini lui-même ; [...] la matière n'est ni limitée ni limite.* » [II, 4, 15] On peut en tirer les conclusions suivantes : la matière, qui est purement en puissance et jamais en acte,⁴⁷ est infinie, illimitée. « *Être en puissance* » revient à dire « *ne pas être limité* ». ⁴⁸ Par opposition, « *être en acte* » reviendra à dire « *être limité* ». La limite est nécessaire à l'acte, le repos est donc nécessaire au mouvement. Il fait partie de l'être en acte, il n'est pas un être en puissance.

Le deuxième aspect maintenant : si l'on dit que le repos est le contraire du mouvement, équivaut-il nécessairement à l'absence de mouvement ? C'est que 'le point d'arrêt' du mouvement là-haut, Plotin nous le dit, c'est l'idée. Or, cette même idée possède le mouvement de l'intelligence. « *En outre, l'idée est le terme fixe auquel se termine l'intelligence ; mais l'intelligence est le mouvement de l'idée.* » [VI, 2, 8] Ce qui donne le repos au mouvement, l'idée, n'est pas l'absence de mouvement. Il n'y a pas d'*absence de mouvement là-haut*. En quoi le repos est-il donc « *manifestement* » le contraire du mouvement ? Si nous avons

⁴⁷Il n'y a rien vraiment en acte ici-bas pour Plotin, la matière ne prend jamais la forme d'un intelligible, elle ne fait qu'en renvoyer une image.

⁴⁸Cela est très consistant avec l'Un de Plotin, qui lui aussi est un « être en puissance ». Il donne une limite, une unité aux êtres, sans être lui-même limité.

vu en quoi le repos ne s'oppose pas au mouvement parmi les genres de l'être, il nous faut maintenant établir, compte tenu de cela, comment il peut être son contraire.

Dans quel sens Plotin emploie-t-il le mot « *contraire* » ? Vérifions d'abord s'il s'appuie ici sur une signification péripatéticienne du terme, puisqu'il s'appuie souvent sur le lexique d'Aristote.

La *Métaphysique* [X, 4] nous donne quelques critères possibles quant aux possibilités de ce que peut être la contrariété. Commençons par le premier critère fondamental que nous donne Aristote : pour lui, il ne peut y avoir de contraire qu'entre les choses appartenant à un même genre. « *En effet, les êtres qui diffèrent en genre sont incommunicables, mais ils sont trop éloignés les uns des autres et incommunicables [...]* »⁴⁹ Ainsi, dire qu'une chose est le contraire d'une autre est une forme de comparaison, et elle requiert que ces deux choses appartiennent à un genre commun pour se faire. Il serait insensé de dire, par exemple, qu'un canard est le contraire du feu. Cela présente une difficulté dans le cas de Plotin, le mouvement et le repos sont des genres *premiers*, ils n'ont pas de genre commun à l'intérieur duquel on pourrait établir une comparaison. Cependant, il est peut-

⁴⁹[*Metaphysics* X, 4, 1055a6-7] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 2, page 73

être possible de défendre la comparaison plotinienne par une lecture stricte et scrupuleuse de ce que dit Aristote : le mouvement et le repos, en tant que genres premiers, ne diffèrent pas en genre,⁵⁰ et peuvent donc être comparés.

La première sorte de contrariété spécifique ne correspond cependant pas à ce que Plotin pouvait penser : « *La contrariété première est la possession et la privation [...]* »⁵¹ Ce qui est plus problématique, c'est que ce n'est pas uniquement la première sorte, mais aussi la forme générique de la contrariété. « [...] *il est évident que toute contrariété sera une privation[...]* *En effet, toute contrariété est constituée par la privation d'un des contraires.* »⁵² Ce qui ne nous aide pas.

Y a-t-il privation du mouvement dans le repos là-haut ? Le repos n'est effectivement pas le mouvement, mais nous tombons ici dans le piège que voulait éviter Aristote en [1055a6-7], en comparant les choses entre genres différents. Dans ce même sens, l'être n'est pas le mouvement, l'altérité n'est pas le mouvement et l'identité n'est pas le mouvement. Ils seraient tous contraires au mouvement. Ce qui n'est pas le cas. Finalement, après avoir considéré toutes les possibilités, il faut admettre que Plotin n'utilise pas la notion péripatéticienne du *contraire*..

⁵⁰ Comme ils sont des genres premiers, il n'y a pas de genre avant eux. Ils n'appartiennent donc pas à des genres différents.

⁵¹ [Metaphysics X, 4 1055a33] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 2, page 75

⁵² [Metaphysics X, 4 1055b13 & 1055b18] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 2, page 77

Le problème reste, cependant, quant à savoir en quoi le repos est le contraire du mouvement. Pour résoudre cette impasse, il ne reste que quelques conjectures : : il faut probablement ici se réfugier encore dans le concept de l'idée comme une limite du mouvement, comme son point d'aboutissement. Dans un certain sens, si le repos limite le mouvement qui arrive au point de l'idée, c'est parce qu'il peut s'y opposer. Le mouvement ne possède pas par lui-même ce qu'il faut pour le limiter. Encore : « [...] *ce n'est pas le mouvement qui est le point de départ et l'aboutissement du mouvement.* » [VI, 2, 8] Le repos est ce qui définit le mouvement, ce qui l'arrête. Plutôt que de partir et continuer dans l'indéfini, le mouvement de la pensée de l'être s'arrête par le repos aux idées (aux espèces et aux individus de l'être). Dans ce sens, comme il est la seule chose qui s'y oppose, on peut dire que le repos est le contraire du mouvement, sans adopter le sens strict aristotélicien.

Conclusion

D'un côté, le repos en tant que genre de l'être n'est pas opposé au mouvement. Ils prennent part à l'unicité de l'intelligence et ils manifestent la co-nécessité que nous avons découvert dans notre analyse de leur multiplicité. De l'autre côté, tout en partageant cette co-nécessité, le repos est ce qui s'oppose au mouvement

en lui donnant une limite, une stabilité. Dans ce sens, il est son contraire, plus que les autres genres, puisque ceux-ci n'exercent pas une telle opposition au mouvement. Ainsi, Plotin maintient le rapport d'unité-multiplicité et de co-nécessité qu'il avait déjà établi comme essentiel aux genres de l'être, tout en satisfaisant l'idée instinctive qu'ils sont contraires.

1.4 Conclusion

C'est dans l'approche positive de Plotin en [VI, 2] que l'on peut découvrir la base de son ontologie. La structure et l'essence commune des genres de l'être y sont dévoilées, et nous pouvons, après analyse, en tirer quelques grandes lignes. D'abord, on découvre la multiplicité des genres premiers dans la complexité nécessaire à produire les espèces ; et cette multiplicité ne s'oppose pas à leurs unité qui, elle, est justifiée par les caractères propres au monde intelligible, soit son existence en tant qu'acte pur et l'identité de ce que produit l'être à lui-même.

Parallèlement, chaque genre de l'être est lui-même ancré dans un aspect (ou un caractère) du monde intelligible. L'être, dans son essence, le mouvement, dans son acte, le repos dans son immuabilité, et le même et l'autre sont les nécessités logiques à l'unité et à la multiplicité des trois premiers genres.

Si certaines tensions apparaissent entre la primauté, l'unité multiple et la par-

ticipation entre eux des genres de l'être, leurs quiddités respectives demeurent simples. L'essence même de chacun des genres premiers demeure indépendante, la participation entre eux n'existe qu'en fonction de leur existence à l'intérieur de l'intelligence, et non de leurs quiddités respectives.

Plotin déduit la présence du mouvement dans l'être par le fait qu'il voit la vie dans l'Intelligence. Le mouvement est la vraie vie, la vie réelle, celle qui donne la forme aux autres types de vie. Il fait de l'être un être en acte. Sa relation avec le repos est complexe, mais son explication nous dévoile quelques faits intéressants par rapport au mouvement. Le repos n'est pas l'absence de mouvement, mais bien la limite, ou la stabilité qui définit le mouvement. Plotin respecte ainsi l'unité et la multiplicité, ainsi que la co-nécessité qu'il donne aux genres de l'être.

Cependant, une question nous reste : celle de la nature du mouvement. Nous avons vu que le mouvement est pensée, mais son caractère reste flou. Comment Plotin décrit-il cette pensée ? Comme celle de l'âme humaine ? Limitée à l'intérieur du temps, incapable de saisir tout à la fois ? Sûrement pas. Il n'y pas de temps au niveau de l'Intelligence. Si le monde intelligible est immuable, il nous faut voir comment cette pensée est un mouvement, comment elle peut « *bouger* » sans changer quoique ce soit. En somme, il nous faut savoir ce qu'est précisément l'acte

de l'être.

