



HAL
open science

La séparation dans la philosophie de Plotin. Étude sur la reprise métaphysique d'un concept mythologique

Étienne Ménard

► **To cite this version:**

Étienne Ménard. La séparation dans la philosophie de Plotin. Étude sur la reprise métaphysique d'un concept mythologique. Philosophie. 2018. dumas-03462139

HAL Id: dumas-03462139

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03462139>

Submitted on 1 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



La séparation dans la philosophie de Plotin
Étude sur la reprise métaphysique d'un concept mythologique

M. Étienne MÉNARD

Mémoire de maîtrise sous la direction de M. Laurent LAVAUD,
MCF HDR à l'Université Paris 1.

Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

UFR 10 – Philosophie

Master 1 de Philosophie parcours « Histoire de la philosophie »

Année 2017-2018

Numéro d'étudiant : 11420288

Je souhaite exprimer toute ma gratitude à M. Laurent Lavaud, qui a dirigé ce travail avec une grande attention et une exigence dont j'ai tiré l'essentiel de ma motivation, en m'accordant tant ses précieux conseils qu'une grande liberté. Il me faudrait encore remercier ici ceux qui, par leur relecture et leurs conseils avisés, ont rendu possible le premier chapitre de ce mémoire : Mme Camille Rambourg, mais également M. Raphaël Nicolle, lequel a largement fait croître mon intérêt pour l'étude comparative des mythologies indo-européennes, ce qui était en ce cas d'une importance significative. Enfin je dois beaucoup à toutes les discussions passionnantes que j'ai pu avoir, depuis maintenant plusieurs années, avec M. Raphaël Hirst.

Introduction

i. Problématique générale

Le problème central du néoplatonisme n'est pas celui de Platon, on en conviendra. La question qui oppose ce dernier à Aristote est celle du statut, séparé ou non, des Idées, et à en croire l'irréductible tension entre ces deux philosophies, l'insistance avec laquelle Aristote revient dans la *Métaphysique* sur sa critique des formes platoniciennes, la présence de questions semblables chez Platon lui-même (comme dans la première partie du *Parménide*), le problème de la relation des formes aux sensibles est la question au fond de la métaphysique platonicienne. Cette relation est double, et tout le problème consiste à en concilier les deux aspects : la séparation des formes et la participation des sensibles aux formes, ce qu'on a pris l'habitude de nommer le χωρισμός et la μέθεξις. Dans le cas du néoplatonisme, le débat porte sur tout autre chose : c'est un questionnement sur l'origine, et non seulement l'origine de l'être sensible, mais même des formes, un questionnement sur le premier principe.

Le problème de la relation entre séparation et participation se trouve ainsi déplacé, et prend la forme d'une antinomie du principe : comment concilier les caractères absolu (la séparation) et producteur (la participation) du principe ? C'est là une forme exacerbée du problème platonicien. Mais nous risquerions ici une remarque : si le problème est ainsi déplacé, cela ne signifie-t-il pas le problème sous sa forme originelle, c'est-à-dire appliqué à la relation entre le sensible et l'intelligible, a reçu avec le néoplatonisme, et dès Plotin, sa réponse ? Plotin ne peut pas avoir simplement ignoré les objections d'Aristote, dont il est évident qu'il les connaissait. S'agissant de Plotin, « comme pour toutes les questions cruciales de son système¹ », c'est sûrement à une réinterprétation de Platon qu'il nous faudrait rattacher sa conception de la séparation ; et comme on peut s'en douter, cette interprétation s'inscrit aussi en porte-à-faux avec la lettre de Platon. Mais alors, qu'a de particulier cette conception plotinienne de la séparation, et comment la caractériser, de telle façon qu'elle soit compatible avec la participation ?

1. H. J. Blumenthal, 1971, p. 135.

La notion de séparation joue, dans le néoplatonisme, à un niveau bien plus large que celui de la simple relation entre sensible et intelligible. Pour restreindre dès à présent notre champ d'étude, il nous faudra dégager une notion en quelque sorte générale de la séparation, simplifiée parce qu'absolue des problèmes posés en particulier par son application au premier principe ou à la matière. Non pas qu'il ne doive alors jamais être question de l'Un-Bien ou de la matière ; mais il n'en sera pas question premièrement (puisque nous étudierons en premier lieu le rapport entre sensible et intelligible), et seulement dans la mesure où, dans ces deux cas, on peut retrouver la forme générale du rapport entre séparation et participation. Une telle méthode analogique a naturellement pour limite de ne pouvoir, dans l'absolu, étendre immédiatement ses conclusions à tous les échelons du réel plotinien ; mais elle n'en a pas moins un certain appui chez Plotin lui-même, dont la doctrine repose fréquemment sur des analogies entre chacun des niveaux de l'être ou des degrés de la procession et de la conversion. Si, chez Platon, ce concept renvoie au rapport entre intelligible et sensible, Plotin lui donne une dimension plus générale en en faisant un rapport entre principe et principé. Par ailleurs, Plotin analysant, bien plus que Platon, la nature intelligible selon différents niveaux, dans le cadre même de la relation entre sensible et intelligible la séparation s'entend encore en plusieurs sens : il doit ainsi être question principalement de la relation entre l'Âme et l'Intellect, entre les âmes individuelles et l'Âme du tout, ainsi qu'entre le corps et l'âme.

ii. Méthode suivie

Nous avons évoqué la relation historique du concept plotinien de séparation au concept platonicien. Mais nous allons avant tout nous attacher à décrire les divergences fondamentales entre Platon et Plotin sur cette question ; il serait alors utile de trouver des antécédents non-platoniciens à Plotin, pour expliquer cette divergence par une éventuelle influence philosophique ou extra-philosophique. D'ailleurs, il apparaîtra que Platon lui-même s'est peut-être trouvé en polémique avec ces antécédents, ce qui ne peut que rendre d'autant plus saillante la divergence avec Plotin.

Nous avons pensé voir dans la conception mythologique un tel antécédent. Mais nous devons préciser quelque chose d'essentiel au sujet du rapport que la métaphysique plotinienne entretient avec la mythologie. Certes, si Plotin fait souvent explicitement référence à la mythologie, le rôle qu'il lui confère est avant tout diégétique. Le mythe, chez Plotin, présente une vérité seulement suggérée, dévoilée à mots couverts. C'est pour expliquer une théorie métaphysique comme l'inhérence des formes à l'Intellect, la faire comprendre et non pas en dévoiler le sens profond, que Plotin fait référence au mythe de la dévoration des enfants de Cronos par celui-ci. Il faut donc préciser que notre enquête ne porte pas sur le rapport explicite que Plotin entretient à la mythologie : il importe peu, en définitive, que Plotin accorde cette place restreinte aux mythes – encore qu'il semble, certes, leur accorder plus de crédit que Platon : Platon est beaucoup plus critique à l'égard de certains mythes, pourtant repris par Plotin¹.

Notre objet d'étude n'est pas l'interprétation plotinienne du rôle et du sens de la mythologie : nous cherchons, bien plutôt, à voir dans un certain concept plotinien (celui de séparation) une trace du concept mythologique, des caractéristiques héritées de la mythologie qui imprègnent un concept métaphysique, lequel n'est donc pas particulièrement développé chez Plotin au travers d'une référence à un mythe ; nous nous attacherons par conséquent pas outre mesure à la présence des mythes dans l'œuvre plotinienne. Ainsi ce qu'il nous faut souligner du rapport de Plotin à la mythologie, dans cette introduction, ce n'est pas tant l'usage que Plotin fait des mythes, que la forme mythologique de sa pensée même. L'inspiration mythologique de la philosophie de Plotin a déjà été étudiée, par exemple par Jean Pépin². Il y a, selon lui, une affinité profonde entre la forme expressive de Plotin, sa méthode aphairétique nécessairement symbolique, et la dimension métaphorique du mythe, qui "suggère" (αὐίττεται) une vérité philosophique, ou encore la révèle "par énigme" (ἠνιγμένως).

Nous en tirons une première conséquence relative au ton de la présente étude. Plotin affirme qu'il nous faut laisser derrière nous les images pour entrer dans le sanctuaire (9 (VI 9), 11, 16-21) ; le mythe est une telle image. Mais cette

1. Qu'on évoque seulement ici la référence aux généalogies traditionnelles des dieux (*Timée* 40d6-41a3) ou au mythe de la castration d'Ouranos (*République* II 377e6-378b7).

2. 1955, p. 5-7.

injonction doit être remise en contexte : il est ici question de l'union au principe, une expérience qui dépasse toute rationalité. Ce texte ne peut donc suffire à reléguer le mythe à l'irrationalité d'un symbole. Le récit mythique, dit aussi Plotin, introduit dans les rapports entre les êtres intelligibles (éternels) une temporalité induite, et ce n'est pas autre chose que propose Platon dans le *Timée* (50 (III 5), 9, 24-29). Mais si le mythe est bien une image de la vérité, c'est-à-dire une image fidèle à son modèle (27 (IV 3), 11, 6-8), il faut distinguer dans le mythe lui-même le discours énigmatique et la vérité visée. C'est de la même façon, nous le croyons, qu'il faudrait distinguer dans une pensée mythologique de la séparation ce qui, d'une part, relève proprement du récit, et ce qui, d'autre part, peut s'en abstraire, des caractéristiques formelles qui ne sont pas en défaut de vérité, simplement parce qu'elles sont exposées sous une certaine forme¹. Nous proposons de voir là une distinction entre la *notion* et le *concept* mythologiques de séparation ; et nous nous fixons pour but de montrer que c'est par un tel *concept* mythologique, ou plus précisément sa reprise métaphysique, que Plotin parvient à résoudre le dilemme posé par la relation entre séparation et participation, au niveau du rapport entre l'intelligible et le sensible. À ce niveau, il n'est donc plus simplement question d'une simple pédagogie, encore que chez Plotin le raisonnement philosophique même le plus abstrait ne soit jamais très éloigné de la pédagogie.

Indépendamment de la question de savoir si la description plotinienne de la séparation, en ce qu'elle a précisément de mythologique, ne consiste qu'en de métaphoriques discours, ce que nous venons de refuser, il faudrait de toute façon admettre que c'est, avec cette description, toute la conception plotinienne du monde intelligible qui se trouverait reléguée au rang d'allégorie, qui s'abîmerait dans le fictionnel et l'allusif. Des notions aussi importantes que celles de procession et de conversion, notamment, sont en réalité en jeu dans le traitement plotinien de la séparation.

Nous ne prétendons pas résoudre le problème le plus difficile, celui de l'origine historique du concept plotinien de séparation (entendu, bien sûr, en ce

1. « Le mythe n'est pas quelque chose dont l'homme puisse se dégager radicalement, comme si de rien n'était. [...] L'homme ne peut vivre sans le mythe parce que *le mythe est vrai*. Le mythe réel est véridique. [...] la *manifesteté* première, radicale et encore *non réfléchie*, s'exprime *sous la forme du mythe*. » (J. Patočka, 1983, p. 52). C'est dire si l'opposition entre mythe et vérité est légitime.

qu'il a de non-platonicien). S'agit-il d'une influence directe de la mythologie ? Des Présocratiques (rien n'est moins sûr) ? Nous ne proposons, à cette question, aucune réponse, en tout cas aucune qui soit définitive. Notre entreprise est modeste : nous voudrions simplement souligner un parallèle, entre d'une part la tradition mythologique qui trouve sa continuité directe chez les Présocratiques, auxquels s'opposera Platon, et d'autre part le plotinisme. Et nous proposons, par ailleurs, que la conception développée par la mythologie a pu se conserver jusqu'à Plotin via de multiples intermédiaires. C'est en cet autre sens que le rapport que nous établissons entre Plotin et la mythologie grecque est nuancé ; car s'il est possible, et si nous cherchons effectivement, à retracer une histoire conceptuelle qui irait d'Hésiode à Platon, en indiquant certaines transformations fondamentales, le même projet n'est pas pour nous applicable, ne serait-ce qu'en l'état actuel de nos connaissances, en ce qui concerne les quelques six siècles qui s'étendent de Platon à Plotin.

La méthode que nous avons suivi dans ce travail s'est voulue en partie philologique. Nous nous sommes donc concentrés sur les termes employés par Plotin, entre autres, pour chercher à en saisir les éléments de sens les plus fondamentaux, que ce soit via une histoire des termes, un recours à l'étymologie indo-européenne, ou l'identification des différents usages possibles d'un mot ou d'une racine, des différentes syntaxes qui y sont associées. C'est par exemple ce que nous proposons, à propos de la racine grecque $-\tau\epsilon\mu-$, ou encore du mot $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ (qui n'a jamais eu, chez les auteurs qui nous intéressent, le sens que nous lui avons donné schématiquement plus haut, mais qui indique une forme particulière de séparation). Cette méthode a impliqué, pour nous, une étude minutieuse des différents lemmes et des occurrences de chacun de ces lemmes dans le corpus plotinien, ou encore chez les autres auteurs étudiés : on trouvera après la bibliographie deux annexes résumant les fruits de cette étude chez Plotin, qui a constitué le point de départ de nos recherches. La première de ces annexes présente simplement les occurrences notables des deux radicaux ($-\chi\omega\rho-$ et $-\tau\epsilon\mu-$) auxquels notre étude s'est le plus intéressée, tandis que la seconde donne quelques éléments sur l'étude du sens d'autres radicaux chez Plotin (et en particulier le radical $-\kappa\rho\iota-$, sur lequel il faudrait se pencher plus avant dans le cadre d'une étude sur la question

de que nous nommons la séparation horizontale chez Plotin). La difficulté d'une telle méthode tient bien sûr à la grande diversité du champ lexical de la séparation ou de l'union chez Plotin, qui fait d'ailleurs intervenir tant des termes que des tournures (et, s'agissant des termes, certains sont aussi courants que, par exemple, le verbe ἀφίστημι). La raison en est sans doute que la notion de séparation est un élément essentiel de la langue, grecque aussi bien que française, et se trouve déjà exprimée dans de simples préfixes comme ἀπο- ou ἐκ-. Il a fallu faire le choix de certains termes, ceux-là même qui nous permettaient d'affirmer que la séparation n'est pas chez Plotin un simple thème vaguement élaboré, mais bien un concept, lequel s'incarnait dans des termes précis. C'est sur le radical -χωρ- que nous avons surtout fait porter nos efforts, principalement à cause de l'histoire de ce terme. Si Plotin, d'ailleurs, n'emploie jamais (sauf une fois) le verbe χωρίζω accompagné d'un préfixe, contrairement d'ailleurs à Platon, c'est peut-être parce qu'il a donné au mot un sens assez précis pour ne pas avoir besoin de le préciser encore.

iii. Plan

Notre objectif est double : nous souhaiterions étudier la dimension mythologique du concept plotinien de séparation, mais aussi l'appliquer à un problème philosophique particulier (la relation entre séparation et participation héritée du platonisme) pour en mieux saisir les enjeux. Cela revient à dire que, selon nous, l'étude visant à définir de façon formelle la nature du concept mythologique de séparation présente déjà en soi un intérêt. Cela explique l'importance que nous donnons à cette question dans notre premier chapitre. La détermination du contenu de ce concept nous donnera l'occasion, après en avoir signalé son double caractère événementiel et originel et avoir distingué entre séparation horizontale et verticale, d'étudier la façon dont il a pu être directement repris par la philosophie, d'une manière qui ne sera pas celle de Plotin, mais qui autoriserait un parallèle entre ce dernier et Anaximandre. Il faudra ensuite voir dans quelles mesure ces déterminations sont les mêmes que celles que Platon a pu chercher à éliminer de son propre concept de séparation. Notre premier chapitre se présentera, par conséquent, sous la forme d'une histoire du concept de séparation, et de son transport de la mythologie indo-européenne vers le platonisme. Cette histoire, toutefois,

bien que valant par soi, ne saurait dépasser le cadre que nous lui assignons dans notre enquête sur Plotin, elle se résumera donc à un simple survol.

Notre second chapitre devra voir dans quelle mesure ces déterminations mythologiques (les dimensions événementielle et originelle) sont présentes chez Plotin, sous la forme particulière de la dynamicité créatrice. Ce caractère permet de l'opposer à Platon, et l'enjeu de cette opposition sera la solution des apories de la première partie du *Parménide*. Ce concept, dont on étudiera successivement (et toujours dans une perspective polémique) les aspects asymétrique, dynamique, et originel, devra apparaître comme la clé du dépassement de l'antinomie de la transcendence et de la relation. Nous chercherons alors à faire ressortir des traités de Plotin un schéma des différentes formes que peut prendre la séparation. Mais en rester là nous amènerait à un paradoxe : car ce qui nous aura permis de distinguer entre les formes physique et métaphysique de la séparation, le caractère dynamique évoqué, demeure difficilement compréhensible et bien trop imagé pour être admis sans une étude plus approfondie.

C'est justement par un second niveau d'interprétation mythologique du concept de séparation que Plotin parvient, semble-t-il, à échapper au paradoxe. Comme nous l'aurons vu, le caractère événementiel de la séparation mythologique présente également fréquemment la forme d'un acte : en transposant sur un plan métaphysique cette détermination, Plotin en fait une activité, et définit la séparation comme relation interne. L'étude de cette forme de séparation, que nous nommerons "morale", doit s'appuyer dans un premier temps sur le concept psychologique de χωρισμός (psychologique, en tant qu'il implique primitivement une relation de l'âme au corps). Le modèle de la séparation-activité du χωρισμός pourra finalement être étendu, par analogie, à la relation entre l'intelligible et le sensible. On distinguera alors chez Plotin deux formes de séparation, qui sont liées à un seul modèle d'activité (celui du regard) : l'une, descendante, qui s'inscrit dans le cadre de la procession et la thématique de l'audace, l'autre, ascendante, qui renvoie à la conversion et à la purification. Nous aborderons, pour conclure, la question de l'unification du concept plotinien de séparation par ce schéma moral.

I. Le concept mythologique de séparation

1. Le thème mythologique et sa structure formelle

i. La présence du thème en mythologie et ses différentes formes

Le premier résultat de nos investigations portant sur le thème de la séparation fut le constat de sa quasi-universalité ; il convient donc, avant tout, d'en faire état ici. Il est par ailleurs indéniable que les tentatives philosophiques de conceptualisation de ce thème prennent source dans les élaborations mythologiques, que ce soit en s'en inspirant, ou en cherchant au contraire à donner à ce concept une portée métaphysique dont la rigueur logique l'opposerait à ces mêmes élaborations supposées imprécises et par trop métaphorique. Mais le mythe de séparation lui-même prend des formes très diverses.

La première qu'on puisse évoquer est le mythe de l'éloignement du Ciel et de la Terre, qui va de pair avec l'idée d'une proximité initiale ; le couple primordial se retrouve séparé, que ce soit par leur fils, par l'effet d'une plante, d'un géant, ou de leur propre initiative¹. Pour prendre un exemple tiré des sources de notre propre culture, citons en ce sens la *Genèse* :

Dieu dit : « Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux ! » Dieu fit le firmament et il sépara (Septante : διεχώρισεν) les eaux inférieures au firmament d'avec les eaux supérieures. Il en fut ainsi. Dieu appela le firmament « ciel ». [...] Dieu appela « terre » le continent ; il appela « mer » l'amas des eaux².

Cette forme n'est sans doute pas sans rapport avec la séparation entre les dieux et les hommes, laquelle est particulièrement accentuée dans le cas du *deus otiosus*, dieu oisif qui s'éloigne lui-même du monde et des hommes, par exemple à la suite de leur médiocrité³. Ce rapprochement, entre ces deux premières variantes du

1. Cf. DCM, s. v. Séparateur, qui évoque les croyances de peuples des Philippines, de Polynésie, de Mélanésie, d'Indonésie, d'Asie du Sud-Est, d'Asie Orientale, d'Afrique, d'Amérique, etc. Cf. A. H. Krappe, 1938, pp. 79-80.

2. 1.6-10, in TOB, p. 21. Nous retraduisons tous les textes cités dans le présent travail, sauf mention contraire explicite dans la bibliographie. Ceci, non pas parce que les traductions en usage n'étaient pas d'une qualité suffisante (elles sont sûrement, la plupart du temps, bien meilleures que les nôtres), mais afin d'harmoniser la traduction de certains termes techniques ou de mieux faire ressortir certains aspects des textes, qui intéressaient particulièrement notre entreprise.

3. Cf. DCM, s. v. Deus otiosus, qui évoque les mythes de peuples d'Égypte ancienne, de Polynésie, de Tahiti, du Japon, de Chine, etc. Notamment, le mythe polynésien de Rangi (Ciel) et Papa (Terre), séparés par leur fils, est en même temps le récit de la séparation entre les êtres immortels,

thème, est plus clair si l'on rappelle que les noms des dieux souverains indo-européens, par exemple Jupiter, Dyaus Pitar, Zeus, sont construits sur le thème *dyew-, qui est également celui du ciel diurne.

Une deuxième forme de séparation est présente dans les mythes du type d'Ymir, c'est-à-dire les mythes narrant la création du monde à partir du démembrement d'un géant¹. Ces deux premières formes sont des récits cosmogoniques ; on peut aussi penser à des mythes ethnogoniques (qui renvoient à une séparation entre les hommes à l'origine de la différenciation des peuples, comme le mythe de Babel²).

Cette brève présentation, qui n'a rien d'exhaustif, a deux objectifs. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, la notion de séparation est d'une extrême importance dans la mythologie, tout particulièrement dans les récits cosmogoniques. À cet égard, on peut encore indiquer que son traitement par les sémiologues et les spécialistes de mythologie n'est pas en reste ; selon Algirdas Greimas, par exemple, la séparation est une forme du troisième syntagme narratif (lesquels sont : performanciel, contractuel, disjonctionnel) constitutifs de toute construction mythologique³. Cette théorie est d'ailleurs la généralisation de la celle de Vladimir Propp, qui désigne par "séparation" ou "éloignement" la première des trente-et-une fonctions, c'est-à-dire, des formes que peut prendre l'action d'un personnage dans un conte⁴. Mais, plus important encore, cette présentation dichotomique nous permet d'introduire une polarité dans les formes que peut prendre la séparation, polarité qu'il nous faut dès à présent étudier sous un angle formel.

ii. La structure formelle générale du concept

Avant d'en venir à clarifier cette distinction, énonçons encore ce qui nous semble correspondre à deux caractéristiques essentielles, communes à toutes les formes de séparation mythologiques : c'est seulement ainsi que nous pourrons envisager un traitement conceptuel de la notion et, partant, sa reprise philosophique⁵.

qui suivent Rangi, et les êtres mortels, qui demeurent sur terre.

1. Cf. S. Sturluson, *L'Edda*, 7-8 ; DCM, s. v. Ymir, évoque aussi les mythes de Prajāpati, Puruṣa (Inde), Tiāmat (Babylone), Gayōmart (Iran ancien), etc.

2. Cf. *Genèse* 11.1-9.

3. 1970, p. 190-191.

4. 1970, p. 29-31 et p. 36.

5. Les exemples qui suivent sont là dans un but pédagogique et non démonstratif, la sous-partie suivante se voulant justement une confirmation de ces interprétations au travers de la seule mythologie.

La première chose est que la séparation est conçue comme événement ; il ne s'agit pas d'une situation initiale, mais justement d'un bouleversement que le mythe va tenter d'expliquer. Plus qu'un événement, il semble qu'on puisse régulièrement la comprendre comme un acte, puisqu'elle est fréquemment le résultat de l'intention d'un agent : celui-ci, qu'il soit un homme, une femme, un dieu, un animal, ou même une plante¹, peut, notamment dans le cas de la séparation entre hommes et dieux, provoquer celle-ci par ou en réaction à un méfait (souvent un vol ou une tromperie). La séparation présente aussi un certain nombre de conditions qui sont celles de tout événement : un cadre spatial (quoique ce soit une dimension moins importante), et un cadre temporel, précisément parce qu'elle renvoie à une situation initiale de non-séparation, comme c'est le cas dans les mythes de l'âge d'or ou de l'androgynie originel.

Là où cette première propriété concerne plutôt les conditions de la séparation, et la séparation même, une deuxième propriété identifiable concerne quant à elle les suites de la séparation. Elle peut alors être pensée comme chute ou comme organisation du monde. La séparation-organisation, tout d'abord, est à l'origine d'une nouvelle organisation temporelle ou spatiale, voire de la possibilité même du temps et de l'espace (le Ciel s'écartant de la Terre rend possible l'alternance du jour et de la nuit, ou encore permet aux hommes de se déplacer sans ramper²) ; la séparation par chute est également à l'origine des maux inhérents aux nouvelles conditions d'existence du séparé : la mort, le travail, la guerre, ... autant de déterminations que nous nommerons morales. Puisque la définition de ce dernier terme est essentielle à l'ensemble de notre étude sur Plotin, précisons-la dès à présent ; nous entendrons par là ce qui a trait, non pas à une situation, par exemple physique, mais au mode sur lequel un être se rapporte à un autre. Cette définition renvoie donc à une dimension d'intentionnalité³.

La séparation mythologique est événementielle (et même intentionnelle, ce qui en fait un acte) et originelle ; mais il ne s'agit pas d'un concept univoque. Nous avons évoqué la distinction entre séparation par chute et séparation comme

logie hésiodique.

1. Pour des exemples correspondant à chacune de ces situations, *cf.* DCM, s. v. Séparateur.

2. C'est notamment le cas du mythe Kaska, qui présente un géant repoussant le ciel pour ne plus avoir à ramper sur terre (*cf.* DCM, s. v. Ciel 2).

3. Ce sens correspondrait au sens D défini par Lalande (s. v. 1. Moral, adj.) : « Qui concerne l'action et le sentiment ».

organisation ; mais une distinction plus profonde, sans doute l'origine de la précédente, traverse la pensée mythologique. S'il y a lieu de faire une distinction, c'est bien plutôt entre ce que nous nommerons désormais séparations horizontale et verticale. La première, à laquelle nous pouvons faire correspondre la seconde forme du mythe de séparation que nous avons évoquée (mythes du type d'Ymir), correspond effectivement à une organisation, un agencement démiurgique du monde. Elle semble impliquer une forme d'opposition entre l'agent séparateur (le dieu) et les parties du monde qu'il entreprend de séparer (son objet de travail), opposition par laquelle ce dernier se trouve du même coup uni. Les parties du monde étant mises sur le même plan, la séparation a lieu entre deux êtres du même type : elle est horizontale. Dans le cas de la séparation verticale, au contraire, l'une des deux parties séparées est l'agent de la séparation lui-même, et le couple des deux entités séparées comporte une inégalité, une hiérarchie : c'est pourquoi la séparation entre les dieux et les hommes est le paradigme même de cette séparation. Nous la nommerons transcendance si l'on fait état de la situation du terme supérieur, et "transdescendance" si on évoque la situation du terme inférieur. Il est possible de comprendre la séparation verticale comme une chute, c'est-à-dire (selon que l'agent séparateur est le terme inférieur ou le terme supérieur) comme exil ou ban. Le mythe est alors le récit d'une perte, d'un éloignement par rapport à la nature divine. On peut aussi rapprocher cette distinction fondamentale entre l'horizontalité et la verticalité de celle entre séparation interne (*Binnendifferenzierung*) et externe (*Ausdifferenzierung*) ; mais tous ces rapprochements sont secondaires.

Nous laissons bien sûr ici de côté bon nombre de caractères plus ou moins essentiels de la séparation, qui ne présentent qu'un intérêt mineur pour notre présente étude (on pourrait, par exemple, envisager la dimension eschatologique des mythes de création par séparation). Par ailleurs, nous assumons de dépasser, par ces définitions, la simple analyse du thème mythologique : la mythologie, qui n'a jamais eu à se définir par la rigueur de ses distinctions conceptuelles, présente également des récits de séparations qui ne sont ni tout à fait horizontales, ni tout à fait verticales. C'est le cas, encore une fois, des mythes faisant état d'une séparation entre le Ciel et la Terre, parfois conçue comme organisation démiurgique du monde, mais qui, nous l'avons dit, n'est pas sans rapport avec la séparation entre

les domaines divin et humain ; ou bien de la séparation entre les hommes et les animaux (la relation hiérarchique est alors souvent sensiblement moins marquée que dans le cas de la séparation entre dieux et hommes)¹. En réalité, nous ne cherchons pas à voir dans cette distinction une dichotomie claire, mais une polarité qui se trouvera affinée par la philosophie, et un couple de propriétés essentielles à la définition d'un "concept mythologique" de séparation : un concept qui hérite, directement ou non, de tels traits proprement mythologiques, qui n'est pas tant présent et utilisé comme tel dans les mythes qu'indiqué.

Cette même polarité doit définir les limites de notre travail. Les précédentes remarques suggèrent qu'il est possible d'établir une hiérarchie entre les séparations, selon leur radicalité : entre les hommes ou, de façon analogue, entre les éléments physiques, les parties du monde, *etc.* ; entre les hommes et les animaux ; ou encore entre les hommes et les dieux. C'est justement sur cette dernière forme de séparation que nous devons concentrer nos efforts, si nous admettons que sa radicalité en fait l'événement critique le plus essentiel à la compréhension de la condition de l'homme – là où la séparation horizontale est généralement avant tout un récit de mise en ordre, notamment cosmique, la séparation n'intervenant dans ce cadre que comme discrimination des parties nécessaire à l'ordre. Elle est aussi, chez Plotin, au principe même de toute forme de séparation. Elle exprime sous sa forme la plus pure une idée hiérarchique : une idée essentielle à la définition du rapport entre le principe métaphysique et ce qui en dérive, et qui se révèle même, pouvons-nous affirmer, au fondement historique de la notion de principe (ἀρχή). C'est pour cette raison structurelle qu'elle sera, semble-t-il, la plus abondamment reprise par les métaphysiciens (au travers du concept de transcendance), et c'est aussi la raison pour laquelle, dans ce présent travail, nous allons restreindre notre analyse à l'étude de la séparation verticale.

Ces remarques portant sur la structure générale de la séparation doivent nous permettre de faire le pont entre un simple thème mythologique et sa véritable conceptualisation, par les philosophes qui nous intéressent en particulier. Or, comme ces philosophes (Plotin y compris) sont de culture grecque, c'est bien naturellement qu'il nous reste à étudier la reprise par la mythologie grecque du

1. Cf. DCM, s. v. Animaux I 4 ; s. v. Rupture 7.

thème, ce qui nous permettra également de donner des exemples concrets de réalisation du schéma formel que nous venons de décrire.

iii. La reprise du thème par Hésiode

Les poèmes d'Hésiode sont justement de très bons exemples des descriptions que nous venons de donner. Un premier mythe doit retenir notre attention, celui de la castration d'Ouranos par laquelle celui-ci se sépare de Gaïa (*Théogonie* 154-210). Ce mythe contient les éléments que nous avons identifiés comme essentiels au concept mythologique de séparation : celle-ci fait fond sur une initiale proximité du Ciel et de la Terre, laquelle explique l'impossibilité pour leurs enfants (les Titans) de se déplacer librement ; ils sont confinés « dans les recoins de la Terre » (158), ce qui dénote peut-être une influence de l'idée d'une origine de l'espace par séparation. Le mythe a tout d'une action, dotée d'un repère temporel (la tombée de la nuit, 176), initiée sur les conseils de Gaïa, accomplie par son fils Cronos dans l'émascation d'Ouranos. Malgré ses conséquences bénéfiques, et le fait qu'il ne s'agisse que de la vengeance d'un premier acte honteux¹, cette émascation est également considérée comme un méfait², et on peut même désigner l'arme du crime : une « grande serpe » (162), une « faux aux dents acérées » (175). Le nom même de Cronos, comme l'a supposé Jean Haudry³, pourrait être composé sur la racine signifiant la coupure : **(s)ker-*, qu'on retrouve en Grec dans κείρω (couper).

La présentation hésiodique n'en est pas moins originale sous un certain point de vue : elle combine en réalité deux mythes, celui de la séparation du ciel et de la terre, d'une part, et celui de la succession des dieux d'autre part⁴. Cronos n'incarne pas seulement une coupure entre Ciel et Terre, mais également entre Ciel nocturne (Ouranos) et Ciel diurne (Zeus), une nécessaire médiation entre deux générations divines. C'est précisément cette idée de succession qui ouvrira la voie à des interprétations de ce mythe (dont notamment celle de Plotin lui-même)

1. Cf. *Théogonie* 165-166 : « Nous pourrions sans doute punir l'outrage mauvais (κακὴν τισαίμεθα λώβην) d'un père, le vôtre, car le premier il méditait des actes ignobles (ἀεικέα μῆσατο ἔργα). »

2. Cf. *Ibid.* 160 : « elle imagina une fourbe et mauvaise (δολίην δὲ κακὴν) machination (τέχνην) » ; 175 : « elle lui insinua toute la ruse (δόλον) ».