Chapitre 2

La nature du mouvement dans le monde intelligible

2.1 Introduction

Nous avons analysé la structure des genres de l'être, le rôle que joue le mouvement à l'intérieur de ceux-ci, de même que sa relation avec le repos ; il convient maintenant d'en regarder la nature. C'est là un aspect simplement évité par les commentateurs de Plotin. S'ils sont déjà peu nombreux à avoir travaillé sur le mouvement comme thème principal,¹ aucun aborde le problème de la nature du mouvement à l'intérieur d'un monde intelligible immuable. La raison est simple : si Plotin nous donne, il est vrai, les raisons qui lui sont propres quant à la place du mouvement parmi les genres premiers, il n'en décrit jamais la nature même. Il nous faudra rechercher à l'extérieur du traité [VI, 2] et contraster celui-ci à d'autres textes si l'on veut déterminer la nature du mouvement.

¹La bibliographie de Richard Dufourd [Dufourd, Richard, *Plotinus : A Bibliography 1950-2000*, Phronesis (46, 3). Brill Academic Publishers, Leiden, 2001] ne mentionne que cinq textes ayant pour thème le mouvement, deux uniquement sont en anglais (aucun en français).

La question

On peut poser la question de ce chapitre ainsi : quelle est la nature du mouvement dans un monde intelligible, immuable et purement en acte ?

Un monde composé uniquement par la pensée peut-il bouger ? Soit, la pensée humaine, la pensée de l'âme va d'une chose à l'autre. Elle change, pensant tantôt ceci, tantôt cela. La pensée de l'âme est formée de pensées en actes et de pensées en puissance. Ce qui distingue l'âme de l'être, justement, est cette incapacité à saisir tout l'ensemble de l'être en même temps (ce que fait l'Intelligence). Mais si l'intelligence saisit tout à la fois, tout le temps, où réside le mouvement de sa pensée ? Si Plotin dit que le genre du mouvement est l'acte de l'être, il ne décrit pas en quoi consiste cet acte.

Pour répondre à toutes ces questions, nous regarderons d'abord le rapport entre Plotin et Aristote à propos du mouvement, ainsi que sa critique de la catégorie de l'*Agir* et du *Pâtir*. Comme Plotin critique amplement la notion de mouvement chez Aristote, les arguments qu'il utilise révèle beaucoup ce qu'il entend lui-même lorsqu'il utilise le terme « mouvement » dans sa propre ontologie. Ensuite, nous tenterons de rendre explicite le lien entre la pensée dialectique et le mouvement, pour mieux comprendre ce qu'il est. La pensée dialectique plo-

tinienne possède des caractères communs avec le mouvement intelligible, et un rapprochement nous permet de mieux comprendre le fonctionnement de ce dernier.

2.2 Le mouvement selon Aristote

2.2.1 Physique, Livre III

Afin de pouvoir déterminer ce qu'entend Plotin lorsqu'il parle de mouvement, il convient de contraster sa perspective avec celle d'Aristote. La description qu'il donne dans le troisième livre de la *Physique* nous donne une base solide pour établir ce à quoi s'attaque Plotin. Les trois principaux aspects du mouvement pour Aristote font contraste avec ce que pourrait être le mouvement parmi les genres de l'être chez Plotin.

Le mouvement est une réalité inférieure aux catégories

« [...] en effet, ce qui change, change toujours ou substantiellement, ou quantitativement, ou qualitativement, ou localement ; or on ne peut trouver, nous l'avons dit, de genre commun à ces sujets du changements, qui ne soit ni individu particulier, ni quantité, ni qualité, ni aucun des chefs d'affirmation ; par suite il n'y aura ni mouvement ni changement en dehors des choses qu'on vient de dire, puisqu'il n'y a rien hors de ces choses. »²

²[Physique, III, 200b33-201a3] Carteron, Henri, *Aristote, Physique*, Les Belles Lettres, Paris 1926, page 90

Le mouvement, pour Aristote, c'est le changement. Pour qu'il y ait du changement, il faut que quelque chose passe d'être X à être Y. Comme les catégories sont les genres les plus simples, le mouvement ne peut se faire qu'à l'intérieur d'elles (il faut un X et un Y entre lesquels la chose en mouvement peut changer). Comment y aurait-il un mouvement avant elles ? Quel serait l'objet en mouvement ? S'il n'y a rien qui peut changer, il n'y a pas de mouvement.

Un mouvement sera donc la génération ou la destruction d'une substance, un changement dans le nombre de substances ou la grandeur d'une substance, un changement de la qualité d'une substance, ou le changement dans le lieu d'une substance. En d'autres mots, s'il n'y a pas de substance, il n'y a pas de mouvement (les autres catégories étant, si l'on veut, des affections de la substance).

Il n'y pas de mouvement sans être en puissance

« [...] *l'entéléchie*³ de ce qui est en puissance, voilà le mouvement [...] »⁴

Passer de X à Y nécessite que ce qui est X soit aussi Y en puissance. Être en puissance est la condition nécessaire du changement. Avant d'être Y, il faut pouvoir devenir Y. Quelque chose qui est toujours en acte et jamais en puissance ne peut pas accomplir cette *entéléchie* (cette réalisation). S'il n'y a pas d'abord

³Ce terme n'existe que dans la philosophie d'Aristote. Il signifie l'accomplissement d'un être en puissance vers l'être en acte.

⁴[Physique, III, 201a11] Carteron, Henri, *Aristote, Physique*, Les Belles Lettres, Paris 1926, page 90

un être en puissance, il n'y aura pas de mouvement..

Le mouvement est différent de ce qu'il produit, mais il est quand même un être en acte

« Que tel soit le mouvement et que le fait d'être mû n'arrive qu'aux êtres dont l'entéléchie est bien telle, et ni avant ni après, c'est ce qui est évident : chaque chose peut tantôt être en acte, tantôt non, comme le construisible ; ainsi l'acte du construisible, en tant que construisible est construction, car l'acte du construisible est ou construction, ou la maison, mais quand c'est la maison, ce n'est plus le construisible ; et ce qui se construit, c'est le construisible. Maintenant le même raisonnement s'applique aux autres mouvements. »⁵

Le mouvement entre X et Y n'est ni X ni Y. Le mouvement est l'acte qui fait passer ce qui est potentiellement Y à Y, et Y n'est jamais le mouvement. Cependant, si l'on voit que le mouvement n'est pas identique au résultat final (être Y), on remarque aussi que l'actualité de ce qui peut être construit (ce qui peut subir la construction, le construisible) devient être en acte dans son mouvement (la construction). S'il n'est pas lui-même l'actualité vers laquelle il amène les choses, le mouvement est néanmoins l'actualité (l'être en acte) d'un être en puissance.

Une vulgarisation s'impose. Prenons l'exemple d'Aristote. Ce qui peut être construit (*le construisible*) en tant que morceaux de bois et de pierre est une maison en puissance. Le mouvement n'est pas l'être en acte de l'un ou l'autre. Cependant, le construisible en tant qu'il peut être construit voit son actualisation

⁵[Physique, III, 201b5-15] Carteron, Henri, *Aristote, Physique*, Les Belles Lettres, Paris 1926, page 91-92

dans la construction, et non dans la maison, car lorsqu'elle est complétée, il ne reste plus rien qui peut être construit. Ce qui peut être construit est construit dans le mouvement de la construction. Ensuite, il a été construit, ce qui n'est pas être construit en acte, mais bien une maison en acte. Il y a donc trois perspectives différentes quant à la construction de la maison. La matière est maison en puissance, et la maison elle-même en est l'acte. Ce qui peut être construit est en construction en puissance, la construction en est l'acte. Cependant, du point de vue d'être une maison, ce qui est en construction demeure maison en puissance.

Ainsi, le mouvement est un être acte partiel : il se retrouve entre l'être en puissance comme tel et l'être en acte comme tel. Il n'est qu'être en acte dans la transition vers l'être qui crée. Il est en acte par rapport à ce qui peut changer mais en puissance par rapport à ce qu'il produira..

Comment Plotin répond-il à cela ?

En fait, c'est en se basant sur sa métaphysique et son ontologie propres que Plotin répond à cette conception du mouvement.

La réponse au premier aspect est double. D'un côté, Plotin n'a pas à s'inquiéter de la priorité ontologique des catégories. Il ne les accepte pas pour le monde intelligible, il en a fait une critique complète en [VI, 1]. Que le mouvement ici-

bas soit dépendant des catégories d'Aristote est possible, mais elles n'entrent pas en considération du côté du monde intelligible. Comme elles ne sont pas valides pour l'Être intelligible, le mouvement qui y réside n'a pas à répondre à leurs contraintes.

De l'autre côté, Plotin serait probablement d'accord avec l'idée qu'il n'y a pas de mouvement sans substance, ou, pour lui, pas de mouvement sans essence. Il n'y a pas de mouvement sans quelque chose en mouvement. Même si le mouvement intelligible n'a pas de nature distincte de celle de l'être, il y a une essence, celle de l'être, qui est en mouvement.