3. 1987, p. 47-48.

4. Martin West (1971, p. 212) remarque la même association dans le mythe hittite de Kumarbi et le mythe hourrite d'Ullikummi, le premier contenant également un épisode de castration.

comme une séparation verticale, présentant donc une certaine forme de hiérarchie. La séparation se voit ainsi investie d'une fonction non seulement cosmogonique (l'ordonnement des parties du monde), mais également théogonique, puisqu'elle marque l'avènement d'un nouveau gouvernement divin.

Nous avons déjà annoncé vouloir concentrer nos efforts sur la conception verticale de la séparation ; nous passerons donc sous silence, notamment, les interprétations du Chaos comme faille séparatrice qu'Atlas serait chargé de maintenir, condition nécessaire à l'espace comme au temps ; ou encore, la répartition des charges entre les dieux par Zeus, à la suite de la Typhonomachie. Mais une autre forme de séparation, indéniablement verticale, est encore à situer dans le prolongement de la première : elle a lieu entre les dieux et les hommes.

En effet, alors que (ὄτε) les dieux et les hommes mortels se séparaient (ἐκρίνοντο),
À Méconè, [...]¹.

Ce passage est semble-t-il à mettre en parallèle avec un autre, tiré des *Travaux* :

En effet, la race des hommes vivait jadis (πρίν) sur la terre
à l'écart et loin des maux, à l'écart du dur labeur,
des maladies douloureuses qui portent les Kères aux hommes.
[...] Les dieux et les hommes mortels sont nés d'une même origine².

Les deux passages semblent renvoyer l'un à l'autre de façon assez explicite, par l'usage de la même formule : « θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι ». Les repères temporels (πρίν, τότε, ὄτε) sont ici très clairs : deux périodes se succèdent, deux états de l'humanité. Par la suite, dans la *Théogonie*, Hésiode fera d'ailleurs à nouveau référence à la séparation entre le ciel (domaine des dieux) et la terre (des hommes) comme à un état désormais fixé et intangible : une enclume lâchée du ciel mettrait neuf jours à atteindre la terre (721-725 ; le nombre neuf est précisément celui de l'éternité). Ensuite, un marqueur spatial (Méconè) est même indiqué. Comme l'explique la suite du passage cité de la *Théogonie*, cette séparation est la conséquence du comportement de Prométhée et de sa « fourbe machination³ » (547), du

1. *Théogonie* 535-536. Sur ce passage, cf. Callimaque, *Causes* fr. 119 ; Héraclite, *Allégories d'Homère* 41.

2. *Les Travaux et les Jours* 90-92, 108. Cf. aussi fr. 1, 6-7 : « car il y avait alors (τότε) des festins communs et des tables communes pour les dieux immortels et les hommes qui meurent ».

3. Le terme (δολίης τέχνης) est le même qu'au vers 160, où il qualifiait la supercherie de Gaïa.

piège qu'il tend à Zeus. La deuxième propriété constitutive de ce que nous avons appelé un concept mythologique de séparation est son caractère originel : or, cette séparation entre deux périodes est pour l'homme une véritable « seconde naissance¹ ». C'est là le thème de la première partie des *Travaux* : l'apparition des maux sur terre après que Zeus a décidé de cacher aux hommes leur propre moyen de subsistance (47), l'apparition donc de la nécessité du labeur, des maladies, de la mort, ... étant la conséquence du don de Pandore aux hommes (42-105), mythe que celui du déclin des races humaines après l'âge d'or (106-201) ne fait qu'illustrer.

Faisons deux remarques, qui vont dans le même sens. Pour commencer, la séparation entre hommes et dieux n'est pas une forme de dualisme : il y a continuité entre ces deux pôles, ce qu'indiquent, déjà, leur commune origine, mais également la succession des races humaines des *Travaux*, qui semble décrire un processus de séparation très étendu dans le temps (un processus, et même, à vrai dire, un acte, une décision de justice). La pensée indo-européenne, comme le remarque Jean Haudry², n'est pas dualiste ; il en va par exemple de même chez Homère – alors même que ce dernier affirme que la race des dieux ne sera jamais la même que celle des mortels (*Iliade* V 441-442). La séparation a donc beau n'impliquer aucun dualisme, mais au contraire une continuité, elle n'en est pas moins définitive. En second lieu, nous pouvons distinguer cette forme de séparation de celle qui est caractérisée par un *deus otiosus*. Dans le cas du *deus otiosus*, de fait, il n'est jamais question d'un culte offert à la divinité qui s'est retirée du monde. Mais dans le passage d'Hésiode, c'est bien la ruse de Prométhée, qui offre à Zeus la part la moins avantageuse du bœuf, qui explique la nécessité du culte des dieux par le sacrifice (*Théogonie* 556-557). Par rapport au cas du *deus otiosus*, c'est donc une forme de séparation atténuée : les dieux ne sont pas absents, ils sont éloignés³.

Hésiode a beau décrire la séparation dans toute sa radicalité, sa dimension verticale, en n'en faisant rien de moins qu'une séparation entre notre nature et

1. A. P. Wacziarg Engel, 2014, p. 101, n. 1. C'est également ce que semble indiquer la présence du γένετ' (512).

2. 1987, p. 193.

3. C'est là le sens, par exemple, que peut prendre le terme χωρίς (littéralement, « séparé ») chez Euripide : cf. par exemple *Andromaque* 17-18 (Thétis est « loin des hommes »), *Hécube* 2 (Hadès est « loin des dieux »), ...

celle des dieux, et il a beau décrire la différence extrême entre les modes d’êtres des deux natures, il ne manque toutefois pas de distinguer cette séparation d’une coupure de tout lien entre elles : dans le cas de la séparation de l’homme, nul pont de rotin ne s’écroule, nulle chaîne céleste ne se rompt¹. La séparation se trouve même réduite à une unique fonction morale : celle d’un événement originel, clé de la compréhension des déterminations morales actuelles de l’homme (morales, c’est-à-dire rappelons-le en rapport avec son action dans le monde, et non pas avec une pure constitution physique comme celle des continents). La séparation, entendue en ce sens exclusivement moral, n’a rien d’incompatible avec la relation (garantie par les sacrifices, ou encore la divinisation des héros), ni même avec une véritable liaison : une chaîne d’or jetée entre les hommes et Zeus, telle celle de l’*Iliade* (VIII 18-27).

2. Un intermédiaire présocratique : Anaximandre

L’influence directe que la mythologie hésiodique a pu avoir sur Plotin reste peut-être mineure : la plupart du temps, Plotin reprend les mythes au travers de leur interprétation par Platon². Mais les conceptions, les schémas de pensée, n’ont pas seulement une extension spatiale (et nous avons évoqué celle du mythe de séparation) : ils ont également une persistance temporelle telle qu’une influence directe de la mythologie sur la pensée de Plotin n’est pas nécessaire pour dire de celle-ci qu’elle hérite de certains traits mythologiques. On doit d’emblée supposer une influence importante de la mythologie grecque sur la pensée grecque en général. Mais il nous faut, pour comprendre cette influence, éclaircir le sens d’une reprise philosophique du concept mythologique de séparation. Par conséquent, la question que nous nous poserons sera la suivante : quelle forme prend la séparation, notamment verticale, lors d’un tel transfert, de quelles caractéristiques nouvelles est-elle dotée ? Quels sont les termes séparés, et que deviennent les dimensions événementielle et originelle de la séparation mythologique ? L’enjeu en est un aperçu sur le rôle des déterminations mythologiques de la séparation dans les problèmes philosophiques amenés par une certaine conception de l’ἀρχή.

1. Cf. DCM, s. v. Rupture 3.

2. Comme le remarque J. Pépin (1955, p. 14).

i. L'ἀποκρίνεσθαι comme séparation verticale

Nous avons déjà indiqué que la séparation verticale de la mythologie entretenait un rapport étroit avec le concept philosophique de principe, ἀρχή. Aussi ne serons-nous pas surpris de retrouver, chez celui qui est traditionnellement vu comme l'introducteur du terme en philosophie¹, ce qui est sans doute la première élaboration philosophique de la séparation verticale. Appliquer la séparation à la relation entre l'origine et ce qui en dérive, et penser cette origine comme non-temporelle (ἀρχή au sens d'"origine"), c'est aussi là le geste fondateur de la métaphysique, et c'est un geste dont on trouve les traces déjà chez Anaximandre. En même temps, il semble bien que celui-ci n'a pas rompu tout lien avec la mythologie, et c'est ce qu'il nous faut montrer s'agissant du concept de séparation, si l'on souhaite voir en lui un médiateur, un introducteur en philosophie d'une notion qui n'a pas perdu son sens initial. Il nous faut donc étudier chez ce philosophe une telle dimension mythologique ; mais pour commencer, il nous faut déjà étudier sa compréhension originale de l'ἀρχή qui, de par sa différence, sa supériorité par rapport aux êtres, introduit dans son concept de séparation une dimension verticale.

Cette différence n'est pourtant pas une évidence : tout comme il n'y a pas, chez Hésiode, de coupure radicale entre mortels et immortels, la façon dont les contraires sont dits chez Anaximandre se séparer de l'ἄπειρον n'implique pour ce dernier aucune forme d'existence radicalement transcendante et sans relation aux êtres.

Celui-ci explique la génération non pas par l'altération de l'élément (ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου), mais par la séparation des contraires (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων) [...]. (A 9 9-11 [R 9]).

D'abord, la séparation correspond-elle ici à une séparation réciproque des contraires, ou à leur séparation à partir de l'ἄπειρον ? D'autres fragments sont plus explicites : les ciels et les mondes en eux se séparent « de celui-ci, en vérité » (« ἐξ οὗ δή », A 10 1-4 [D 8], l'antécédent étant τὸ ἄπειρον) ; la semence (« γόνιμον ») du chaud et du froid vient « de l'éternel » (« ἐκ τοῦ αἰδίου », A 10 7-9 [D 8]) ; de même lorsqu'il affirme que l'ἄπειρον est justement « éternel », il ré-affirme clairement que les ciels et monde naissent « à partir de » (« ἐξ ἧς », A 11

1. Anaximandre : 12 DK A 9 4 [6 LM D 6].

2-4 [D 7]) la nature de l'ἄπειρον ; enfin les opposés se séparent « de l'un » (« ἐκ τοῦ ἑνός », A 9 13-14 [R 7], qui est la façon dont Aristote comprend l'ἄπειρον) dans lequel ils étaient.

Ces trois séparations (des ciels ou des mondes, de la semence du chaud et du froid, des contraires) sont réductibles à un unique processus global¹. Le terme employé par Anaximandre est le verbe ἀποκρίνω. Dumont pense le faire remonter à Anaximandre lui-même², là où le verbe ἐκκρίνω qui le remplace une fois chez Aristote appartiendrait au vocabulaire d'Anaxagore³. Pourtant, chez ce dernier, les termes ἀποκρίνω et ἀπόκρισις sont attestés tout autant que chez Anaximandre, en proportion des composés en ἐκ-. Il est peut-être plus intéressant d'y relever une différence sémantique : le préfixe ἀπο- indiquerait le rôle de l'origine dans le processus de séparation, et on peut voir dans le préfixe ἐκ- la dénotation d'une pure situation d'extériorité, ce qui nous amènerait à traduire ἔκκρισις plutôt par éjection⁴. L'ἀποκρίνεσθαι semble, de cette façon, renvoyer à un état initial de non-séparation, de coïncidence des contraires. C'est sans doute ce à quoi pense Aristote en interprétant l'ἄπειρον comme mélange, μῖγμα :

Toutes choses naissent d'un être, d'un être en puissance toutefois, non à partir d'un être en acte (ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ). Et cela, c'est l'un d'Anaxagore [...] et le mélange d'Empédocle ou d'Anaximandre (Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξίμανδρου) (59 DK A 61 1-3 [25 LM R 18b]).

À moins de corriger ce texte⁵, il faut sans doute rectifier en un point au moins la position d'Aristote : les contraires ne sont pas directement présents dans l'ἄπειρον ; rappelons en effet que c'est le γόνιμον, générateur du chaud et du froid, donc des contraires, qui s'en sépare d'abord. Mais la position d'Aristote

1. Comme le chaud et le froid font partie des exemples de contraires en A 9 12-13 [≠ LM], il est raisonnable de supposer que le γόνιμον est aussi producteur des autres couples de contraires. Ensuite, ce seul couple assure la genèse des ciels, selon A 17a 1-2 [D 19].

2. 1991, p. 769, n. 5 à la p. 35.

3. Cf. A 9 14-15 [R 7] = A 16 4-8 [D 12] (il est d'ailleurs aussi question d'Anaxagore dans ce texte) : « Les autres affirment que les contrariétés (τὰς ἐναντιότητας) qui sont présentes dans l'un s'en séparent (ἐκκρίνεσθαι), comme le dit Anaximandre et tous ceux qui prétendent qu'il y a de l'un et du multiple, comme Empédocle et Anaxagore ».

4. Nous rejoignons ici la distinction faite par Marcel Conche, 1991, p. 144. Remarquons dès maintenant qu'une opposition semblable sera à tracer entre Plotin et Platon sur la même question.

5. Eduard Zeller (1892, p. 205, n. 1) propose notamment d'y voir un zeugma, le terme μῖγμα renvoyant simplement à une unité plurielle dans le cas d'Anaximandre.

suppose essentiellement une forme de présence antérieure de l'être dans son principe : c'est pourquoi Aristote dit que les contrariétés sont « présentes » (« ἐνούσας », 12 DK A 16 7 [6 LM D 12]) dans l'un d'Anaximandre, et que celui-ci est « ce qui contient » (« τὸ περιέχον », A 14 11 [R 12], cf. A 15 4-6 [D 9]), selon une antériorité qu'il interprète à tort ou à raison comme une existence en puissance.

En fait, les interprétations qu'Aristote donne de l'ἄπειρον semblent souvent, sinon abusives, du moins des projections théoriques suspectes : les termes « en puissance » (59 DK A 61 1-3 [25 LM R 18b]), « substrat » (12 DK A 9 8-9 [6 LM R 2]), « matière » (A 14 7-8 [R 13]), et même peut-être « élément » (A 9 2-4 [D 6]), que lui ou Simplicius lui appliquent parfois, et qui appartiennent à leur propre vocabulaire physique, ne peuvent pas avoir été ceux d'Anaximandre. De tels anachronismes laissent supposer, notamment, que le caractère séparé de l'ἄπειρον a été négligé par la suite. Il est pourtant impossible de le nier : le nom même de l'ἄπειρον indique déjà sa différence avec l'être. Il est donc indéterminé (sans qualité), et existe préalablement aux contraires, mais il est aussi « autre » (A 9 9 [R 2]) par rapport aux quatre éléments qui composent ce monde, « un » (A 9 2 [D 6], donc sans quantité) par opposition au multiple, « éternel et inengendré » (« αἰδίον [...] καὶ ἀγήρω », A 11 3-4 [D 7]) par opposition aux mondes et aux ciels périssables, enfin il est l'« unique cause du mouvement et de la génération » (A 9a 5-6 [R 8])¹ ; la distinction entre l'ἄπειρον et ce qui dérive de lui évoque presque une opposition aussi radicale que celle entre être et non-être, ce qui fait sens si l'on voit dans la célèbre distinction parménidienne une polémique contre les ioniens². Dernier argument, mais non le moindre : l'ἄπειρον n'est pas seulement d'une nature supérieure, il est aussi d'une supériorité active, il « gouverne toutes choses » (12 DK A 15 4-6 [6 LM D 9]).

Les deux exigences de la notion de principe, c'est-à-dire d'une part sa supériorité par rapport au principé (qui amène une certaine forme de transcendance : elle contient en elle-même une exigence de séparation), d'autre part sa nécessaire implication dans la genèse de ce dernier (qui débouche *in fine* sur l'immanence),

1. Les mondes, qui se séparent également de l'ἄπειρον (A 10 2-4 [D 8]), sont dits périssables en A 17 17 [D 15], et les ciels en A 17 10-12 [D 17-18].