Pour simplifier on peut dire les choses ainsi. Plotin prend pour acquis qu'il y a des essences au-delà (« *over and above* ») des catégories du monde sensible, et il a toute la latitude d'y mettre le mouvement.

Le deuxième aspect, lui, trouve sa réponse dans la nature de l'Un et de l'Être. Évidemment il n'y a pas d'être en puissance dans l'être, il est toujours en acte. Pourtant, on peut croire que Plotin est d'accord avec l'idée qu'il n'y a pas de mouvement sans puissance d'abord. L'Un n'est pas, « *il est au delà de l'essence* ». [V, 4, 2] Il n'est pas une essence, et il n'est pas en acte. « *Il est puissance de toutes choses [...] tout être est son effet [...]* » [V, 4, 2] Il y a une puissance avant l'être,

avant l'être en acte, avant le mouvement.⁶ En quoi cela aide-il Plotin à établir sa notion de mouvement parmi les intelligibles ? C'est qu'il y a un être en puissance, l'Un, à partir duquel émane l'être, qui est être en mouvement, en acte. L'Un est donc une puissance ontologiquement antérieure à l'être en mouvement.

Passons au troisième aspect : le mouvement de Plotin est-il différent de ce qu'il produit, de ce vers quoi il amène ? La réponse est ambiguë et se voit sur deux aspects différents. Tout d'abord, oui, le mouvement amène l'être vers l'idée, qui est distincte de lui :

« L'être est aussi le point d'aboutissement de la pensée, bien que la pensée soit un repos sans commencement, et il est son point de départ, bien qu'elle soit un repos dont elle ne part jamais ; car ce n'est pas le mouvement qui est le point de départ et d'aboutissement du mouvement. En outre, l'idée est le terme fixe auquel se termine l'intelligence ; mais l'intelligence est le mouvement de l'idée. » [VI, 2, 8]

Le mouvement de l'intelligence, de l'être, aboutit vers une idée. Celle-ci n'est cependant pas un point d'arrêt. Elle est elle-même mue par l'intelligence. Il faut comprendre que l'idée n'est pas le mouvement, même si elle est en mouvement.

Elle se distingue de lui, même s'il lui est nécessaire.

⁶Plotin joue ici sur le sens du terme *puissance* chez Aristote. Il y a, d'abord, les choses que l'on dit 'en puissance X' parce qu'elles ne sont pas X, et même, parce qu'elles ont des qualités (essentiels ou accidentelles) qui les font non-X (ex : une clôture qui est en puissance blanche aura la qualité d'avoir une autre couleur). Cependant, Aristote dit aussi de l'âme qu'elle est savante en puissance, musicale en puissance, ou grammaticale en puissance. Pourtant, elle ne possède pas de qualité qui l'oppose à posséder ces caractéristiques, au contraire, elle est elle-même la puissance productrice de celles-ci, elle possède des qualités qui favorisent leurs apparitions. C'est dans ce sens de « *puissance productrice* » que Plotin considère l'Un comme un être en puissance.

Cependant, Plotin reste fidèle à sa vision du monde intelligible, qui consiste en une unité multiple. Si l'on distingue les êtres selon une certaine perspective, on les unit selon une autre. Nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'être et l'être en mouvement sont un. Si l'être n'était pas en mouvement, il n'existerait pas dans l'intelligence. Et cela est vrai pour l'idée et la pensée, ainsi que l'intelligence dans son ensemble. Le mouvement là-haut ne fait pas passer ce qu'il bouge d'un état X à un état Y. Le monde intelligible est immuable. Le point d'aboutissement du mouvement (soit l'être, ou l'idée) est lui-même en mouvement, celui-ci lui est nécessaire. Le point d'aboutissement participe donc à l'unité organique qu'est l'intelligence.

Ce qu'il faut retirer du troisième aspect, c'est que, comme pour Aristote, les points de départ et d'aboutissement du mouvement sont distincts de son actualité propre. La perspective respective de ses deux philosophes n'est cependant pas la même. Aristote ne considère que les mouvements que l'on retrouve dans le monde physique sensible. Dans son exemple, la maison n'est pas l'acte de ce qui peut être construit, c'est la construction ; elle est l'acte de ce qui peut être maison et de ce qui se fait construire. Le mouvement est distinct du point d'aboutissement et de l'être en puissance (son point de départ) qui le précède. La maison, une fois construite, ne possède pas de mouvement. Pour Plotin, le mouvement parmi les

intelligibles se voit différemment. Dans un sens, comme chez Aristote, le mouvement intelligible aboutit à une limite qui lui est distincte, soit l'idée. Cependant, cette même idée appartient à l'intelligence, et l'ensemble de l'intelligence est en vie et en acte, ce qui fait que l'idée aussi est en mouvement. Il ne saurait y avoir quelque chose qui n'est pas en acte là-haut.

Les mouvements circulaires éternels

Existe-t-il chez Aristote une forme de mouvement plus proche du mouvement plotinien ? On rencontre dans *Du Ciel* le mouvement circulaire éternel des astres. Aristote argumente qu'il est « *continu et éternel* ». ⁷ Ceci le reprocherait du mouvement plotinien. Cependant, si le mouvement lui-même ne change pas, il n'en demeure pas moins que ce qu'il déplace (les astres) change, du moins en position relative ; contrairement au mouvement intelligible qui lui ne change rien en lui-même *et* dans ce qu'il bouge. Même lorsqu'il s'agit de mouvement éternel, circulaire et régulier, pour Aristote, le mouvement équivaut toujours au changement ; tandis que pour Plotin, le mouvement intelligible lui ne change absolument rien.

⁷[*Du Ciel*, 287a24] Tricot, J., *Aristote : Traité du ciel*, Librairie philosophique J. Vrin, 1990,

Conclusion

En somme, on peut dire que le mouvement parmi les genres de l'être pour Plotin s'inscrit partiellement à l'intérieur de la perspective du mouvement aristotélicienne telle qu'énoncée dans *Physique III*. Les points divergeants sont ceux-ci :

- 1- le mouvement ne se fait pas nécessairement entre les catégories d'Aristote et
- 2- il n'y a pas d'équivalence entre le mouvement et le changement. Le conflit avec le premier aspect vient du fait que Plotin n'accepte pas les catégories en tant que genre de l'être. Étant donné que pour lui, il y a quelque chose au-delà et avant les catégories péripatétiques, il est possible que le mouvement existe avant elles. Plotin est néanmoins partiellement d'accord avec Aristote sur certaines idées, considérant comme lui que le point d'aboutissement du mouvement est distinct de celui-ci, même s'il n'échappe pas pour autant à l'unité multiple propre à l'intelligence. Finalement, les deux philosophes s'entendent sur ceci : il doit y avoir un être en puissance à la source du mouvement et le mode d'existence du mouvement sera celle d'un acte (et, pour Plotin d'un être complètement en acte).

2.2.2 La critique de l'*Agir* et du *Pâtir* d'Aristote

Nous avons donc fait le rapport entre le genre du mouvement chez Plotin et la description générale du mouvement pour Aristote dans *Physique III*. Il nous faut aussi, pour découvrir la nature même du mouvement, regarder ce que Plotin ré-

pond à Aristote à propos de l'*Agir* et du *Pâtir*, les deux catégories péripatétiques qui nient l'existence du mouvement en tant que genre premier. Nous analyserons donc les chapitres 15 à 22 du premier livre de la sixième *Ennéade*. Dans ces chapitres, Plotin établit de nombreux aspects de son idée du mouvement en critiquant ce que dit Aristote. Nous suivrons donc les arguments dans l'ordre du texte, en s'attardant particulièrement sur ceux qui nous donneront plus d'indices quant à la nature du mouvement à l'intérieur du monde intelligible.

L'acte : plus catégorique qu'*Agir*

Plotin commence sa critique en faisant part de ses scrupules logiques et sémantiques quant à l'emploi du terme *agir* :

« *Mais agir se réfère davantage à l'agent, et non pas action ; et agir c'est être en action, c'est-à-dire être en acte. Il en résulte que la catégorie, c'est plutôt l'acte [...]* » [VI, 1, 15]

Plotin considère qu'*agir* est une perspective particulière de quelque chose de plus général. *Agir*, c'est l'acte lorsqu'on le voit dans l'agent, dans celui qui fait une action. Ainsi, *agir* est plus spécifique et moins catégorique que l'acte ; il serait donc plus pertinent de faire du second une catégorie que le premier.

Et Plotin rajoute : « *L'acte est dans la substance, comme d'ailleurs le mouvement, qui est aussi un genre des êtres.* » [VI, 1, 15] Si l'acte et le mouvement

sont aussi distincts qu'Aristote l'entend, et comme il considère que tout ce qui est *dans* une substance comme une catégorie, le mouvement devrait en être une aussi. Si l'acte est une catégorie parce qu'il est *dans* la substance, le mouvement qui est lui aussi *dans* la substance devrait aussi être une catégorie.