2. Cf. 28 DK B 7 1 [19 LM D 8]. Non pas que le terme « non-être » soit particulièrement adapté ; l'ἄπειρον, en effet, s'il est radicalement différent des êtres, n'est jamais dit ne pas être.

font de l'ἀρχή un concept intrinsèquement problématique. Nous formulons là ce qui prendra plus tard la forme d'une antinomie du principe : déjà rencontrée par Platon, dans le *Parménide*¹, et présente en un plus haut degré dans la conception plotinienne de l'Un. Mais déjà chez Anaximandre, un problème similaire se pose aux interprètes. Comment comprendre ce rapport d'une réalité séparée à ce qui s'en sépare, rapport qui prend ici la forme de la préexistence des êtres, sous une certaine forme, dans l'ἄπειρον, d'un gouvernement et d'un enveloppement des êtres par ce dernier², enfin d'une possibilité, pour eux, de retourner se fondre dans le principe (B 1 2-5 [D 6]) ? Les êtres sont séparés de leur principe, mais en même temps, cette séparation n'est pas une rupture définitive, une absence totale de relation. Il est ici nécessaire de retrouver dans l'ἀποκρίνεσθαι les caractères que nous avons identifiés comme inhérents au concept mythologique de séparation, tout en en accusant les particularités liées à ce contexte philosophique.

ii. La séparation et le mouvement éternel

La séparation est conçue par Anaximandre comme le processus par lequel l'ἄπειρον engendre les êtres – et nous reconnâtrons ici les caractères que nous avons plus tôt examinés, à savoir, processuel et originel. Examinons-en le caractère processuel (quant au second, il paraîtra par la suite évident). Simplicius associe l'ἀποκρίνεσθαι d'Anaximandre au mouvement éternel dont il parle ailleurs :

Celui-ci explique la génération, non par une altération (ἀλλοιουμένου) de l'élément, mais par la séparation des contraires à cause du mouvement éternel (ἀποκρinoμένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως) (A 9 9-11 [R 9]).

Si ce mouvement éternel est certes dit exister en plus (« πρὸς », A 11 7 [D 7]) de l'ἄπειρον, il est également dit (comme l'ἄπειρον) ἀρχή, cause de la naissance et de la destruction des êtres (A 12 1-3 [≠ LM], A 17 19-22 [D 16]), et de la naissance des ciels (A 11 7-8 [D 7]) – tout comme d'ailleurs l'était la séparation. Comment concevoir ce mouvement ? Il nous faut chercher à montrer en quoi, de la même façon que l'ἄπειρον, le mouvement qui semble le caractériser est d'une nature transcendante (supérieure et séparée) par rapport aux êtres. La première in-

1. Ce que nous étudierons plus en détail par la suite.

2. Ces notions sont déjà elle-mêmes ambiguës : elles marquent tant la supériorité du principe que son implication dans l'ordre des réalités qui lui sont inférieures.

dication est qu'il diffère d'une « altération de l'élément », ἀλλοίωσις : ἡ ἀπειρον, étant éternel, ne saurait s'altérer pour donner naissance aux êtres. Chez Aristote, l'altération est justement une espèce du mouvement, selon la qualité : κίνησις κατὰ ποιόν¹. Mais est-ce à dire que le mouvement éternel est un mouvement selon le lieu ou la quantité ? L'explication de la naissance des êtres par séparation, toujours chez Aristote, s'oppose justement à l'explication par raréfaction ou condensation des éléments (A 16 4-8 [D 12]) ; cette seconde explication ne remontant d'ailleurs qu'à Anaximène (13 DK A 5 22-33 [7 LM D 1]). Il faut peut-être entendre par là qu'il n'est ni un accroissement, ni une diminution, qui sont les deux espèces du mouvement κατὰ ποσόν (selon la quantité).

Serait-il alors, tout simplement, un mouvement local, une φορά ? Autrement dit, meut-il des entités physiques selon une trajectoire définie au sein d'un espace ? On a parfois interprété la κίνησις αἰδίου d'Anaximandre comme un mouvement du tout, le mouvement circulaire des ciels eux-mêmes², et d'autres l'ont compris comme le mouvement chaotique de la χώρα du *Timée*³. Anaximandre aurait pu s'imaginer par exemple que la position de la Terre au centre du monde (12 DK A 1 3-4 [6 LM D 31]), et la présence d'éléments plus chauds et plus légers (le feu et l'air) en périphérie du monde⁴, sont à expliquer par un certain mouvement circulaire, dont la force centrifuge agirait comme un agent séparateur. À l'appui de cette interprétation, on peut évoquer l'apparente importance chez Anaximandre de l'étude des révolutions célestes, ou encore certaines ambiguïtés⁵. Mais le mouvement éternel ne meut pas les ciels : il est, bien plutôt, leur origine, eux dont le mouvement propre n'est pas éternel, puisqu'ils sont eux-mêmes corruptibles⁶ : c'est donc un mouvement qui précède celui du ciel⁷. On répondra la même chose à l'identification du mouvement éternel à celui de la χώρα : de façon générale, il

1. Pour les distinctions qui suivent, cf. par exemple *Métaphysique* H 1, 1042a32-b8.

2. On peut évoquer Paul Tannery (1930, p. 91-92) ou Abel Rey (1933, p. 75).

3. Notamment John Burnet (1919, p. 62).

4. Cf. A 11 11-12 [D 7], qui parle aussi d'une séparation (ἀποκριθέντα) entre les astres et le feu cosmique.

5. Si A 10 1-11 [D 8] semble avouer que la naissance des astres a lieu par un mouvement circulaire (ἀνακυκλουμένων), seul le dernier moment de ce processus complexe, après l'ἀπόκρισις donc, peut s'interpréter ainsi.

6. C'est là un point qui l'oppose à Aristote ; cf. *Du ciel* II 3, 286a10, qui parle d'une « κίνησιν αἰδίου ».

7. Nous devons cet argument à M. Conche, 1991, p. 140, qui le reprend à J. Burnet, 1919, p. 62.

n'est absolument pas un mouvement local, mais il en est à l'origine. Anaximandre semble bien établir une certaine hiérarchie entre les mouvements :

Il [sc. le principe] est un, en mouvement et illimité (ἄπειρον) [...] (A 9 2 [D 6]).

Il [sc. Anaximandre] semblerait poser [...] une unique cause du mouvement et de la génération (A 9a 4-6 [R 8])¹.

La κίνησις αἰδίου correspondrait donc bien plutôt au premier type de mouvement qu'au second, dont elle est justement la cause (et nous avons déjà donné des éléments permettant de la rapprocher étroitement de l'ἄπειρον). En définitive, ce qu'elle meut, c'est le principe lui-même.

Cette κίνησις n'a rien d'une κίνησις aristotélicienne, qui suppose (et nous avons vu que les termes étaient inappropriés) puissance et acte, que ce soit comme « actualisation de la puissance », ou comme « acte de la puissance² ». Si c'est bien, sans doute, un mouvement de détermination, cette détermination n'a rien d'une actualisation. Enfin, il n'est même pas, de façon générale, une μεταβολή au sens aristotélicien, puisqu'il n'est ni une κίνησις, ni un changement κατ'οὐσίαν : car l'ἄπειρον n'est pas une οὐσία dotée de propriétés ; car, ensuite, le mouvement éternel n'est pas de génération ou corruption, mais leur cause ; enfin, cela supposerait que l'οὐσία de l'ἄπειρον se corrompt pour en laisser une autre naître. On peut ainsi douter même de la qualification physique de ce mouvement ; sa dimension « métaphysique » (avant l'heure) semble indéniable, quoiqu'il soit encore physique au sens où il explique la genèse des mondes, ce qui implique de définir le mouvement de séparation au sein d'une certaine temporalité : le γόνιμον à partir duquel se séparent les contraires et se crée un monde s'est séparé, « ἀποκριθῆναι » (A 10 8-9 [D 8]). Cet infinitif, qui dépend d'un verbe de déclaration, a bien la valeur temporelle de l'aoriste.

Faire du mouvement éternel un mouvement de séparation, à entendre ainsi la séparation, revient à en faire un mouvement lui-même séparé, dans une certaine mesure, de toute forme physique de mouvement, et par là, à sauvegarder l'indéter-

1. Le sujet du premier texte est l'ἀρχή, comme l'indique la suite du fragment. Le mouvement éternel est aussi l'origine de la génération selon A 12 1-3 [≠ LM]. Diogène Laërce (A 1 1-3 [D 11]), qui attribue déjà, sans doute à tort, le terme στοιχεῖον à Anaximandre, confond l'ἄπειρον avec « τὸ πᾶν », l'univers ou la totalité, manquant sans doute la distinction.

2. P. Aubenque, 1962, p. 454. La première expression renvoie à une interprétation de David Ross.

mination de l'ἄπειρον, tout en lui attribuant la propriété surprenante d'être mû : ce mouvement du principe serait alors son activité même d'engendrement, et la séparation ce mode d'engendrement même. Les êtres sont animés par un mouvement éternel, dans la mesure où ils se séparent de l'ἄπειρον, et l'ἄπειρον est lui-même mû dans la mesure où il engendre par séparation ; le mouvement éternel suppose cette double mobilité. Par là même, séparations horizontale (des contraires entre eux, selon un mouvement physique) et verticale (des contraires à l'égard de l'ἀρχή) sont mises en relation.

Cette interprétation dynamique que reçoit, chez Anaximandre, la séparation, est rehaussée de caractères vitalistes ; elle n'est pas un mouvement de dissociation entre des parties¹, mais un mouvement de génération, l'ἄπειρον étant « la cause totale de la naissance et de la destruction du tout » (A 10 2-3 [D 8]). Le terme même qu'emploie Anaximandre nous l'indique déjà ; le sens premier qu'a pu prendre le terme ἀπόκρισις n'est sans doute pas pour rien dans le choix de son utilisation par, ou à propos d'Anaximandre : il désigne d'abord, dans la médecine hippocratique, la sécrétion². Il appartiendrait alors au même registre métaphorique vitaliste que γόνιμον (A 10 8 [D 8]), γένεσις (A 9 10 [D 7]), φλοιός (A 10 10 [D 8]), αἰών (A 10 5 [D 8])³. Une telle métaphore nous fait comprendre que « pas plus que l'enfant ne préexiste dans le corps de ses parents avant la conception [...], les contraires et tout ce qui est engendré à partir d'eux ne préexistent dans l'ἄπειρον⁴ ». Pour être plus précis, nous dirons que l'ἄπειρον contient bel et bien les êtres, mais sous forme de semence (« *seminaliter* », 6 LM R 19 [≠ DK])⁵. Comme le dit également Marcel Conche, si l'ἀπόκρισις d'Anaximandre a été interprétée comme κίνησις vitale, c'est parce que l'ἄπειρον, dans son indétermination absolue, est quelque chose d'« antérieur à l'humide » (A 12 1-2 [≠ LM]),

1. C'est ainsi que Tricot traduit chez Anaxagore le terme διάκρισις par « séparation des parties » (*Métaphysique* A 3, 984a15 = 59 DK A 43 4 [25 LM D 18]).

2. Par exemple, *Du régime* I, 27.9 : « ἀποκριθέν ». Cf. LSJ, s. v. ἀποκρίνω A, 2 (τὰ ἀποκρινόμενα) : « *secretions* ». Une même parenté a été étudiée par Diego Lanza (1965, p. 253).

3. Cf. Bailly, s. v. γόνιμος, ος I, 1 : « fécond » ; s. v. γένεσις, εως I, 2 : « naissance » ; s. v. φλοιός, οῦ I : « écorce » ; s. v. αἰών, ὄνος I, 1 : « durée de vie ».

4. M. Conche, 1991, p. 145. Ce dernier refuse toutefois l'interprétation vitaliste d'Anaximandre sous prétexte que l'ἄπειρον « n'est ni un être ni un vivant » (p. 143).

5. Il est vrai que nous ne sommes plus alors bien loin de l'interprétation de l'ἄπειρον comme contenant en puissance les êtres, à ceci près que ce n'est pas lui-même qui s'actualise : nous pourrions rapprocher cette conception de la δύναμις πάντων plotinienne de l'Un.

c'est-à-dire plus fluide encore que l'eau d'Homère¹, la fluidité n'étant pas ici entendue comme une qualité positive, mais étant synonyme de différence par rapport à l'être.

Nous avons voulu montrer qu'une telle description, dynamique et vitaliste, du processus de séparation, a pour conséquence paradoxale de minimiser les déterminations spatiales ou temporelles de ce dernier, ce qui correspond, sur le plan de l'ἀρχή, à la mise en avant de la transcendance, et sur le plan de la κίνησις αἰδίοσ, au développement d'un concept non-physique de mouvement (bien que les déterminations temporelles, notamment, ne soient pas tout à fait absentes). Tout comme plus tard, chez Plotin², le mouvement prend ici une importance principale, il est assimilé à la vie même du principe. Le vitalisme que nous avons cherché à voir chez Anaximandre, et qui, à lui seul, intègre les dimensions processuelle et originelle de la conception mythologique, est la principale conséquence philosophique de cette reprise de la mythologie par la philosophie. Il est aussi, à vrai dire, la clé de l'antinomie du principe, posée sous la forme que nous lui avons donnée : car il explique tant la séparation du principe (impliquant un mouvement radicalement autre que le mouvement physique) que la préexistence des êtres dans l'ἄπειρον, *seminaliter*, la possibilité de leur résorption en lui dans la mort, ou encore, au cours de leur vie, un mode d'être dynamique qui hérite d'un mouvement supérieur.

iii. Devenir de ces notions dans la philosophie présocratique

Inévitablement, l'ἀποκρίνεσθαι anaximandréen se voit affublé d'un rôle dans l'explication physique du monde, dans la cosmogonie, qui entrave le développement de son acception métaphysique. La chose est déjà visible dans les autres usages qu'Anaximandre fait du même terme, pour désigner un processus irrécusablement physique (*cf.* A 11 11-21 [D 7]) : il perd alors sa dimension verticale. Cette perte de verticalité s'accompagnera, chez les philosophes présocratiques ultérieurs, et cela culminera avec l'atomisme, de la perte de la dimension vitale de la séparation, au profit d'une notion purement mécanique. Cependant,

1. *Cf. Théétète* 152e5-8. L'eau est aussi « naissance des dieux », *Iliade* 14.201.

2. *Cf.* 43 (VI 2), 7, 6 (le mouvement est « vie première ») ; 7, 8-20 (le mouvement n'est pas séparé de l'être).

tous ces penseurs développent encore leurs conceptions de la séparation dans un cadre mythologique.

La chose est déjà sensible chez Empédocle : σύγκρισις et διάκρισις, les deux forces organisatrices du monde, sont aussi les principes de l'explication des mouvements physiques comme, par exemple, la réflexion des images dans un miroir et, finalement, la création et la destruction des êtres eux-mêmes (31 DK A 95 1-5 [22 LM D 236a], B 8-9 [D 53-54]). Ces deux processus sont d'ailleurs dits des changements selon la pure quantité : en plus ou en moins, « πλήθει καὶ ὀλιγότητι » (A 28 5-6 [D 80]). Mais chez Empédocle, la séparation est encore dotée de certaines propriétés mythologiques : notamment, la dimension morale des mouvements de σύγκρισις et διάκρισις est assez évidente dans leur association respective aux principes Φιλία et Νεῖκος, amour et haine. Par ailleurs, un fragment en particulier présente la séparation comme état initial : « cette terrifiante et légendaire confusion » (« τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν ») où, sous l'action de la haine, le lourd et le léger étaient séparés (« χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον », B 27 2-5 [≠ LM]). Mise à part l'inversion qui caractérise cette présentation par rapport aux mythes de séparation (ici, celle-ci est un état initial, et non un événement ; encore que cette séparation est l'effet de Φιλία, et précède la διάκρισις), elle met tout de même en relation étroite le discours sur la séparation et le récit mythologique.