Cette critique que fait Plotin ici est un peu grossière. Pour être une catégorie péripatéticienne, il faut être la forme la plus générale de ce qu'on retrouve dans la substance. Le blanc n'est pas une catégorie, c'est une couleur, qui est une qualité, qui, elle, est une catégorie. Si Aristote distingue effectivement *acte* et *mouvement*, il qualifie le mouvement d'*acte incomplet*, ce qui indique qu'il serait une espèce de l'acte (l'acte étant le genre, et *incomplet* la différence spécifique). Bien que Plotin n'accepte pas cette distinction,⁸ si l'on reste dans le contexte d'Aristote, elle ne dérange en rien le statut ontologique de l'acte. La critique ne serait donc valide que si le mouvement était un genre à part de l'acte, ce qui n'est pas le cas dans l'ontologie aristotélicienne.

Le mouvement est toujours purement en acte et il n'est pas dépendant du temps

Plotin continue en gardant l'idée de l'acte comme catégorie. Il s'oppose à faire du mouvement un « *acte incomplet* »⁹ comme Aristote dans la *Métaphysique* :

« *Le mouvement paraît donc bien être un certain acte, mais incomplet. La cause*

⁸Ce que nous voyons dans la prochaine section

⁹Ou un acte *imparfait*, comme le traduit Émile Bréhier.

est que la chose en puissance. dont le mouvement est l'acte, est incomplète. »¹⁰

Le mouvement serait, en quelque sorte un demi-acte, puisqu'il se situe entre l'être en puissance et l'être en acte vers lequel il se déplace.

Plotin s'y oppose. Pour lui, il faut distinguer entre l'acte du mouvement et ce qu'il produit. Le mouvement est toujours purement en acte, c'est ce qu'il produit, ce qu'il fait, qui s'accomplit partiellement et graduellement à travers lui.

*« [...] il est bien un acte, mais un acte qui recommence de nouveau à chaque instant; ce n'est pas pour arriver à être un acte qu'il recommence ainsi; car il est déjà un acte; mais c'est pour produire le résultat qui le suit; [...] Supposons qu'on ait à parcourir un stade, et qu'on ne l'ait pas encore parcouru, ce qui est incomplet, ce n'est pas la marche ou le mouvement, c'est la marche de telle étendue [...]. »
[VI, 1, 16]*

Le mouvement n'est jamais moins en acte à un moment ou à un autre. Il n'est jamais « incomplet ». De ce fait, l'acte du mouvement n'est pas quelque chose de variable ou de graduel. C'est l'actualité de l'être en puissance qui s'accomplit graduellement pendant le mouvement. Mais lui, il est en acte complètement, ou il n'est pas.

Plotin passe ensuite directement à démontrer que le mouvement est indépendant du temps, comme si cela découlait directement de sa nature d'être purement en acte :

« Mais pas plus que ce qu'on appelle un acte, le mouvement n'a besoin

¹⁰[Métaphysique K, 1066a21-22] Tricot, J., *Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 2, page 133

*de temps ; seul le mouvement jusqu'à tel point déterminé en a besoin.¹¹
Et si l'acte est intemporel, il en est ainsi du mouvement, je veux dire
du mouvement en général. » [VI, 1, 16]*

En fait, il sous-entend probablement un raisonnement comme celui-ci : puisque le mouvement est pleinement en acte à chaque instant et que son « actualité » ne dépend pas du moment, le mouvement n'a pas besoin de l'intervalle du temps pour être. L'intemporalité du mouvement est une conséquence de son « actualité » complète.

Pour finir, Plotin s'applique à nous faire une preuve de l'intemporalité du mouvement en reprenant Aristote, qui reprenait les paradoxes de Zénon d'Élée :¹²

*« [...] il est [...] toujours possible de prendre [une partie plus petite]
d'un mouvement quelconque ; il n'y aurait dès lors ni un mouvement
initial dans lequel et à partir duquel le mouvement a commencé, ni un
commencement du mouvement lui-même, puisqu'on peut toujours le
diviser a parte ante ; [...] » [VI, 1, 16]*

Si l'on veut faire du mouvement un acte dans le temps, on s'expose à ce paradoxe, le temps étant continu, toujours divisible. Le mouvement sera divisible comme le temps, sans début et sans fin. Il faut, pour commencer n'importe quel mouvement, même dans le temps, un mouvement intemporel, instantané. « [...]

¹¹On doit comprendre ici que certains mouvements spécifiques (surtout dans le monde physique sensible) ont besoin du temps pour se faire, ce qui n'est pas le cas de tous les mouvements.

¹²Un autre fait référence à la vision. Elle est, pour l'auteur de ce mémoire, absolument obscure. « Si on le (le mouvement) mettait dans le temps parce qu'il a pour attribut la continuité, la vision qui ne s'interrompt pas et qui est aussi continue devrait également être dans le temps. » [VI, 1, 16] Plotin doit avoir une idée claire du phénomène de la vision qui exclut sa temporalité. Il ne l'expose cependant pas ici.

le mouvement, lui aussi, commence dans l'intemporel; la durée lui vient avec l'extension » [VI, 1, 16]

Le mouvement n'est pas un relatif

Plotin ne veut pas que l'on puisse réduire le mouvement à la catégorie des relatifs.¹³ Même s'il l'on accepte qu'il est hors du temps et purement en acte, le mouvement pourrait-il être un relatif? « [...] *l'acte d'un moteur en puissance en tant que moteur.* » [VI, 1, 17] Comme l'esclave est l'esclave du maître, le mouvement est le mouvement d'un moteur. D'un tel point de vue, le mouvement

appartiendrait aux relatifs, il n'en serait qu'une espèce. Plotin répond ceci :

« [...] c'est la relation elle-même qui engendre les relatifs, ce n'est pas le simple fait d'être énoncé en rapport avec autre chose; là où il y a une réalité, appartient-elle à autre chose ou fût-elle en rapport avec autre chose, elle possède sa propre nature antérieurement à toute relation. Or l'acte, le mouvement et l'état, bien qu'ils appartiennent à autre chose, ne laissent pas d'être et d'être conçus en eux-mêmes avant toute relation. Sinon, il n'y aurait que des relatifs [...] » [VI, 1, 17]

Pour être un relatif proprement dit, il faut que la réalité décrite par le relatif soit établie par la relation, elle ne saurait lui être antérieure. Prenons l'exemple de l'esclave et du maître. La réalité d'être un esclave dépend de la relation qui existe entre lui et le maître (de même que le maître n'est maître que dans sa relation avec l'esclave). « Être esclave » est ontologiquement ultérieur à la relation qui

¹³Le chapitre 17 de [VI, 1] ne semble pas être une critique directe des catégories d'Aristote. Cependant, Plotin se montre soucieux que l'on pense que l'acte et le mouvement, qu'il a établit comme étant plus catégoriques qu'*agir*, puissent appartenir à une autre catégorie (soit le relatif) pérépététicienne. Ils perdraient ainsi leur priorité ontologique. En quelque sorte, Plotin veut défendre la primauté du mouvement contre un argument semblable à celui qu'il a fait de l'*agir* comme appartenant à l'*acte*.

existe entre lui et le maître. Plotin pense qu'il en est autrement du mouvement et de son moteur. On ne nomme pas le mouvement « mouvement » parce qu'il a un moteur, mais bien parce qu'il est un mouvement par lui-même et non par relation avec son moteur. Ce n'est pas parce qu'il appartient à un moteur que le mouvement serait un relatif. Être moteur en puissance et être un mouvement est ontologiquement antérieur à la relation qui existe entre les deux.

Si tout ce qui est en relation avec une autre chose était en soi un relatif, tout appartiendrait à cette catégorie. On peut facilement mettre en relation n'importe quel réalité avec une autre.¹⁴ Il faut donc établir un standard stricte pour limiter les relatifs proprement dit aux choses qui ne sont que relatives, ce que fait Plotin en [VI, 1, 7] :

« Il faut entendre par relatif non pas ce qui se dit simplement d'autre chose, [...] mais bien ce qui ne tient sa réalité de rien autre que du rapport, cette réalité n'étant pas celle des sujets relatifs, mais celle même qui est énoncée comme relative. » [VI, 1, 7]

Ainsi, puisque le mouvement ne voit pas sa réalité limité uniquement par sa relation d'appartenance à son moteur, il n'est pas un relatif. Plotin insiste sur ce point en [VI, 1, 18] : *« Le mouvement est un genre unique que l'on voit s'ajouter à la substance comme s'y ajoutent la quantité et la qualité » [VI, 1, 18]* La quantité et la qualité ne sont pas des relatifs, bien qu'ils appartiennent à une substance.

¹⁴Ce n'est pas parce qu'un être quelconque a une relation avec un autre être que cela en fait des relatifs. Il est facile de trouver une relation quelconque entre deux êtres différents (leur différence est déjà une forme de relation). Vu ainsi, tous les êtres seraient des relatifs, et le relatif serait le genre premier.

Comme la quantité et la qualité tiennent leur réalité autrement que dans la relation qu'ils ont à la substance à laquelle elles se rapportent, elles ne sont pas des relatifs. Et il en va de même pour le mouvement.

Le mouvement est ontologiquement antérieur à l'action et à la passion

Après avoir établi que le mouvement peut exister hors du temps et de l'étendue, et qu'il n'est pas un relatif, Plotin doit se débarrasser des catégories de l'*Agir* et du *Pâtir*. Il ne saurait les mettre à l'intérieur du monde intelligible en tant que genre premier. « *Par ailleurs, l'agir et le pâtir aussi admettent la contrariété, ainsi que le plus et le moins.* »¹⁵ Le contraire,¹⁶ le plus ou le moins, tous ces concepts sont basés sur la réalité d'un être en puissance tel qu'on le voit dans le monde physique sensible. Plotin ne peut tolérer ceci à l'intérieur de son ontologie. La nature du mouvement là-haut doit être telle qu'elle soit ontologiquement au-dessus de l'agir et du pâtir.

« [...] *les mouvements qui passent à un autre être sont identiques à ceux qui viennent d'un autre être ; ainsi la coupure, qu'elle vienne de celui qui coupe ou qu'elle soit en celui qui est coupé, n'est qu'une seule et même coupure.* » [VI, 1, 19]

¹⁵[Catégories, 11b1] Pelletier, Yvan, *Aristote : Les Attributions (Catégories)*, Les Belles Lettres, Paris, 1983, page 49

¹⁶Dans un sens aristotélicien

C'est à dire, que soit, oui, il y a un agent qui fait une action, et parfois un objet qui subit,¹⁷ mais cela ne veut pas dire qu'il y a deux évènements différents lorsque quelque chose agit. Une passion sera toujours le résultat d'une action. On peut prendre une perspective différente pour la décrire (celle de l'agent ou de l'objet qui subit), l'évènement de l'action en tant que tel est une seule et même chose, pour l'agent et pour l'objet.

Cela dit, la perspective de l'*agir-pâtir* n'est valide dans une activité que lorsque celle-ci a lieu là où quelque chose possède le potentiel (la puissance) de subir de l'action.

Pour reprendre C. Evangeliou :

« [...] the duality of "acting and being acted upon" must be abandoned. For Plotinus, they are two aspects of the same activity. But even if this thesis be accepted, it will only explain those cases of motion in which activity is directed from something to something, that is, when it implies passivity. Evidently, it cannot account for cases in which activity does not imply passivity, as later commentators have remarked. The possibility of having an activity which does not imply necessarily a subject acted upon, was considered as a justification of Aristotle's thesis for having two separate categories, [...] »¹⁸

¹⁷Pour Plotin, pâtir nécessite une plus vive réaction de la part de l'objet affecté que ce que l'on considère comme valide en physique moderne (compte tenu de la première loi de la thermodynamique). Par exemple : « *Écrire, par exemple, est une action qui se réalise en autre chose que l'agent ; et pourtant cette action n'implique aucune passion, puisqu'elle ne produit dans la tablette rien de tel qu'une souffrance [...]* » [VI, 1, 19] D'une perspective plus moderne, il est évident que la tablette subit quelque chose, elle n'a juste pas de réactions aussi manifestes que l'on coupe.

¹⁸Evangeliou, C., *Aristotle's Categories and Prophyry*, E. J. Brill, New York 1988, page 124

La critique subtile contre Plotin que mentionne Evagriou doit se voir ainsi : c'est afin de décrire à la fois les actes où il y a une passion et les actes où il n'y en pas qu'Aristote a donné l'*agir* et le *pâtir*. Or, c'est avec cette même idée en tête que Plotin préfère montrer qu'il n'y a en fait qu'un genre unique ici. Sa critique d'Aristote doit se lire ainsi : si l'*agir* et le *pâtir* ont quelque chose en commun, c'est qu'ils appartiennent en fait au même genre.

Plotin nous dit :

« Soit ! Pâtir n'est pas ce qui correspond à agir. Mais pâtir est tout de même autre chose qu'agir et ne rentre pas dans le même genre, dans l'action. – Si, puisque ce sont, l'un et l'autre, des mouvements ; [...] »
[VI, 1, 20]

Contrairement à ce que dit C. Evagriou, la critique des commentateurs n'est pas juste, ou elle ne s'applique pas à ce que Plotin fait ici. Il démontre d'abord l'unité du mouvement dans le cas précis de l'action entraînant une passion, pour ensuite faire une critique plus générale qui s'applique à tous les cas. Nous l'avons vu précédemment dans le bas de la page, Plotin est très conscient de la distinction entre les actions seules et les actions provoquant des passions. Lorsqu'il n'y a que l'action d'un agent impliqué, il y a un seul mouvement. Lorsqu'il y a un agent et un objet qui pâtit, il y a aussi un seul et unique mouvement, et non deux mouvements séparés. Et même si l'on considère séparément le mouvement qu'est l'action de l'agent du mouvement qui est la passion de l'objet, nous avons affaire

au même genre de chose : des mouvements.

Plotin concrétise dans cette perspective ce que signifie pour lui *agir* et *pâtir*

et réitère la critique précédente :

« *Donc un être pâtit parce qu'il a en lui un mouvement d'altération,¹⁹ quel qu'il soit d'ailleurs ; agir, c'est avoir en soi ou bien un mouvement dégagé de tout autre effet et qui procède de soi, ou un mouvement qui, parti de soi, de l'être que l'on dit agir, se termine en un autre être. Dans la passion comme dans l'action, il y a mouvement.* » [VI, 1, 22]

L'action et la passion ne sont donc en fait que des espèces du mouvement.

L'un se projette vers l'extérieur d'un être, et l'autre se fait à l'intérieur de l'être.

La nuance est subtile : c'est la direction du mouvement qui en fait une action ou une passion.

Conclusion

En somme, Plotin vise juste dans sa critique d'Aristote. *Agir* et *Pâtir* ne sauraient être des catégories premières distinctes si elles ont quelque chose en commun. Comme il rejette que le mouvement soit un acte incomplet (que ce soit par son étendue dans l'espace et le temps, ou sa relation avec l'être en acte vers lequel il tend) et qu'il appartienne à une autre catégorie, le mouvement possède

¹⁹Plotin consacre le chapitre [VI, 1, 21] pour définir la passion. Il y rejette l'idée qu'un être pâtit uniquement lorsqu'il subit une action, prenant l'exemple des tendances : « *La tendance [...] reçoit l'impulsion de son objet, même si on ne fait pas entrer en compte l'objet qui lui a donné l'impulsion, puisqu'elle n'est éveillée qu'après cet objet.* » [VI, 1 21] L'objet n'agit pas sur l'individu pour produire en lui une tendance, une passion. Il y a donc des passions qui ne proviennent pas d'actions.

donc une primauté ontologique. Il est donc, à plus juste titre qu'*Agir* et *Pâtir*, un des genres premiers.

2.3 La vraie nature du mouvement ?

Nous avons, jusqu'à maintenant, contrasté Plotin à Aristote. Nous avons obtenu quelques conclusions s'appliquant à sa nature : il n'est pas une espèce d'une catégorie péripatétique, il est la réalisation d'une puissance, il aboutit à un résultat sans en être distinct, son actualisation (son 'être en acte') est indépendante du temps et de la réalisation de son objectif, il est commun à l'action et à la passion. Il est à craindre cependant que nous ayons ici et dans le chapitre précédent tout ce que l'on peut retirer de Plotin lorsqu'il parle directement du mouvement. Pourtant, comment il « bouge », ou ce qu'il fait en pensant nous reste encore un mystère et le concept reste nébuleux.

Plotin n'avait probablement pas une idée floue de ce qu'était le mouvement là-haut. Les critiques qu'il adresse à Aristote attestent par leur contraste la présence d'un concept clair et défini, même s'il n'est jamais explicité. Nous devons donc aller voir ce qui est dit ailleurs à propos du mouvement dans le monde intelligible pour en déterminer plus concrètement la nature. Pour ce faire, nous regarderons d'abord le concept de la pensée dialectique plotinienne, et ensuite le processus productif qu'est la contemplation du monde intelligible et de l'Un.

2.3.1 La pensée dialectique et le mouvement là-haut

Étant donné que nous savons déjà que le mouvement est une sorte de pensée,²⁰ il convient d'aller voir quel type de pensée Plotin décrit dans ses Ennéades et de regarder ce qu'elle nous apporte quant à la compréhension du mouvement. Nous verrons que la pensée dialectique telle que décrite en [I, 7] partage certaines caractéristiques avec le genre du mouvement. Nous ferons donc une courte analyse de la description que nous donne Plotin de la pensée dialectique, en reprenant cette fois le premier chapitre de *Dialectique et Hénologie chez Plotin* au sujet de la dialectique, et ensuite nous montrerons comment certains passages à propos du mouvement là-haut se rapprochent de celle-ci.