Chez les atomistes Démocrite et Leucippe, l'idée selon laquelle séparation et réunion sont au fond les principes de la création et de la destruction des êtres se retrouve bien sûr, dans l'assimilation par exemple entre διάκρισις et mort (67 DK A 9 4-6 [27 LM D 56], chez Leucippe), mais est renforcée par la création d'un nouveau terme pour désigner les êtres matériels : τὸ σύγκριμα, le composé ; cette dimension originelle est encore un point de rapprochement avec la mythologie, même si, une fois encore, son discours est renversé (puisque la séparation n'est plus naissance, mais mort). Le mouvement de séparation est clairement identifié à un mouvement physique : c'est un tourbillon, δίνη, mouvement mécanique régulier à l'origine de la formation des ciels¹. Par ailleurs, ce tourbillon est parfois assimilé à une forme d'ἀπόκρισις (« ἀπὸ τοῦ παντὸς ἀποκριθῆναι », 68 DK A 67 1-2

1. Cf. A 1 13-15 [D 80b], qui expose en quoi ce tourbillon cause une « séparation » (διακρίνεσθαι χωρὶς).

[27 LM D 82], chez Démocrite), et la genèse des mondes est décrite en termes de « section de l'illimité » (« ἐκ τῆς ἀπειροῦ¹ », 67 DK A 1 12 [27 LM D 80b]), ce qui n'est pas sans faire penser à Anaximandre. Mais le parallèle s'arrête là : les atomistes utilisent un terme distinct pour exprimer cette forme de séparation, ἡ ἀποτομή, radical que l'on trouve aussi dans ἄτομον. Ce terme, qui appartient au vocabulaire médical, peut se traduire par « coupure » ou « amputation² » ; mouvement, donc, conçu par analogie avec un certain mouvement physique.

Signalons encore ce qui nous a semblé une double exception dans la pensée présocratique postérieure à Anaximandre. Toute trace de verticalité n'y disparaît pas totalement : il faudrait, par une enquête du type de celle déjà menée sur l'ἄπειρον anaximandréen, étudier à cet égard la relation verticale entre le νοῦς anaxagoréen et les êtres. Chez Anaxagore, le νοῦς est dit se séparer lui-même des êtres, et cette première séparation (ἀπόκρισις) est la cause d'une seconde, laquelle organise les êtres par un certain mouvement (διάκρισις, 59 DK B 13 6-10 [25 LM D 29b])³ ; on a aussi pu rapprocher la première des descriptions homériques de l'*Illiade*, illustrant la façon dont le général se distingue lui-même des troupes qu'il met en ordre⁴. Un autre auteur semble également assez remarquable, par le développement qu'on lui prête sur une forme morale de séparation : Héraclite. On pourrait proposer une interprétation de son concept de séparation en faisant usage du concept d'individualité ; la différence entre la vérité et l'erreur étant rapprochée explicitement de celle qui existe entre le commun et le propre, la première est dite atteinte par une forme de participation (« μετοχήν ») à l'enveloppe (« περιέχον »), un état qui s'oppose à la séparation (« χωρισμόν ») entre l'intellect et cette même enveloppe, qui a lieu dans le sommeil ou dans la mort, et fait également de l'homme un être « ἄλογος » (22 DK A 16 18-43 [9 LM R 59]). Il semble que c'est en ayant cela présent à l'esprit que nous devons traduire un autre frag-

1. Cf. Épicure, *Lettre à Pythoclès*, 88.5-6.

2. LSJ, s. v. ἀποτομή A : « cutting off » ; DGE, s. v. ἀποτομή A, I, 1 : « amputación ».

3. « Et puisque l'intellect avait commencé à se mouvoir, il s'est séparé du tout qui était mêlé (ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο), et tout ce que l'intellect avait mêlé, tout cela se sépara (διεκρίθη) ; la rotation (ἡ περιχώρησις) des choses mêlées et séparées les faisait se séparer (διακρίνεσθαι) beaucoup plus ». Notre interprétation (qui est celle d'Arnaud Macé et Anne-Laure Therme, cf. n. suivante) suppose de lire ἀπεκρίνετο, non pas comme un impersonnel (cf. D. Sider, 2005, p. 143), mais comme ayant pour sujet ὁ νοῦς.

4. A. Macé & A.-L. Therme, 2013, p. 254-255. Le même article développe le caractère intentionnel et téléologique de la notion anaxagoréenne de séparation, p. 258-260.

ment : « σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον » (B 108 3 [D 43]). Si, comme André Laks et Glenn Most, on interprète σοφόν comme un neutre, on peut comprendre la sagesse comme une forme de séparation, à l'égard de toutes choses ou de tout homme, c'est-à-dire de tout κατ'ἰδίαν : « ce qui est sage est séparé de toutes choses ». Ainsi, la séparation n'est pas seulement liée à l'individualité (qu'il s'agisse, dans un cas, d'une séparation constitutive de l'individualité, ou, dans l'autre, d'une séparation à l'égard de celle-ci) : elle est une notion morale et une exigence d'universalité et de vérité.

La présence des mythes de séparation (et notamment de celui entre Ciel et Terre) dans le corpus présocratique mériterait à elle seule une étude complète. Nous laissons ici de côté un nombre extrêmement élevé de fragments qui mériteraient que l'on s'y attarde ; et nous avons d'ailleurs restreint notre analyse à trois verbes exprimant, en Grec ancien, l'idée de séparation : κρίνω, χωρίζω et τέμνω, avec leurs composés et dérivés nominaux. De fait, nous ne cherchons ici nulle forme d'exhaustivité, ni même à approfondir ces questions : il s'agissait simplement pour nous d'exposer les jalons d'une recherche sur l'histoire présocratique de la notion. Ou plutôt, notre objectif était double : il s'agissait, comme nous l'avons dit, de comprendre comment ce concept a pu faire son entrée dans la philosophie grecque, et quel était son rapport à la métaphysique, c'est-à-dire dans quelle mesure des penseurs qui sont généralement qualifiés de "physiciens", on pu néanmoins concevoir l'existence d'une certaine verticalité ontologique. Mais ces brefs éléments doivent aussi nous permettre de voir comment, d'Anaximandre à Platon, cette dimension verticale s'est lentement dégradée ; est-ce si étonnant, dans la mesure où le concept mythologique de séparation fait précisément appel à des déterminations propres aux êtres sensibles, matériels ? Et notamment, la temporalité. Il nous reste encore à voir comment Platon a pu réintroduire la verticalité de la séparation, constituant par là un concept de séparation en rupture totale avec celui employé par les atomistes. Le prix à payer pour cette réintroduction, pourtant, ne sera rien de moins que la perte de toute dimension mythologique, une purification du concept de séparation à laquelle Plotin fera sans doute des concessions, mais se refusera en grande partie¹.

1. Il ne saurait bien sûr en aucun cas être question, en si peu de mots, de chercher le sens de la notion platonicienne de séparation, mais simplement d'en indiquer certains caractères nous per-

3. La séparation verticale chez Platon

i. L'exigence morale de purification

Pour commencer il serait convenable d'évoquer les raisons pour lesquelles Platon aurait admis une séparation, et à propos de quels objets il a jugé nécessaire de l'admettre. Aristote nous apprend que cette conviction vint à Platon du fait d'un double héritage¹ : Cratyle lui aurait enseigné, suivant Héraclite, l'écoulement perpétuel de toute chose et le caractère inconnaissable du sensible. Socrate, quant à lui, l'aurait amené à concentrer son attention sur les choses morales (« τὰ ἠθικά »), à l'exclusion des spéculations physiques des Présocratiques (« περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν »), et à rechercher en ce domaine des définitions. Sur ce point, Platon est fidèle à l'enseignement de Socrate (« ἀποδεξάμενος »). La conclusion logique de ce double constat fut la suivante : les définitions, qui portent nécessairement sur un être intelligible, doivent donc porter sur quelque chose de distinct du sensible, ce que Platon nomme les Idées, par rapport auxquelles les choses sensibles existent donc à part (« παρὰ ταῦτα »). Dans cette présentation, la distinction initiale entre le domaine de la physique et celui de l'éthique (τὰ φυσικά et τὰ ἠθικά), est comprise par Platon comme distinction entre sensibles et idées intelligibles (τὰ αἰσθητά et αἱ ἰδέαι).

Cette distinction entre sensible et intelligible est, selon Alcimos, une reprise explicite de la distinction entre dieux et hommes, et on doit l'inscrire dans le cadre d'une tradition d'emblée critique vis-à-vis de la mythologie, qui selon lui est un héritage d'Épicharme². Diogène Laërce, qui nous rapporte le témoignage d'Alcimos, nous permet donc de voir à l'origine de la séparation platonicienne un motif moral, à savoir une différence morale entre l'existence humaine et l'existence divine ; ce motif moral n'est d'ailleurs pas incompatible avec des exigences épistémologiques. Là où les dieux ont toujours été, n'ont jamais connu nulle variation dans leur existence, la croyance en la naissance d'un premier dieu comme Chaos est anthropomorphique ; car ce sont les hommes seulement qui grandissent, meurent, changent³. Cette critique de la mythologie comme « impie », attribuant

mettant d'avancer dans notre enquête sur la notion mythologique et son histoire.

1. *Métaphysique* A 6, 987a32-b9.

2. Cf. DL III 9.10-12.4, qui cite 23 DK B 1 1-6 [43 LM T 4] et B 2 1-12 [T 8].

3. Cela peut bien sûr renvoyer à Hésiode, *Théogonie* 176 ; l'idée était toutefois répandue.

aux dieux la non-existence à un moment donné, date au moins de Xénophane¹, et on sait qu'elle eut des répercussions profondes chez Platon². La chose est d'autant plus frappante que Platon, en visant les présentations mythologiques des dieux, évoque justement, et comme le paradigme même du problème posé par la mythologie dans l'éducation des enfants, le mythe de la castration d'Ouranos dont nous avons parlé. Des récits de ce genre, dit-il, « il vaut mieux les taire » (*République* II, 378a3-4) : il s'agit du « plus grand mensonge, à propos des êtres les plus grands » (377e6-7). Hésiode « a menti d'une façon qui n'est pas convenable » (e7) et en racontant un mythe qui n'est pas « pieux » (« ὄσιον », 378c8)³. Annonçons dès maintenant que c'est là l'un des grands points de rupture avec Plotin : le rapport à ce mythe en particulier est un point de clivage à étudier, et ne peut que nous faire penser à une autre opposition entre un philosophe grec vénéré et son héritier romain, à savoir Épicure et Lucrèce. Là où le premier dénonçait la poésie (Usener 163, 229), le second formule la doctrine du maître en hexamètres dactyliques, et là où Plotin se pose en exégète de Platon (10 (V 1), 8, 10-14), Lucrèce se dit l'imitateur d'Épicure (*De rerum natura* III 5-8).

Citons toutefois deux contre-exemples apparents. Platon, dans le *Banquet* (195b6-c6), pourrait sembler accorder un certain crédit, même modéré (c3), au mythe de la castration d'Ouranos : Cronos n'aurait pas fait subir à son père une telle mutilation (« ἐκτομαί », c4) si Éros s'était trouvé parmi eux. En réalité, ce passage appartient au discours d'Agathon, lequel est vivement critiqué par Socrate dans la suite, et tenu pour une pastiche de ceux de Gorgias (198b1-199a7). Le cas du *Politique* est plus sérieux ; il accorde au mythe (« ὁ μῦθος », 274e1) de la séparation des dieux et des hommes une description assez détaillée, associant ce mythe à celui de la succession généalogique des dieux et à celui de la succession des races humaines : sous le règne de Zeus, celui-ci s'est lui-même éloigné (« ἀπέστη », 272e5) et séparé du monde (« χωριζόμενος », 273c4), que les dieux inférieurs ont de même abandonné (« ἀφίεσαν », 272e8) ; « notre monde, celui de Zeus, est *un monde sans dieu* [...] C'est l'absence de dieu qui va conduire les

1. Cf. 21 DK A 12 2-4 [8 LM P 16], B 14 1-2 [D 12]. Hésiode est nommément visé en B 11 1-3 [D 8].

2. On pense bien sûr à *République* II 376c7-388c7 et, pour le passage suivant, 377e6-378b7.

3. Il y aurait presque là une instance de "désenchantement du monde", au sens webérien d'entendue dans la religiosité au détriment d'une forme magique de rapport aux dieux.

hommes vers dieu¹ ». Platon, pourtant, ne manque pas d'évoquer par la suite de telles généalogies avec beaucoup d'ironie, même s'il fait plutôt référence à Orphée (*Timée* 40d6-41a3).

Du point de vue platonicien, la séparation (entendue comme la garantie d'une distinction radicale entre sensible et intelligible) est un impératif théorique et moral, une exigence de piété. Pour assurer la possibilité de la connaissance morale, mais également par respect pour la nature divine pure de toute dimension humaine, on doit accentuer cette séparation dans ce qu'elle a de plus vertical. L'exigence de pureté renvoie à une conception verticale de la séparation : celle-ci est précisément le marqueur, la garantie, d'une certaine hiérarchie entre les êtres, qu'il s'agisse de l'âme divine ou des formes intelligibles.

ii. L'exigence métaphysique de verticalité

Certains textes platoniciens formulent de façon plus explicite cette exigence. Le *Timée* traite, comme on l'a déjà remarqué, de « l'histoire de la pénétration progressive de l'Idée dans le changement et dans le désordre² », de l'intelligible, donc, dans le sensible. S'il ne traite pas explicitement des idées, les développements sur la relation de l'âme au corps, ou sur la relation entre les parties supérieures et inférieures de l'âme, sont donc éventuellement porteurs de conséquences relatives au rapport entre l'intelligible et le sensible. La première action des démiurges subordonnés concerne justement l'introduction de l'âme dans le corps. Or l'âme des hommes est triple ; les dieux, pour ne pas « souiller » (« μαιίνειν », 69d6) sa partie immortelle et divine, la séparent du principe mortel, caractérisé comme un mélange (« συγκερασάμενοι », d5), en l'établissant dans la tête, séparée du thorax qui contient la deuxième âme par le cou (qui est dit un isthme et une frontière : « ἰσθμὸν καὶ ὄρον », e1-2), puis séparent les deux parties de ce principe (emportement et désir), sous prétexte que l'un est supérieur à l'autre, par le moyen du diaphragme. Ces deux actions, donc, afin que chaque partie soit séparée des deux autres (« ἴν'εἴη χωρίς », e3) ; le terme utilisé est l'adverbe *χωρίς*, le même précisément que Platon utilisera dans le *Parménide* pour évoquer le rapport des formes au sensible.

1. J.-F. Mattéi, 2002, p. 77-78. Il s'agit de rejoindre le divin, notamment par la philosophie.

2. A. Rivaud, 1925, p. 35.

Laissons volontairement de côté la question de la séparation de l'âme et du corps au moment de leur création par le démiurge ; car, précisons-le, la séparation des trois âmes par le moyen du corps n'est que la garantie d'une séparation plus originelle, mais ne la fonde en aucune manière, et elle intervient elle-même comme requise par une exigence théorique telle celle que nous l'avons décrite. Pourtant, le *Timée* fait référence à une autre forme de séparation, qui ne rentre pas dans le cadre de cette exigence, et à laquelle les commentateurs se sont souvent intéressés alors même que Platon lui accorde une importance modérée. Il semble en fait établir une hiérarchie entre deux modes de séparation. L'action séparatrice de la *χώρα* (52c4-53b9), dont la mise en mouvement est préparée par tout un champ lexical mécanique (ἰσορροπεῖν, ταλαντεύειν, σείειν¹), décrit une action purement mécanique que Platon compare à celle d'un tamis (« πλοκάνων », 52e6) qui séparerait le lourd du léger. Nous avons toutes les raisons de penser que cette forme de séparation est reprise à la tradition atomiste ; le même passage, pour évoquer finalement la séparation, emploie le terme διακρίνω (ε6), que nous avons fait remonter à Empédocle, mais que Démocrite emploie aussi très fréquemment ; de façon plus générale, le couple σύγκρισις et διάκρισις est repris à ces mêmes traditions pour fonder la physique des éléments du *Timée*. Platon utilise aussi le verbe τέμνω pour décrire le mouvement des éléments, surtout l'action du feu (56e1, 57a2-3, 62a1, ...), et le substantif τομή pour décrire des coupures subies par les corps². La *χώρα* est du régime de la nécessité, tout comme l'était le mouvement séparateur chez Démocrite (68 DK A 1 105-106 [27 LM D 13])³. Enfin, on a parfois supposé que la théorie platonicienne de la *χώρα* renvoyait à l'ἄπειρον d'Anaximandre⁴. Dans tous les cas, si la physique platonicienne exposée dans ce dialogue s'inspire effectivement de la physique présocratique, c'est bien que Platon, pour sa métaphysique, emprunte des principes autres ; la séparation assurée par la *χώρα* n'est la garantie d'aucune transcendance, ne fonde aucune métaphy-

1. 52e2-3, e3-4, e7 et 53a3. Cf. LSJ, s. v. ἰσορροπέω A : « to be equally balanced » ; LSJ, s. v. ταλαντεύω A : « balance » ; LSJ, s. v. σείω A : « shake ».

2. Par exemple, 61d7 (où il est mis en rapport avec διάκρισις), 64d7, 65b2. Le terme a alors sens courant d'« incision ».

3. Chez Platon, cela est suggéré par le fait que la *χώρα* est étudiée dans la deuxième partie du *Timée* (47e3-69a5), laquelle traite de l'action de la nécessité.

4. Entre autres, J. Burnet (1919, p. 62). Le *Timée* s'oppose d'ailleurs à ceux qui prétendent que les mondes « sont en nombre illimité » (55c8-d2, cf. aussi 31a2-b3). Pour la théorie d'Anaximandre visée, cf. 12 DK A 17 8-9 [6 LM R 6].

sique, mais accorde aux êtres une « place » (« ἔδραν », 53a2). Fonder une métaphysique sur cette seule action séparatrice ramènerait dangereusement le principe au principé, et ne lui permettrait pas d'assumer pleinement sa propre transcendance. C'est sans doute le cas, selon Platon (et *a fortiori* s'il y a bien dans la *χώρα* une référence à l'ἄπειρον), de la théorie d'Anaximandre, qui entend encore la séparation en un certain sens physique (spatial et temporel).

L'action séparatrice de la *χώρα* n'a donc pour effet qu'une organisation relative (« comme [...] lorsque un dieu est absent de quelque chose », b3-4), et l'action de la nécessité, objet propre de la deuxième partie du *Timée*, ne produit dans les éléments que « coupure et division » (« τὴν διάκρισιν καὶ τομήν », 61d7-8). L'autre forme de séparation, la première que nous avons étudiée, n'est pas l'action de la nécessité, mais l'action du λόγος dans la nécessité : autrement dit, on peut en fournir une raison (plus précisément, la séparation a ici pour effet de conserver la pureté de la partie rationnelle supérieure de l'âme). Ce passage nous révèle sans doute, par la hiérarchisation de ces deux formes de séparation, une certaine prise de conscience de la distinction entre séparations horizontale et verticale : car si la distinction permet effectivement d'interpréter certains développements mythologiques ou présocratiques, les deux choses étaient avant Platon, sinon régulièrement confondues, du moins étroitement liées¹.

iii. La séparation comme constat

La séparation était encore présentée, dans le *Timée*, comme événement. Rappelons-le : le *Timée* se présente lui-même comme un εἰκὼς μῦθος (29d2). Les autres textes faisant référence à la séparation, chez Platon, la présentent non pas comme l'acte d'un certain démiurge, respectant par là une quelconque exigence morale, mais comme constat théorique (motivé, certes, par la même exigence), une situation initiale, donc. Naturellement, elle s'oppose par là à la séparation dans sa conception mythologique. La chose est claire dans le cas des textes platoniciens qui rapportent directement une séparation entre le sensible et les formes, et non pas, par exemple, entre l'âme et le corps de l'homme.

1. D'où notamment l'ambiguïté des mythes de séparation du Ciel et de la Terre. C'est ainsi aussi que chez Anaximandre, la séparation du γόνιμον à partir de l'ἄπειρον a pour conséquence immédiate la séparation des contraires entre eux ; la question reste entière de savoir si la distinction était réellement sentie.

Toujours dans le même dialogue, le grand discours de Timée s'ouvre sur une distinction nécessaire et première (« *πρῶτον διαιρετέον* », 27d5), entre ce qui « est toujours mais ne devient jamais » (d6), d'une part, et ce qui « devient toujours mais n'est jamais » (d6-7), d'autre part. Cette première distinction se voit immédiatement réinterprétée en termes de rapport entre sensible et intelligible (ce que l'on appréhende « par l'intellect » et « par la sensation », 28a1-3), c'est-à-dire entre le sensible (b8) et son modèle (b6), rapport finalement mis en parallèle avec celui qu'entretiennent croyance et vérité (29c3). Ce passage déploie en fait des distinctions préliminaires nécessaires à la totalité de l'exposé, et, combiné au principe de causalité (28a4-6), il permet l'introduction du concept de démiurge organisant le monde selon un modèle¹.

Dans le *Parménide*, la séparation des formes est le premier geste philosophique accompli par Socrate, dans le cadre de sa critique de Zénon : il commence par annoncer, et c'est déjà une première formulation de la séparation, que la forme est « *αὐτὸ καθ'αὐτό* » (128e6-129a1), elle-même par elle-même, en soi, affirmation aussitôt suivie de celle de la participation (« *μεταλαμβάνειν* » ou « *μετέχειν* », 129a3, a8). Socrate, pour réfuter Zénon, reconduit à la trivialité son argument, à savoir l'existence simultanée du multiple et de l'un, en faisant appel à cette participation. Mais le véritable problème, annonce-t-il, se pose dès lors que l'on souhaite séparer les formes, et prouver la même chose à l'endroit de telles formes séparées : il reprend alors le « *αὐτὸ καθ'αὐτό* » précédemment admis, mais le précise (« *πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ'αὐτὰ τὰ εἶδη* », 129d7-8). Encore une fois, la formulation de la séparation est exprimée via un adverbe d'antériorité, *πρῶτον* ; c'est justement la discussion sur la séparation qui ouvre la première objection du *Parménide*, avant que Parménide y revienne dans ses dernières objections à Socrate (133a11-134e8). Et celui-ci ne manquera pas de souligner le caractère étonnant de la séparation dans sa réponse à Socrate (130b1-5), alors qu'il ne s'interrogera sur la participation qu'à partir de 130e5.

Évoquons encore un dernier texte, celui de la *République*. La séparation y intervient tardivement ; mais elle ne manque pas d'être, comme dans les deux cas précédents, un moment clé du dialogue, rien de moins que la définition du philo-

1. La première occurrence technique du terme (*παράδειγμα*) est en 28a7.

sophe (V 474b4-480a13). Affirmer que le philosophe aime la sagesse en sa totalité, et non en partie (475b8-9), amène Socrate à le distinguer de l'amateur de spectacles (« φιλοθεάμων », 476a10). C'est déjà là une première séparation, marquée par la tournure « χωρὶς μὲν ... χωρὶς αὖ ... » (a9-b2), et que Socrate justifie par une distinction entre les objets respectifs de leur attention : les choses belles ou le beau en soi (« καθ'αυτό », b11). La séparation de l'être qui existe purement et simplement (« εἰλικρινῶς », 479d5) et de l'apparence, liés respectivement à la connaissance et à l'opinion (477a2, 478a6-9) apparaît ici comme conclusion d'un raisonnement. Mais elle ne l'est qu'en tant que condition de possibilité de la philosophie, et partant, condition de possibilité du rôle que lui attribue Socrate au livre VI : gouverner la cité.

Ces trois textes, ainsi que tous ceux que l'on a déjà évoqués à propos de Platon, ont ceci en commun de présenter la séparation comme la condition première de la métaphysique, comme geste inaugural ; sa signification essentielle (mais non pas totale, sans doute¹) étant alors la simple affirmation de l'existence d'un domaine de réalités doté d'une forme d'existence supérieure à celle du sensible, réalités avant tout éthiques, et connaissables, c'est-à-dire un domaine distinct d'exercice des facultés intellectuelles : c'est ce qui nous permet de voir « dans l'acception "spirituelle" de ce verbe, dans un sens qui permet de dire que nous apercevons, dans ce qui nous est donné et présenté là-devant, davantage que ce qui est immédiatement contenu dans le donné² ».

Rassemblons les conclusions de cette étude préliminaire. La philosophie platonicienne inaugure, d'une certaine façon, un clivage entre deux conceptions possibles de la séparation : la conception mythologique ne peut définitivement assurer la verticalité de la séparation, et se voit toujours contrainte de penser son objet par des catégories physiques. Ce n'est donc que par l'abandon des deux caractéristiques mythologiques fondamentales du concept de séparation que la philosophie peut assurer une forme verticale de séparation, préalable de l'entreprise méta-

1. C'est toutefois la conclusion d'une thèse récente sur Platon, que de voir dans la séparation des intelligibles une simple distinction de mode d'être, une « spécification de la notion de différence » (L. Pitteloud, 2017, p. 57 ; cf. p. 246).

2. J. Patočka, 1990, p. 88 ; bien que Patočka entende par là donner à la séparation un sens « non-métaphysique » (p. 85).

physique : la séparation entendue comme séparation entre les êtres sensibles et les formes intelligibles se trouve dépouillée, en premier lieu, de toute connotation physique, c'est-à-dire de toute référence spatiale ou temporelle, que l'on identifiait encore dans les développements présocratiques. Ce qui est perdu là, c'est le caractère dynamique de la séparation, son caractère d'événement, voire d'acte. Le motif qui amène Platon à développer la verticalité métaphysique de ce concept est épistémologique (il s'agit de garantir l'existence d'une sphère intellectuelle distincte), mais aussi et peut-être davantage moral, puisque c'est d'abord de la connaissance des choses morales qu'il est question ; pourtant, si l'insistance sur la verticalité a un motif moral, la séparation n'a en elle-même rien de moral, c'est une distinction ontologique (fondée sur la distinction de deux ensembles de propriétés). Cette conception est alors à l'opposé de la pensée de la séparation comme acte, qui non seulement suppose des motifs moraux imputables à un agent, mais aussi consiste en un éloignement volontaire de la divinité, qui se détourne de l'homme ou condamne celui-ci à l'exil. En second lieu, et dans la mesure où précisément la séparation est purifiée de ce caractère événementiel, on abandonne aussi toute sa dimension originelle. La séparation n'est plus alors une relation, celle par laquelle l'inférieur, généré par le supérieur, se rend distinct et se voit doté de propriétés d'existences nouvelles : l'opposition entre deux sphères d'être est donnée d'emblée comme non-relation. Elle n'est plus l'origine de rien, et perd sa fonction génératrice au profit de son autre fonction, purificatrice.

Platon n'accorde certes pas un tel dualisme, écueil d'une conception métaphysique radicale de la séparation. Autrement dit, malgré un concept non-générationnel et non-événementiel de séparation (autrement dit, un concept non-relationnel), il cherche à penser une relation entre l'intelligible et le sensible par le biais de la notion de participation, μέθεξις. C'est là l'origine d'une antinomie, que l'on a appelé antinomie du principe.

Nous pouvons dès maintenant entrer dans le cœur de notre problème : Plotin, héritier de toutes ces traditions, fait face comme Platon au problème qui consiste à accorder la séparation de l'intelligible et du sensible à la participation du second au premier ; sachant, par ailleurs, que Plotin analyse et dissocie l'intelligible en deux niveaux, ceux de l'Intellect et de l'Âme, et distingue encore dans

l'Âme les trois niveaux de l'Âme hypostase, de l'âme du monde, et des âmes individuelles. Notre thèse est que, pour apporter une solution définitive à ce problème, Plotin revient à un schéma en apparence archaïque, et dote la séparation de l'intelligible et du sensible, en ces différents sens, de propriétés mythologiques. Notre recherche consiste à mettre en évidence ces propriétés, ce qui doit aussi nous permettre de déceler chez lui un rapport à la mythologie qui n'était pas celui de Platon. La présence de telles caractéristiques, qui permet à Plotin de développer un concept dynamique de séparation, semblable en cela à l'*ἀποκρίνεσθαι* anaximandréen, pose un problème extrêmement délicat, que toutefois nous n'aurons pas la prétention de résoudre : comment peut-on doter des réalités intelligibles d'un cadre apparemment temporel et spatial ? Notre idée concernant ce problème, néanmoins, consistera à considérer ces propriétés dynamiques, qui font de la séparation un mouvement, dans le cadre d'un deuxième niveau d'interprétation plotinienne du concept mythologique de séparation, lequel confère à la séparation des propriétés morales.

II. Le « double langage » et le concept dynamique de séparation

1. L'antinomie du principe chez Plotin

i. L'ambiguïté sur l'immanence et la transcendance

Plotin tient un discours en apparence contradictoire sur la séparation de l'intelligible. On a d'autres exemples de l'usage plotinien du paradoxe au niveau de l'Intellect, qui est par exemple à la fois altérité et identité (38 (VI 7), 13, 24). La chose est évidemment plus flagrante dans son discours sur l'Un, et c'est plus particulièrement à propos de ce dernier que l'on a pu parler d'une « antinomie du principe¹ » ; nous souhaiterions toutefois restreindre notre analyse au cas particulier de la séparation entre l'intelligible et le sensible ; car il se trouve précisément que le « double langage² » de Plotin ne concerne pas seulement ce qui, de toute façon, échappe à toute rationalité. Un énoncé parmi d'autres est particulièrement saisissant, à cet égard :

1. Nous renvoyons, avant tout, à S. Roux, 2012.

2. F. Tazzolio, 2004, p. 60.

[...] il est lui-même présent (παρεσσι), bien qu'étant séparé (χωριστὸν ὅμως) (22 (VI 4), 3, 11).

Comme nous l'avons annoncé en introduction, nous nous pencherons plus particulièrement sur les occurrences de χωρίς et ses dérivés. Parmi les deux cents neuf occurrences intéressantes de ce radical chez Plotin, on trouve un certain nombre de cas d'une semblable "double affirmation" (de la séparation et de la présence, forme de non-séparation), qui implique que la séparation s'entende, à propos d'un même sujet, en différents sens – autrement, on ne pourrait en même temps l'affirmer et la nier. Plotin assume cette possibilité :

Car il est possible d'être aussi présent (παρεῖναι) en étant séparé (χωρίς) (22 (VI 4), 11, 20-21).

Le problème est ici d'interpréter ce que peuvent bien signifier respectivement la présence et la séparation, pour que l'un ne soit pas exclusif de l'autre.

ii. Les tentatives de résolution de l'antinomie

Nous allons tâcher avant cela d'exposer en peu de mots les différentes positions qu'ont pu avoir les interprètes à l'égard de cette ambiguïté. La première position consiste justement à voir dans cette double affirmation une aporie, une contradiction réelle et insoluble du plotinisme ; il faut alors comprendre l'origine de cette aporie. On considère ainsi que le problème est plus général, et touche à la forme même du système de Plotin, c'est-à-dire à sa théorie du principe. L'antinomie du principe signifie l'impossibilité de réconcilier deux impératifs théoriques, ceux de la séparation du principe (sa transcendance, sa pureté) et de sa principialité même (le fait qu'il soit l'origine des êtres dont il est pourtant séparé, et même que ces êtres dépendent éternellement de lui). C'est là la façon dont déjà René Arnou présentait le problème, en envisageant la question de l'immanence du point de vue du désir, dans la mesure où celui-ci implique d'emblée un certain accès au Bien : « Dieu ne doit-il pas être immanent à l'être qui le désire ? ... mais, s'il lui est immanent comment en est-il encore distinct ? – N'est-il pas nécessairement transcendant à tous les êtres autres que lui ? ... et alors comment peuvent-ils le désirer ?¹ ». La conclusion de son analyse était la suivante : transcendance et im-

1. 1967, p. 141.

manence correspondent, dans la philosophie de Plotin, à « deux courants d'idées », c'est-à-dire la « transcendance exagérée » et l'« immanence panthéiste », « qui restent juxtaposés sans se fondre¹ ». Sylvain Roux adopte une position proche de celle de René Arnou. Les deux, en effet, ont cherché à résoudre le problème en subordonnant l'immanence à la transcendance, c'est-à-dire en faisant de la transcendance la condition même de l'immanence (de fait, Plotin affirme que c'est précisément parce que l'intelligible n'est nulle part, séparé de tout lieu, qu'il peut être présent partout, cf. 11 (V 2), 2, 20-21 ; 13 (III 9), 4, 1-9 ; 32 (V 5), 9, 22-26)² ; tout en admettant ceci dit que le problème n'était pas pour autant résolu : la contradiction est rendue nécessaire, mais n'en est pas moins une³. Autrement dit, les deux impératifs en contradiction proviennent, en dernière instance, d'un unique concept contradictoire de l'ἀρχή.