La dialectique Plotinienne

En quoi consiste la pensée dialectique pour Plotin ? Que fait-elle ? Collette, avec raison y identifie deux mouvements. D'abord, elle divise et multiplie pour distinguer les espèces de ce qu'elle cherche à penser :

« *[La dialectique] se sert de la division platonicienne afin de distinguer les espèces, de définir et d'arriver aux genres premiers. Par la pensée, elle entrelace ces genres, jusqu'à ce qu'elle ait parcouru tout l'intelligible [...]* » [I, 3, 1]

²⁰En [VI, 2, 8] : « *Son acte et son mouvement consistent à penser ; son essence et son être, à se penser elle-même ; étant, elle pense, et elle se pense comme étant et comme l'être sur lequel elle s'appuie en quelque sorte.* »

Ensuite, une fois qu'elle a fait ceci, qu'elle a établi et distingué les espèces, elle regroupe le tout et revient à l'origine de ce qu'elle a ainsi produit, y établissant une unité.

« [...] puis, par une marche inverse, elle analyse, elle revient au principe. À ce moment, elle est calme et reste sereine tant qu'elle est là-bas ; elle ne fait plus de recherche laborieuse ; elle se ramasse en unité. » [I, 3, 4]²¹

Dans le deuxième chapitre de *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Bernard Collette démontre, avec justesse, que Plotin, non content uniquement d'exposer ce qu'est la pensée dialectique, s'en sert comme méthode pratique pour établir les genres de l'être en [VI, 2]. L'idée de Collette se résume comme suit : à chaque fois que Plotin établit et distingue les genres premiers en montrant leur multiplicité et leurs différences, il argumente toujours ensuite pour prouver qu'ils sont un, qu'ils sont une unité. Bref, la pensée dialectique n'est pas uniquement une méthode théorique d'appréhender le monde intelligible, elle en est une pratique. Et Plotin en est à ce point convaincu qu'il l'utilise effectivement.

Bernard Collette a raison. La pensée dialectique joue effectivement un grand rôle dans le développement de [VI, 2]. On peut même rajouter qu'il est possible de

²¹Cette traduction est celle modifiée par Bernard Collette (Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 82). L'originale de Bréhier : « [...] puis par une marche inverse, celle de l'analyse, elle revient au principe. À ce moment, elle est au repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible ; elle ne fait plus de recherche curieuse ; elle se ramasse en une unité. » [I, 3, 4]

contraster le fonctionnement de la pensée dialectique au mouvement là-haut, pour en découvrir la nature. Il est possible de mettre en évidence que le mouvement est la forme, ou, du moins, le genre et le principe de la pensée dialectique. Il faut garder quelques réserves, néanmoins : Plotin ne dit jamais rien de semblable, il n'aborde jamais la nature du mouvement assez directement pour qu'une telle chose soit manifeste. Cependant, quelques indices nous permettent de retrouver le lien entre la pensée et le mouvement.

D'abord, il faut établir où se situe la pensée dialectique. Évidemment, on la retrouve dans l'âme, puisqu'elle est ce qui lui permet d'acquérir la connaissance du monde intelligible. Mais par ce fait même, elle se situe aussi dans l'Intelligence, puisqu'elle permet à l'âme de remonter jusqu'à l'Un. Reprenant Collette :

« Elle [la dialectique] est ce qui permet à l'âme de remonter à l'intelligible, jusqu'au seuil de l'Un. Son lieu propre est donc l'intelligible, mais elle se pratique à partir de l'âme. »²²

Si elle existe parmi les intelligibles, c'est qu'elle se retrouve dans l'Intelligence. Ontologiquement, elle vient donc avant l'âme qui en fait la pratique. Celle-ci s'y accroche pour revenir à la source des choses, mais la vraie pensée dialectique vient avant elle.

²²Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002, page 85

La pensée dialectique a donc sa place en haut. Équivaut-elle au genre du mouvement ? Non. Néanmoins, quelques indices trahissent un lien étroit entre les deux, du moins au niveau de leur fonctionnement.

Prenons ce passage de [VI, 2] que nous avons déjà regardé :

« [...] [l'âme] est multiple par son rapport aux autres âmes, elle est un être un, qui se multiplie par une espèce de mouvement ; elle est une totalité une, qui, en essayant de se contempler elle-même, en quelque sorte, est multiple. De même l'être ne supporte pas d'être seulement un, puisqu'il peut tout comme il est tout. [Il se contemple] ; et cette contemplation est la raison qui fait que sa multiplicité se manifeste ; autrement, il ne pourrait penser ; tant que son unité se manifeste seule, il ne pense pas, mais il est dès maintenant ce qu'il pensera. » [VI, 2, 6]

La contemplation de l'être et de l'âme, c'est à dire l'acte qu'ils font de se penser est ce qui produit leur multiplicité. Le mouvement parmi les intelligibles que nous donne ici Plotin en est un de multiplication. Une multiplication qui produit les espèces et les genres premiers. Dans ce sens, la pensée là-haut se fait un peu à l'inverse de la pensée dialectique ici-bas. En-haut, elle établit les genres premiers pour ensuite créer les espèces à l'intérieur d'eux ; en-bas, elle passe au travers des espèces, recherchant les divisions appropriées, pour en arriver aux genres premiers.

L'être, lorsqu'il se crée, pense d'une façon descendante,²³ tandis que celle de l'âme humaine est ascendante.

²³Descendante, limitée. Il faut lire ici que tout ce qui va vers la multiplicité, vers l'indétermination de l'infinité, est descendant, et que tout ce qui va vers l'unité est ascendant.

On peut relire le passage ci-haut en gardant en tête le lien entre la pensée de l'âme comme mouvement et la pensée de l'être comme mouvement. L'être est d'abord un, mais, comme l'âme, il se contemple, se pense. La pensée de l'être comme la pensée de l'âme, est un mouvement.²⁴ Seulement, dans le cas de l'être, ce n'est plus une *espèce* de mouvement, mais bien par le mouvement premier, celui qui est un genre, qui se multiplie. Quel mouvement y aurait-il avant l'être, puisqu'il n'y a que l'Un avant lui ? Ainsi, c'est par le mouvement premier que l'être passe d'être un à être multiple.

Quel lien avec la pensée dialectique ? C'est que le genre du mouvement crée la multiplicité des intelligibles. La pensée dialectique ne fait que les parcourir, suivant néanmoins le même parcours, jusqu'à un certain point. C'est que, d'un côté, le mouvement dialectique est double, il se doit de diviser les espèces pour ensuite revenir à leur unité. Le mouvement, comme principe des intelligibles, lui, est simple. Bien qu'il crée une multiplicité, il la garde à l'intérieur de l'être, qui reste multiple et un à la fois, sans sortir de lui-même. La pensée dialectique est incapable de faire tout cela en même temps, elle doit d'abord établir la multiplicité et ensuite revenir sur l'unité. Mais c'est aussi pour cela qu'elle est utile à l'âme,

²⁴ « *Son acte et son mouvement consistent à penser ; son essence et son être, à se penser elle-même ; étant, elle pense, et elle se pense comme étant et comme l'être sur lequel elle s'appuie en quelque sorte.* » [VI, 2, 8]

qui ne peut saisir qu'une chose à la fois. La pensée dialectique se rapproche plus d'un mouvement dans le sens aristotélicien du terme : elle est une actualité qui se réalise dans le temps, tandis que le mouvement là-haut n'a jamais d'objectif à atteindre, il est toujours autant en acte.

La pensée dialectique est en quelque sorte la manifestation du mouvement premier dans l'âme. Ils suivent tous deux le même parcours entre multiplicité et unité. La pensée dialectique le fait dans le temps, le mouvement intelligible, hors du temps.

2.3.2 La contemplation, le mouvement et la génération

On peut noter que le dernier passage cité utilise, en plus du concept plotinien de la pensée, celui de la contemplation. Le lien entre les deux n'est pas négligeable. Il semblerait que, pour Plotin, la contemplation et la pensée du monde intelligible se rapprochent grandement. C'est en [III, 8] qu'il rend explicite le processus de la contemplation. On peut faire, comme dans le cas de la pensée dialectique, un lien entre la contemplation et le mouvement là-haut : les deux ont un lien concret avec la vie, la multiplication et la génération.

La contemplation de la nature

Prenons le cas de la nature, par exemple :

« Ce qu'on appelle nature est une âme [...] elle contient en elle une contemplation silencieuse, qui n'est dirigée ni vers les êtres d'en

haut ni vers les choses d'en bas, [...] elle voit [...] les choses qui sont après elle [...] elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et ses grâces. » [III, 8, 4]

Ce que la nature produit, c'est le monde physique sensible. « [...] *la génération des choses par la nature est une contemplation.* » [III, 8, 5] En se contemplant, la nature crée les êtres du monde physique. Comme le mouvement intelligible, la contemplation de la nature est le lien entre un être unique (la nature) et une multiplicité d'êtres (les êtres du monde physique).