Une autre façon de considérer cette aporie (on peut la considérer comme une variante de la première) est de rattacher ces deux affirmations à deux traditions de pensées : une « oscillation libre entre Grèce et Orient » qui récapitulerait « les enjeux plutôt dualistes de l'héritage grec et les enjeux monistes ou panthéistiques de la culture orientale », « une articulation *mystique-métaphysique*⁴ » et, plus précisément, « une métaphysique de l'opposition et de la différence, repérable dans la procession plotinienne, et une mystique de la continuité, tout entière moteur et finalité de la conversion⁵ ». La position de Florent Tazzolio, toutefois, est marquée par la recherche d'un lien d'« intérité » entre l'Un et l'être, un lien qui permettrait de dire que « ce qui vient de Lui n'en est pas coupé (ἀποτέμνεται) et ne lui est pas non plus identique » (49 (V 3), 12, 44-45)⁶.

Mais il en va, chez ces interprètes, du seul rapport entre l'Un et l'Intellect (et même si nous pouvons considérer qu'il est d'abord question du rapport formel qu'entretiennent immanence et transcendance dans la philosophie de Plotin). Les

1. *Ibid.*, p. 187.

2. Cf. R. Arnou, *Ibid.*, p. 180-181 ; S. Roux, 2012, p. 70.

3. Cf. S. Roux, 2004, p. 322. Voir aussi ce qu'en dit Alexandra Michalewski (2014, p. 103) : « Cette tension [entre l'altérité radicale et la causalité du premier principe], visible chez Plotin, et qui trace son sillon jusque dans les derniers textes du néoplatonisme, n'appelle pas de solution. »

4. F. Tazzolio, 2004, p. 60-61.

5. *Ibid.*, p. 67. Cf. 2002, p. 285-286. Dans le même sens, Patricia Verdeau parle d'« une mystique de l'immanence [qui] entre en relation avec une métaphysique de la transcendance » (2005, p. 73).

6. L'importance du verbe ici utilisé (ἀποτέμνω et non χωρίζω) fera l'objet de notre prochaine sous-partie.

positions qui vont nous intéresser maintenant concernent un problème plus général, ou en tout cas plus proche de nos préoccupations, celui du rapport entre l'intelligible et le sensible. Le problème de la séparation, comme l'a remarqué John Fielder, « se pose à propos de chaque articulation entre une réalité supérieure et une réalité inférieure¹ ». Il interroge la relation d'archétype à image, de manière générale ; celle-ci suppose à la fois distinction, ressemblance, infériorité et dépendance. Encore une fois, la séparation (distinction) et une certaine forme de présence (dépendance du terme inférieur à l'égard du supérieur) sont réunis au sein d'un unique modèle, comme pouvaient l'être la transcendance et la relation dans l'idée d'ἀρχή, selon Sylvain Roux. Mais John Fielder ne semble pas y voir un problème : le fait est, simplement, que Plotin accentue telle ou telle dimension selon le contexte de son exposé.

Lorsque Plotin parle de la matière dans le monde sensible, il souligne l'infériorité du sensible par rapport à l'Âme ou à l'Intellect, là où dans sa polémique avec les Gnostiques il remarque la similarité de l'image et de l'archétype. Il n'y a pas là d'inconséquence, puisque la ressemblance et la différence sont toutes deux contenues dans la notion d'image².

L'idée est que la cohabitation de l'immanence et de la transcendance est justifiée par la notion même d'émanation, et par la forme même du système plotinien. L'exemple de la matière est alors éclairant, puisque les λόγοι qui sont présents en elle ne se mêlent pas à celle-ci ; ils demeurent distincts, donc séparés, tout en étant présents³.

Un autre interprète (Dominic O'Meara) nous confirme qu'il n'y a pas contradiction à affirmer simultanément, au niveau du rapport entre l'intelligible et le sensible en tout cas, la transcendance et l'immanence.

Ce double statut [du composé, « à la fois en un tout, comme partie de lui, et hors du tout, comme en lui-même »] est courant dans l'univers de Plotin : l'âme est à la fois

1. 1976, p. 103.

2. *Ibid.*, p. 104-105. On pourrait citer l'opposition entre les traités *Sur les difficultés relatives à l'âme*, et *Sur l'impassibilité des incorporels* (cf. D. J. O'Meara, 1975, p. 61). Nous emmétrions toutefois une réserve : contrairement à d'autres ambiguïtés du plotinisme, comme celle du statut du mal, Plotin affirme souvent *simultanément* la séparation et la non-séparation. Il ne peut s'agir de modérer sa position en fonction des circonstances discursives.

3. Cf. *ibid.*, p. 113. J. Fielder se réfère à 51 (I 8), 14, 27-34, qui définit « le fait d'être séparé » (τὸ χωρὶς εἶναι), d'occuper un lieu séparé, par « le fait de ne pas être uni à la matière » (τὸ μὴ ἐνωθῆναι τῇ ὕλη).

partie du (dans le) monde et séparée de lui [...]. Ce n'est pas un univers où l'immanence exclut la transcendance¹.

Mais Dominic O'Meara a bien vu le problème qui nous occupe, puisqu'il repère aussi chez Plotin deux conceptions bien distinctes (celle de la dérivation de toutes choses à partir d'un premier principe, et la métaphysique des deux mondes) que l'on peut considérer comme à l'origine respectivement de sa conception de la présence et de la séparation, et dont la rencontre devrait théoriquement produire une contradiction pure et simple :

Ces approches sont incompatibles dans la mesure où le système préétabli des deux mondes, s'il présuppose que les deux mondes existent indépendamment l'un de l'autre et sont antérieurs à l'âme, n'est pas conciliable avec la théorie de la dérivation de tout à partir de l'Un².

En effet l'âme elle-même est pour Plotin un intermédiaire entre l'hypostase intellectuelle et les corps sensibles, donc entre les deux mondes³. Cette remarque doit nous permettre de voir dans la solution que Dominic O'Meara trouve chez Plotin à la contradiction entre ces deux approches, c'est-à-dire dans une conception des deux mondes qui n'est plus statique, mais dynamique, notre propre solution au problème de la conciliation de la transcendance et de l'immanence.

Enfin, l'approche du problème proposée par Pierre Hadot reste assez originale : la question de la présence d'une réalité en une autre est abordée par lui à partir d'un élément beaucoup plus concret que la seule forme que Plotin donne à son système. Là où les philosophes semblent marquées d'une contradiction inéfaçable, il peut parfois être utile de considérer comment les philosophes eux-mêmes, dans leur vie, ont su dépasser la contradiction. Or Porphyre, dans la *Vie de Plotin*, nous révèle la façon qu'avait son maître d'être présent, « à la fois aux autres et à lui-même » (8, 19 ; et par lui-même, il faut entendre : dans son activité contemplative, ses méditations philosophiques) ; il l'illustre par une anecdote, qui

1. 2004, p. 53.

2. *Ibid.*, p. 76.

3. Il n'est pas ici directement question de la transcendance et de l'immanence, mais de deux théories relatives au rôle de l'âme. Toutefois, on peut sans contresens identifier la métaphysique des deux mondes à l'affirmation de la séparation de l'intelligible et du sensible (qui est l'un des éléments essentiels de cette métaphysique) ; la théorie de la dérivation, quant à elle, suppose un lien de dépendance des réalités inférieures envers les supérieures, donc une relation qui nie la transcendance au sens absolu.

accorde à Plotin l'extraordinaire faculté de poursuivre sa contemplation de l'intelligible alors même qu'il s'entretenait avec quelqu'un sur un tout autre sujet (8, 10-19). En lisant ces lignes, on ne peut que penser à ce que dit Plotin lui-même de l'âme : être amphibie, vivant tant dans le monde intelligible que dans le monde sensible (6 (IV 8), 4, 31-33). C'est ce qui justifie Pierre Hadot à dire que la mystique plotinienne, la séparation que le philosophe réalise à l'égard de son corps et dont la séparation du sensible et de l'intelligible est le corrélat métaphysique, « telle qu'elle a été vécue par lui » en tout cas, n'est pas une « conduite de fuite¹ » incompatible avec la présence au sensible : « Établi dans le Bien[, i]l n'y a plus alors ni dehors ni dedans, mais une seule lumière pour laquelle l'âme n'éprouve que douceur² ». Cela signifierait-il, si l'on examine la question d'un point de vue métaphysique, qu'il n'y a plus ni immanence, ni transcendance ? La perspective de Pierre Hadot n'est pas celle que nous adoptons dans ce chapitre ; mais il serait possible d'examiner à nouveau frais cette affirmation, dans la mesure où nous chercherons à montrer par la suite que le concept plotinien de séparation doit d'abord s'interpréter comme concept moral ; par conséquent, la séparation propre au philosophe à l'égard de son corps ne sera pas seulement le corrélat de la distinction de l'intelligible et du sensible, mais son modèle.

Loin de nous l'idée de présenter ici un simple catalogue des interprétations de Plotin, chacune de ces positions nous apporte une partie de la réponse. C'est ainsi que René Arnou et Sylvain Roux ont dégagé chez Plotin une tension, indiscutable, entre la transcendance et l'immanence. On comprend toutefois, en lisant John Fielder, que le problème posé par la relation entre l'intelligible et le sensible n'est pas du même ordre que celui posé par la relation au premier principe : cela suppose, et ce sera notre point de départ, de comprendre que la séparation a chez Plotin plusieurs sens. Nous devons donc distinguer ces différents sens possibles, en nous intéressant particulièrement au concept de séparation qui caractérise effectivement, chez Plotin, le rapport entre l'intelligible et le sensible – nous nommerons “séparation par simple altérité” cette forme de séparation.

L'éclaircissement de cette dernière, se faisant par contraste avec d'autres, et notamment avec la séparation telle que le *Parménide* de Platon l'expose, per-

1. 1997, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 162.

mettra d'y relever une dimension asymétrique¹ essentielle, asymétrie que Florent Tazzolio a développée à travers la notion d'intérité. Or, le modèle symétrique se révélant d'abord comme modèle statique, nous pourrions prendre toute la mesure des remarques de Dominic O'Meara, pour déceler dans la conception plotinienne de la séparation une dimension dynamique. Nous pourrions alors retrouver les conclusions de notre premier chapitre : la conception dynamique de la séparation a *ipso facto* une dette considérable envers la conception mythologique.

Le modèle dynamique de la séparation, toutefois, nous renverra de lui-même à un second niveau d'interprétation mythologique de la séparation, qui en fait une détermination morale. Le sens du rapprochement fait par Pierre Hadot entre la présence comme qualification ontologique et la présence comme direction du regard, attention, nous amènera (sans toutefois que nous revenions sur ce qui a ici été dit) à considérer une analogie entre le modèle psychologique et le modèle métaphysique chez Plotin, ce que nous développerons dans notre dernier chapitre².

iii. Résolution sémantique de l'aporie

Nous ne nous attarderons pas sur l'aporie du principe, telle qu'elle est présentée par René Arnou et Sylvain Roux. Non seulement parce que ces auteurs traitent d'abord du problème de la relation entre le premier principe et l'être, mais surtout parce que le problème qui nous occupe est déjà tout entier contenu dans les formulations de ce type : Plotin affirme la possibilité, pour l'intelligible, d'« accompagner » le sensible « tout en en étant séparé » (« συνεῖναι χωρὶς ὄν », 27 (IV 3), 11, 23)³. Mais on a déjà ici un élément de solution du problème ; car une glose précise : « non selon le lieu » (« οὐ τόποις »). De même, dans l'affirmation que nous relevions précédemment (« il est possible d'être aussi présent en

1. L'asymétrie (rapport non-nécessairement réciproque) indique une détermination plus générale que la dissymétrie (rapport nécessairement non-réciproque). Nous ne ferons pas ici usage de cette distinction ; c'est pourquoi nous parlerons, plus généralement, d'asymétrie, bien qu'il apparaîtra parfois assez que parler de dissymétrie serait justifié.

2. Cette présentation pourrait sembler artificielle, par l'usage systématisant qu'elle fait des auteurs mentionnés. Naturellement, chacune des positions de ces auteurs est bien plus complexe que ce que nous laissons ici entendre ; mais nous ne saurions nous attacher ici à l'interprétation des interprètes eux-mêmes, entreprise qui par son envergure n'est pas à notre portée, et qui d'ailleurs nous concerne assez peu. L'enjeu de notre étude a déjà été décrit dans notre introduction.

3. Le sujet n'est pas exprimée. Luc Brisson, à la suite de Arthur Armstrong, suppose qu'il s'agit de « la divinité » (en anticipant sur le « θεοί » de 11, 23). Il s'agit en tout cas d'un être intelligible, qui est dit « être de lui-même » (« ἐφ'ἑαυτοῦ »).

étant séparé », 22 (VI 4), 11, 20-21), Plotin distinguait la présence dont il était question de la présence d'un corps à un autre (11, 21-25). Sur quoi fonder une telle distinction ?

Le sens que l'on doit accorder ici à la séparation n'est sûrement pas celui d'une radicale transcendance, c'est-à-dire d'une incommensurabilité totale entre deux catégories distinctes. C'est plutôt, on l'a vu, la façon dont John Fielder interprète la séparation entre les λόγοι et la matière. Et il se référait au traité *D'ouï viennent les maux ?*, lequel associait la séparation au simple fait de ne pas être uni (« τὸ μὴ ἐνωθῆναι », 51 (I 8), 14, 31). Il semble que John Fielder reprend, pour le généraliser, un concept effectivement présent chez Plotin : celui de "séparation par simple altérité (ἐτερότητι)". Le premier passage des *Ennéades* faisant référence à cette idée (9 (VI 9), 8, 24-33) associait la présence (« πάρεστιν ») des êtres intelligibles à leur altérité (« ἡ ἐτερότης »), altérité qui constitue leur séparation (éloignement).

[Les incorporels] ne sont pas non plus éloignés (ἀφέστηκε) les uns des autres par le lieu (τόπω), mais par l'altérité et la différence (ἐτερότητι δὲ καὶ διαφορᾷ) (8, 31-32).

Cette altérité désigne généralement le mode de séparation¹ propre aux êtres intelligibles, en particulier entre intelligibles de même rang². Néanmoins, l'expression se trouve également employé pour désigner la séparation du Bien et de l'Intellect (31 (V 8), 13, 1-9) et, de façon plus générale, la séparation minimale d'un être quelconque et de son principe, lorsque celui-là le contemple (10 (V 1), 6, 48-53³). C'est ce dernier texte qui pourrait légitimer le sens étendu que John Fielder semble faire de ce concept ; on peut également mentionner qu'il s'agit justement d'un cas de "double affirmation" : l'Intellect (mais Plotin généralise ensuite son affirmation) voit le Bien précisément parce qu'il n'en est pas séparé (« οὐ χωρισθεῖς ») ; nous sommes pourtant séparés (« κεχωρίσθαι ») de notre principe (et c'est également le cas de l'Intellect), par l'altérité.

Le terme « ἐτερότητι » est fréquemment associé (trois fois, dans ces sept passages évoqués) au verbe χωρίζω, et dans deux autres cas, à un composé de

1. Plotin associe souvent l'éloignement à la séparation (cf. par exemple 43 (VI 2), 4, 15-16).

2. C'est le cas en 22 (VI 4), 4, 23-26 ; 27 (IV 3), 4, 9-12 ; 28 (IV 4), 16, 6-11 ; 43 (VI 2), 8, 34-36.

3. Ce texte sera repris par saint Cyrille d'Alexandrie et interprété selon le schéma trinitaire comme impliquant la consubstantialité des hypostases (cf. R. Arnou, 1930).