La contemplation, la vie et la pensée dialectique

La contemplation est une forme de vie, et elle en est la meilleure forme :

*« Si la vie la plus vraie est la vie par la pensée, si elle est identique à la pensée la plus vraie, il s'ensuit que la pensée la plus vraie est vivante ; la contemplation et l'objet de la contemplation sont, l'un et l'autre, des choses vivantes et des vies, et tous les deux ne font qu'un. »*²⁵[III, 8, 8]

Et nous connaissons le lien entre le mouvement et la vie : « [...] *posons comme un des genres de l'être le mouvement, qui est commun à toute vie.* » [VI, 2, 7]

Comme la contemplation est une vie, et que le mouvement est commun à toute vie, la contemplation doit posséder un mouvement. Quel est donc le mouvement de la contemplation ? Plotin l'indexe spécifiquement dans cette description qu'il fait de l'activité de l'âme, qui est, en fait, ce que nous connaissons comme étant la pensée dialectique :

²⁵Plotin identifie sans scrupules la pensée la plus vraie et la contemplation, ayant démontré plus tôt en [III, 8] que toute activité a comme but la contemplation. La pensée étant la meilleure des activités, la meilleure des pensées est la contemplation.

« [l'âme] *désire toujours augmenter son instruction et agrandir sa contemplation, en y employant la recherche ; en ce cas, elle abandonne la contemplation et circule vers la diversité des choses ; puis elle revient en arrière et contemple alors cette partie supérieur d'elle-même qu'elle avait abandonnée [...]* » [III, 8, 8]

La contemplation de l'âme se retrouve donc dans la deuxième partie de la pensée dialectique. C'est son retour vers l'unité après avoir parcouru la diversité.

Au bout du compte, la contemplation, si elle est la pensée la plus vraie et la vie la plus vraie, équivaut-elle au mouvement, qui est le principe de la vie de l'intelligence, ce qui donne l'acte de l'être en acte ? La contemplation est-elle assez primaire pour équivaloir au genre du mouvement ? Non. La contemplation est une *forme spécifique* du mouvement. En étant un retour sur soi-même, un retour vers l'unité, la contemplation est trop spécifique pour être un genre. La pensée dialectique, par exemple, est formée de deux mouvements : un passage vers la diversité et puis un retour vers l'unité (la contemplation). Ce sont là deux espèces d'un même genre. Le mouvement est plus générique que la contemplation. Néanmoins, si la contemplation est une espèce du mouvement, elle doit être une de ses espèces les plus simples et les plus primaires, puisqu'elle se retrouve dans la génération même de l'intelligence. Celle-ci doit contempler l'Un pour exister : « [...] *même lorsqu'elle contemple l'Un, elle ne le contemple pas comme on contemple un seul*

objet ; sinon, l'intelligence ne serait pas engendrée. » [III, 8, 8]

Conclusion

Ce qu'il faut retenir de la pensée dialectique et de la contemplation, c'est qu'elles sont les formes respectives les meilleures et les plus vraies de la vie et du mouvement. La première étant une condition nécessaire à la seconde, lorsque celle-ci a lieu dans l'âme. Elles ont ceci en commun : un retour vers l'unité. Si l'on doit décrire le mouvement, il doit être plus générique que cela, puisqu'il est un genre premier. S'il n'est pas un retour vers l'unité ou le passage de l'unité à la multiplicité, le mieux que l'on puisse dire est qu'il se situe comme un lien entre l'unité et la multiplicité de l'être, puisque les mouvements les plus simples que nous connaissons suivent ce lien et l'ont en commun.

2.3.3 Conjectures

Comment pourrait-on exprimer clairement ce qu'est la nature du genre du mouvement pour Plotin ? Il n'y aura ici qu'une tentative. Le mouvement là-haut est à la fois une multiplication, une détermination et une identification. La multiplication, ici, est un aller simple vers la grandeur, la multiplicité, de l'être aux êtres. Le mouvement étant l'acte de l'être, il est la pensée des intelligibles, pensée dont ils ne sont pas distincts. Comme ils sont formés par cette pensée, elle les

détermine, les divise et les distingue les uns des autres, tout en les identifiant à l'être..

Y'a-t-il donc trois mouvements premiers? Non. Reprenant Plotin à propos des genres premiers multiples, il n'y a ici qu'une seule et même nature. Comme un coup de hache détruit un morceau de bois et en crée deux par le même effet, comme *agir* et *pâtir* sont un, le mouvement là-haut est un et manifeste pourtant différents aspects. Vu sous cet angle, d'ailleurs, on voit comment le mouvement, par ces trois différents aspects, s'identifie aux autres genres de l'être, dont il ne saurait être distinct (comme tous les autres intelligibles d'ailleurs) : par sa multiplication limitée, il se rapproche du repos, par sa détermination des êtres il crée la différence, et par son retour vers l'unité, il crée l'identité.

Même si une telle description est vraie, un problème dernier demeure : comment le genre du mouvement, s'il est multiplication, détermination et identification, est-il la forme générale de tous les mouvements ici-bas? Ceux-ci doivent y participer, à moins qu'on utilise uniquement « *mouvement* » dans un des cas par simple homonymie. Ce serait douteux. Puisque Plotin se sert de la vie là-haut pour y justifier la présence du mouvement, parallèlement, la vie ici-bas, même si elle n'est qu'une pâle imitation de la vie en-haut, a elle aussi comme qualité propre d'être en mouvement. Il le dit en [VI, 2, 7] : « [...] *le mouvement* [...] *est commun*

à toute vie. » Comme la vie est commune aux deux mondes, le mouvement doit l'être aussi. En interprétant Plotin généreusement, on peut dire que le mouvement là-haut est une forme générale du mouvement, dont certains ici-bas manifestent des aspects plus spécifiques. (Ex. : Une locomotion serait la détermination d'un nouveau lieu pour un corps, une génération, une détermination de la forme ou une identification à l'espèce, etc..)

2.4 Conclusion

Plotin bâtit son idée du mouvement intelligible en-dehors d'un contexte aristotélicien. Bien qu'il accepte certains aspects de *Physique III*, comme la nécessité d'un être en puissance avant le mouvement et la distinction entre le mouvement et son point d'aboutissement, il rejette en grande partie les catégories de l'*Agir* et du *Pâtir*, notamment pour la simple raison qu'ils sont tous deux des formes de mouvements. De plus, les idées plotiniennes de la pensée dialectique et de la contemplation nous permettent de mieux comprendre le genre du mouvement, leur rapprochement nous donne de grands indices quant à sa nature, particulièrement le fait qu'il s'apparente au lien entre l'unité et la multiplicité des être à l'intérieur de l'intelligence. Cependant, il est probable que donner une définition claire du mouvement plotinien ne soit impossible : Plotin ne s'attarde jamais vraiment à nous l'expliquer. Il ne reste que quelques conjectures et suppositions

pour tenter de décrire ce qu'il est, on ne peut faire d'arguments sérieux puisque le texte étudié ne nous donne pas suffisamment de détails sur ce sujet précis. La nature du mouvement parmi les genres de l'être restera probablement éternellement floue. Une analyse approfondie nous laisse néanmoins l'espoir de bien cerner son fonctionnement et ses caractères propres, et ainsi, de mieux comprendre en quoi consiste le mouvement parmi les intelligibles.

Chapitre 3

Conclusion

Les cinq genres de l'être sont pour Plotin les éléments premiers du monde intelligible. Ils jouent un rôle essentiel et primordial dans le déploiement de l'intelligence. Les arguments que suit Plotin pour nous les faire découvrir nous donnent dans leur ensemble une idée claire et définie de la structure, de l'organisation et des relations à l'intérieur de l'être et entre les êtres.

3.1 Le mouvement comme genre de l'être

Les genres de l'être

D'abord, la multiplicité des genres premiers est nécessaire à la création des espèces ; elle permet la formation d'une définition, car, contrairement au cas d'un genre unique, il est possible d'y introduire une différence spécifique extérieure au genre auquel elle est rajoutée. Cependant, si les genres premiers son multiples, ils forment aussi une unité à l'intérieur de l'intelligence. Ceci provient d'un caractère

essentiel de l'intelligence : son existence en tant que pure actualité. Comme elle est toujours en acte, l'intelligence ne peut être divisée¹. De ce fait, rien de ce qui lui appartient ne peut être divisé. Dans le cas de l'être et du mouvement, par exemple, on ne saurait diviser l'être de son acte, de son mouvement. Si la chose était possible, même en pensée théorique, l'être serait divisible en puissance. Or, si l'on veut un monde intelligible à la fois immuable et en acte, cela n'est pas possible. De même, en respectant cette unité, chacun des genres premiers participe aux autres, et est dépendant des autres pour son existence dans l'intelligence. L'être a besoin du mouvement pour être un être en acte ; ces deux genres participent au repos, qui les limite et les rend immuables. Et comme chacun de ces genres est à la fois distinct et unis aux êtres, l'altérité et l'identité doivent exister avec eux au même niveau ontologique, soit celui des genres premiers.

La participation et la quiddité des genres de l'être

Évidemment, le fait que les premiers participent entre eux engendre quelques problèmes quant à leur indépendance et leur primauté. Si l'être a besoin du mouvement, comment est-il premier, indépendant et suprême ? Sa quiddité, ce qu'il est, doit être indépendant des autres s'il doit vraiment être un genre premier. On obtient une réponse en comparant le mélange et la nécessité de la participation

¹Si cela était possible, elle serait deux choses en puissance.

des genres de l'être à d'autres systèmes de pensée semblables dans l'Antiquité. L'ontologie d'Anaxagore est un exemple à l'extrême d'un monde où chaque être est mélangé à tous les autres. Nous avons démontré qu'il est facilement possible à l'intérieur d'une telle ontologie d'indexer la quiddité des êtres. On peut rapporter ceci à la participation des genres de l'être : ce n'est pas parce qu'on retrouve le mouvement dans l'être qu'on ne peut pas indexer l'être séparément du mouvement. De la même manière, c'est en observant l'identité diachronique chez les Stoïciens, dans le fait qu'elle se base sur une qualité particulière pour déterminer la quiddité des individus possédant une identité, que l'on peut sauver la primauté des genres. Même si l'existence des individus particulièrement qualifiés dépend d'autres qualités, la quiddité elle-même en est indépendante. Ainsi, la relation de participation des genres de l'être n'entrave pas la simplicité de leur quiddité : c'est pour exister là où ils sont (soit dans l'intelligence) que les genres premiers participent entre eux, et non pour *être* ce qu'ils sont. Leur quiddité respective demeure indépendante de celle des autres.

Le mouvement en particulier

Le mouvement se retrouve à être le genre premier essentiel au développement du monde intelligible. C'est le premier que Plotin affirme après l'être. C'est en découvrant la vie là-haut que Plotin affirme la présence du mouvement : pour

lui comme pour beaucoup de philosophes antiques, tout ce qui est vivant se doit d'avoir un mouvement. Reprenant son idée du Dieu d'Aristote, il fait de l'acte de l'être (le mouvement) une pensée de l'être.

Le mouvement et le repos

La relation entre le mouvement et le repos est complexe. Même s'ils sont *manifestement contraires*, ils participent à la même unité commune à toute l'intelligence. Ils ont même une relation qu'on pourrait qualifier de symbiotique : le mouvement a besoin du repos pour se définir, ce dernier est sa limite, sa stabilité. Le repos définit le mouvement comme la trajectoire ou l'orbite d'un objet qui se déplace. En imposant une limite, on peut dire que le repos s'oppose au mouvement. C'est là la seule signification que l'on peut donner à l'emploi du terme « *contraire* » : contrairement à son habitude, Plotin n'utilise pas ici ce terme selon ce que pouvait entendre Aristote.

3.2 La nature du mouvement intelligible

Même après une longue étude, la nature même du mouvement demeure nébuleuse. Cependant, on peut en obtenir une vague idée en regardant la critique qu'il fait des équivalents chez Aristote.

La critique de la *Physique*, livre III

Plotin conserve et rejette différents aspects du mouvement péripatéticien. Il rejette l'idée que le mouvement doit se faire uniquement à l'intérieur des catégories aristotéliennes, ainsi que l'équivalence entre le mouvement et le changement. Les deux idées sont critiquées selon un raisonnement semblable : le mouvement pour Plotin est ontologiquement supérieur aux catégories du monde physique sensible et au changement. Cependant, comme chez Aristote, le mouvement plotinien est distinct de son point d'aboutissement, et il nécessite lui aussi un être en puissance qu'il le précède ontologiquement.

La critique de l'*Agir* et du *Pâtir*

Plotin rejette les catégories aristotéliennes de l'*agir* et du *pâtir*. Contrairement à Aristote qui considère le mouvement comme un acte incomplet s'accomplissant dans le temps (ce qui ferait du mouvement une espèce de l'acte), Plotin le situe dans l'intemporel et en fait un acte pur. Selon lui, le mouvement n'appartient à aucune autre catégorie, et comme l'*agir* et le *pâtir* ont le mouvement en commun, ce sont eux qui appartiennent au genre du mouvement, et non l'inverse.

La nature du mouvement, la pensée dialectique et la contemplation

La critique que fait Plotin du mouvement chez Aristote nous donne un contraste enrichissant : il nous indique clairement ce que le mouvement n'est pas. Ce n'est

pas suffisant, cependant, pour comprendre ce qu'il est. Puisque Plotin n'aborde jamais directement ce sujet, il est nécessaire d'aller chercher ailleurs. Comme il est dit que le mouvement intelligible est pensée, la pensée dialectique et la contemplation —qui sont toutes deux les meilleures formes de pensée pour l'âme, la nature et l'être— sont nos meilleurs pistes pour comprendre la nature du mouvement. On retient d'une analyse de ces deux types de pensée qu'elles ont en commun un lien entre la multiplicité des êtres et l'unité de l'être. Si l'on considère le mouvement comme le genre de ses pensées, on entrevoit qu'il doit se situer dans cette relation entre l'unité et la multiplicité du monde intelligible.

Cependant, on ne saurait en dire plus avec certitude, puisque Plotin n'élabore jamais sur la nature du mouvement. Il ne reste que quelques conjectures. Le mouvement étant l'acte de l'être, la pensée qui crée les intelligibles (qui aboutit à l'idée), il est à la fois une détermination, une multiplication, une division et une identification. Il détermine les espèces et les idées, en faisant cela, il multiplie l'unité de l'être vers la multiplicité, divisant ainsi l'être en êtres, et finalement, identifie chacune des idées qu'il détermine à l'être qui en est la source.

Finalement, on peut dire que le genre du mouvement joue un rôle crucial dans l'ontologie et la métaphysique de Plotin. Comprendre son fonctionnement c'est comprendre le phénomène vivant de l'Intelligence, l'acte de l'être en acte. En

fait, en s'attardant sur le mouvement, on réalise en même temps la complexité nécessaire pour construire (ou découvrir) un monde intelligible aux multiples aspects instinctivement contradictoires (comme la multiplicité et l'unité, un être en acte sans puissance, etc). Plotin a su relever le défi de réécrire un platonisme structuré et engagé, avec un univers complexe plus résistant face à la critique. Sous cet angle, il se rapproche sans doute plus d'Aristote que de Platon.

Bibliographie

Textes et Traductions

- Barnes, Jonathan (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1995
- Carteron, Henri, *Aristote, Physique*, Les Belles Lettres, Paris 1926
- Hamilton, E. & Cairns, H. (ed.), *Plato : Collected Dialogues*, Princeton University Press, 1999 [Plus précisément : Plato, *Sophist*, Traduit par F. M. Cornford (1935) & B. Jowett (1892-1931)]
- Plato, *Dialogues*, traduits en anglais par Benjamin Jowett, Modern Library, New York 2000
- Plotin, *Ennéades*, traduites par Émile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938
- Plotin, *Ennéades*, traduites par M. N. Bouillet, Minerva, Frankfurt 1968
- Plotinus, *The Enneads*, traduite par A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1968-88
- Plotinus, *The Enneads*, traduite par Stephen MacKenna et révisée par B. S. Page, Faber and Faber, London, 1956
- Tricot, J., *Aristote : Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991, volume 1 & 2
- Tricot, J., *Aristote : Traité du ciel*, Librairie philosophique J. Vrin, 1990

Études

- Armstrong, Arthur Hilary, *The Architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1940
- Armstrong, A. H., *Eternity, life and movement in Plotinus' account of nous*, Plotinian and Christian Studies n. 15, Variorum Reprints, London, 1979
- Collette, Bernard, *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Cahiers de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 2002
- Charrue, J.-M., *Plotin, Lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978
- Evangelidou, Christos, *Aristotle's Categories and Porphyry*, E. J. Brill, New York 1988

- Gerson, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, New York 1996
- Hadot, P., *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève, 1960.
- Inge, William R., *The Philosophy of Plotinus, Second Edition*, Longmans, Green And CO., Londres, 1923
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers, Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Long, A. A., Sedley, D. N., *The Hellenistic philosophers, Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 2001
- Nikulin, D., *The one and the many in Plotinus*, *Hermes* (126), 1998, 326-340
- Rist, John M., *Plotinus; The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1967
- Rutten, C., *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris 1961
- Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1984

Autres Ressources

- Dufour, Richard, *Plotinus : A Bibliography 1950-2000*, *Phronesis* (46, 3). Brill Academic Publishers, Leiden, 2001
- Dufour, Richard, *Bibliographie Plotinienne*, site web : <http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html> (Bibliographies des textes récents (2000-...) non-inclus dans la référence précédente), *Visité 29/10/2006*