ἴσθημι. Ailleurs (27 (IV 3), 5, 5-8), l'altérité est opposé à l'idée d'une division physique des parties (« μεμερισμένοι »), et est même en général opposé à l'idée de séparation locale (on trouve « οὐ τόπω », en plus de la glose déjà mentionnée, en 9 (VI 9), 8, 31-32 et 22 (VI 4), 4, 26). La séparation exprimée par l'adverbe χωρίς est également parfois opposée à une forme locale de séparation (selon 53 (I 1), 10, 9-10, « l'âme déjà séparée », « χωριστῆ » demeure « ici-bas »). Tous ces éléments confirment l'hypothèse d'une distinction entre deux sens de la séparation. Cette même ambiguïté serait donc à l'origine de la possibilité de tels énoncés apparemment contradictoires.

La séparation locale n'autoriserait pas à affirmer en même temps une forme physique de présence (un contact) : si l'on suit la définition d'Aristote, « être en contact » (« ἄπτεσθαι »), c'est avoir « ses extrémités ensemble », et être « ensemble » (« ἅμα »), selon le lieu, c'est être « dans un lieu premier unique » ; au contraire, être « séparément » (« χωρίς ») selon le lieu, c'est être dans un lieu premier « différent » (*Physique* V 3, 226b21-23). On pourrait toujours, néanmoins, comprendre que le contact n'empêche pas une forme de distinction, traduction physique de la simple altérité de l'intelligible : deux mains qui se touchent n'en sont pas moins deux. En réalité, la présence de l'intelligible diffère de la simple présence physique en ce qu'elle implique une relation d'inhérence, une immanence¹ – mais nous devons différer l'analyse de cette question, examinée dans la prochaine sous-partie. Avant même d'examiner le contenu des deux concepts en jeu, à savoir, la séparation locale et la séparation métaphysique, on peut chercher la trace de cette distinction essentielle dans le vocabulaire utilisé par Plotin.

Il semble que l'usage d'un certain radical soit, chez lui, révélateur de l'utilisation de l'un de ces sens, là où le second serait plus ambigu. Le radical -χωρ-, que l'on retrouve notamment dans χωρίς, χωρισμός, χωρίζω, reçoit chez Plotin un sens que la tradition platonicienne et péripatéticienne a particulièrement développé : il renvoie en effet à la séparation des formes et des particuliers, c'est-à-dire précisément la forme de séparation verticale qui nous intéresse. Mais il contient aussi une idée spatiale, qu'on retrouve dans χώρα, χῶρος, χωρέω, etc². Le terme

1. Laquelle implique aussi une forme de contact, à en croire le *Parménide* (148d7-e1).

2. Cf. Chantraine s. v. χώρα. C'est cette ambivalence qui fait que, contre l'idée d'une séparation (radical -χωρ-) par simple altérité, Plotin dit également que les âmes sont « distinctes sans être séparées » (οὐ διακριθὲν χωρίς) (22 (VI 4), 14, 5). Cf. aussi 13 (III 9), 1, 11, etc.

est encore investi de diverses significations chez Plotin : outre les deux sens mentionnés, il a parfois un sens non-technique de « sans » (22 (VI 4), 10, 20, *etc.*), mais renvoie parfois aussi à une distinction effectuée par la pensée (une séparation logique, définitionnelle, 2 (IV 7), 8, 19, *etc.*)¹, une différence géométrique (9 (VI 9), 10, 18), ou bien une séparation morale recherchée par l'âme entre elle et son corps (53 (I 1), 12, 18, *etc.*)².

Tous ces sens secondaires demeurent chez Plotin extrêmement liés. Cette polysémie n'est sûrement pas un hasard, et semble même s'expliquer étymologiquement. L'idée spatiale (ou temporelle : on peut peut-être rapprocher ce terme de ὥρα, latin *hōra*) serait en fait secondaire, impliquant elle-même une idée de limitation d'un domaine. Le terme χωρίς est également à rapprocher de χῆτος³, et ce serait cette même idée de *manque* qu'on retrouverait dans l'idée d'espace vide⁴. *Il s'agit donc d'une limitation interne, par opposition à la séparation locale, via une frontière physique extérieure aux termes séparés.*

Le deuxième radical en jeu a un statut différent, puisqu'il ne présente jamais chez Plotin qu'un seul sens (à l'exception d'une unique occurrence) : -τεμ-. La centaine d'occurrences que présente ce radical chez Plotin possède effectivement toujours le sens que nous lui avons déjà découvert chez les Présocratiques, celui d'une séparation spatiale, et son application à une réalité intelligible est systématiquement refusée par Plotin (comme séparation horizontale aussi bien que verticale). Ce sens du radical se retrouve dans le terme ἄτομον ; il est souvent mis en corrélation avec le terme σῶμα (2 (IV 7), 1, 17-19, ...), la divisibilité étant le propre de ce dernier. La coupure (τομή) est ainsi le propre de la matière (12 (II 4), 4, 13-14), elle est d'emblée refusée comme détermination du rapport entre l'âme du monde et les choses (8 (IV 9), 5, 5-6), les âmes particulières et l'âme universelle (50 (III 5), 4, 10-13), l'immortel et ce qui le précède (53 (I 1), 2, 9-13), ou même en général le rapport entre une réalité et ce qui la précède (11 (V 2), 1, 22). L'opposition entre les deux radicaux est rendu évident par certains passages ; ainsi le « ἀποτέμῃται » est-il opposé à « χωριστόν » (22 (VI 4), 3, 8-12), et la négation

1. On peut rapprocher ce sens du grec ὀρίζω. Ce sens, comme le suivant, est au demeurant proche de l'idée de simple altérité.

2. Le terme χωρίζω serait également un terme de médecine (*cf.* Frisk, *s. v.* χῶρα ; LSJ, *s. v.* χωρισμός A 2).

3. *cf.* Boisacq, *s. v.* χῆτος.

4. *cf.* Mallory & Adams, *s. v.* Space II, qui renvoie à une racine **ghóh₁ros*.

de la coupure (« ἀποτέμνεται ») n'est pas pour autant une identité (« ταυτόν », 49 (V 3), 12, 44-45). En voici une autre preuve :

[...] nous étions des parties (μέρη) de l'intelligible ni distinctes (ἀφορισμένα) ni coupées (ἀποτετμημένα), mais qui appartenait au tout ; car même maintenant, nous ne sommes pas non plus coupées (22 (VI 4), 14, 20-22)¹.

Le sens de τέμνω, d'ailleurs, n'est pas seulement spatial ; il comporte également une dimension temporelle. Il suffit, à cet égard, de souligner qu'il présente plus d'occurrences à l'indicatif passé que le verbe χωρίζω, pour un nombre total d'occurrences moindre².

Il y a une seule exception apparente à ce schéma, et nous sommes en mesure de l'expliquer. Dans un passage où Plotin fait justement référence à l'idée d'une séparation par simple altérité, auquel nous avons déjà renvoyé (31 (V 8), 13, 1-9), il est fait référence à l'« altérité de la coupure » (« ἑτερότητι τῆς ἀποτομῆς »). Plotin semble ici, par conséquent, appliquer au rapport entre des êtres intelligibles (et même, entre l'Intellect et le premier principe) une idée de séparation bien plus profonde, une coupure radicale comme celle-là même qui, chez lui, ne concerne en général que le rapport entre des êtres corporels. Or, les expressions de ce passage doivent être prises avec précaution, dans la mesure où Plotin interprète ici un mythe hésiodique, celui de la castration d'Ouranos par Cronos. Il faut également savoir que dans la *Théogonie* le participe « ἀποτμήζας » était déjà employé par Hésiode pour désigner la castration d'Ouranos (v. 188) : il pourrait s'agir, tout simplement, d'un emprunt textuel, le « τῆς ἀποτομῆς » étant par ailleurs allégé par le « ἑτερότητι ». Quoi qu'il en soit, il est évident que le radical présente ici un sens atténué qu'il n'a nulle part ailleurs chez Plotin ; car en réalité, « nous ne sommes ni coupés (ἀποτετμήμεθα) ni séparés (χωρίς) » de l'Un (9 (VI 9), 9, 7-8) – remarquons que dans ce dernier texte, mais cela reste moins inhabituel, c'est au contraire le terme χωρίς qui présente le sens, plus fort, de coupure³.

1. Cela suppose que nous en sommes actuellement distincts (dès lors que nous sommes nés : ce qui explique l'imparfait « ἦμεν », en 14, 18), mais non pas coupés.

2. Si l'on considère tous les verbes, chez Plotin, composés sur τέμνω, on a trois occurrences à l'aoriste de l'indicatif (douze au parfait de l'indicatif), pour soixante-treize occurrences au total. Le verbe χωρίζω et ses composés présentent seulement une occurrence à l'imparfait (cinq au parfait de l'indicatif), pour quatre-vingt deux occurrences au total, et aucune à l'aoriste de l'indicatif. Cf. notre Annexe I.

La distinction entre ces deux sens de la séparation est fondamentale à notre étude ; c'est précisément par différenciation d'avec les déterminations propres à la coupure (physique) que nous pourrions entrevoir le sens que Plotin donne à la séparation (métaphysique). Nous pouvons d'ors-et-déjà donner un premier aperçu des implications de cette distinction ; il en va, ici, de la question de l'opposition entre Plotin et les gnostiques.

Comment pourrait exister ce monde-ci, en effet, s'il était coupé (ἀποτμηθείς) de celui-là ? Et comment y aurait-il des dieux en lui (33 (II 9), 16, 11-12) ?

Rappelons que, dans ce texte, Plotin reproche aux gnostiques de prôner la dépréciation du monde sensible. La coupure (ἀποτομή) entre les deux mondes est la forme métaphysique que prend cette dépréciation, liée à l'orgueil du gnostique. Dans cette phrase, Plotin interprète donc par le concept d'ἀποτομή les idées gnostiques qu'il combattait plus tôt dans le même traité ; comme l'a remarqué Richard Dufour dans ses notes à sa traduction, la théorie valentinienne de l'éon Limite, et celle, séthienne, du voile entre ce monde et le Plérôme, est directement visée par certains passages du traité¹. Ce qu'il leur reproche est de doter la séparation d'un sens local en imaginant un « mur » entre la matière et les êtres divins (« οἷον ἀποτειχισμένα », 3, 20). Contre de telles idées, Plotin réaffirme la suspension du monde sensible au monde intelligible (« ἐξηρηθῆσθαι », 8, 46 ; « ἀνηρημένους », 9, 38). Le débat avec les gnostiques porte également, et dans les mêmes termes, sur la nature de la séparation de l'âme et du corps (18, 1-17)².

Plotin donc, dans sa description de la séparation, ne dote pas celle-ci d'un sens si radical. C'est ainsi que, non seulement les réalités inférieures demeurent toujours, selon lui, suspendues à leur principe (38 (VI 7), 42, 21-24 : le verbe, souvent utilisé par Plotin, est ἀναρτάω), mais même immanentes à l'intelligible ; que, de manière générale, toute réalité est contenue par celle qui la précède – réciproque de l'idée que le supérieur est présent à l'inférieur. Ces déterminations,

3. L'ambiguïté, rappelons-le, se retrouve de manière générale dans l'usage du verbe χωρίζω, qui présente tant le sens de séparation locale que de séparation, au sens plus faible de distinction, par la pensée (cf. LSJ, s. v. χωρίζω I-II).

1. Cf. 3, 5-7 ; 3, 18-21 ; 8, 43-46 ; 9, 35-42 ; 11, 15-17 ; 18, 38-39.

2. Il serait possible d'étudier également, pour le comparer à l'usage que Plotin fait du radical -τεμ-, le radical -σπα-. Ce dernier terme semble posséder chez Plotin un sens plus large, s'appliquant également à la description de l'intelligible (par exemple dans le traité *Sur les nombres*) ; cf. notre Annexe II.

constitutives d'une séparation par simple altérité, nous inciteraient d'ailleurs presque à penser que l'immanence, dans la théorie plotinienne des hypostases, est première ; on parlerait alors, contre René Arnou et Sylvain Roux qui supposent que l'impératif d'immanence est une simple conséquence de celui de séparation, d'une « transcendance dans l'immanence¹ ».

2. Le « schéma de l'asymétrie »

i. L'asymétrie de l'inhérence et de la liaison

L'inhérence caractérise le mode sur lequel l'intelligible est présent au sensible ; l'examiner nous permettrait de comprendre en retour la distinction entre l'altérité intelligible et l'altérité sensible. Ceci dit, ce n'est pas l'intelligible qui est immanent au sensible, mais bien le contraire.

Par conséquent, les choses dernières sont par nature dans les choses qui sont avant elles les dernières, et ces dernières sont dans celles qui sont avant, et une autre chose est dans une autre, jusqu'à la première, qui est le principe (32 (V 5), 9, 5-7)².

Plotin, en tout cas, donne différents sens à cette inhérence ; elle est, pour commencer, rapprochée de l'idée de suspension, et synonyme d'une forme d'appartenance.

Car puisqu'elle appartient à autre chose (ἐτέρου οὐσαν), il convient à une image de naître dans cette autre chose (ἐν ἐτέρῳ), à moins qu'elle ne soit suspendue (ἐξηρημένη) à celle-là (49 (V 3), 8, 12-13, cf. *Timée* 52c2-4)³.

1. L'expression a déjà été utilisée par Danielle Montet (1996, p. 166), à propos de Platon. Signalons ici que cette théorie générale, notamment appliquée à l'âme, suscitera certaines polémiques. L'Âme-hypostase, en effet, est également dite suspendue à ce qui la précède (« ἐξηρητῆσθαι », 6 (IV 8), 7, 29), et Plotin explique cette non-séparation comme voisinage de l'âme à son principe (« γειτόνημα », 10 (V 1), 3, 5). La théorie en question est surtout connue par cette citation : « Et s'il faut oser dire, contre l'opinion des autres, ce qui semble, notre âme n'a pas tout entière chuté, mais il y a toujours quelque chose d'elle dans l'intelligible » (6 (IV 8), 8, 1-3). L'idée peut être attribuée à Numénios, cf. 41, 5-11 – le fragment précise toutefois (41, 11-13) que cette opinion faisait bien l'objet de débats au sein de l'école néoplatonicienne : Plotin n'était « pas entièrement d'accord » avec elle, tout comme d'ailleurs Amélius et Porphyre. Si Plotin a des réserves à ce propos, c'est sans doute précisément à cause de la double affirmation qui fait l'objet de notre présente recherche ; car en un autre sens, l'âme est, certes, séparée de l'intelligible, par la simple altérité comme on l'a vu. Par ailleurs, on sait que Proclus s'opposa vivement à cette théorie (*Commentaire au Parménide* 948.12-31 ; *Commentaire au Timée* III 323.2-6 ; *Éléments de théologie* 211).

2. Une conception proche se trouve également chez Aristote : l'οὐσία n'est jamais dans quelque chose d'autre (*Catégories* 5, 2a13). Mais on pourrait sûrement la faire remonter au *Parménide*.

3. Plotin dira aussi que s'incliner vers soi-même, c'est-à-dire vers l'intérieur, c'est justement s'appartenir (« ἑαυτοῦ δ'ἔστι πρὸς αὐτὸ νενευκός », 34 (VI 6), 1, 13-14).

Elle est donc dépendance du contenu à l'égard de ce qui le contient.

Mais pour ce qui est après cela [*sc.* l'univers véritable], il est nécessaire d'être dans l'univers véritable [...], et d'autant plus qu'il dépend (ἠρτημένον) de celui-là (22 (VI 4), 2, 3-5).

Les termes ici utilisés, ἀπτάω et ἐξαπτάω, sont à rapprocher du terme ἀναπτάω que l'on trouvait déjà dans le traité 38. Le traité 32 était également explicite : c'est parce qu'une chose « dépend » (« δεηθέν », 9, 3) de ce qui la précède qu'elle est en elle. Plotin explique alors que le principe est présent, dans la mesure où il contient en lui et possède ce qui lui est inférieur, et qu'il n'est pas présent, au sens où rien ne le possède ni ne le contient (la relation d'inhérence est définitivement identifiée à une relation d'appartenance, qu'introduisait déjà l'idée d'une inhérence comme dépendance, 32 (V 5), 9, 11-15). À la suite de quoi il mentionne, pour confirmer son idée, la position de l'âme dans le *Timée* : celle-ci, affirme Platon, contient le corps de l'univers, et c'est ce dernier qui est en elle et non l'inverse (9, 29-30, *cf.* *Timée* 36d8-e1).

Le modèle de l'inhérence, en même temps qu'il est ainsi expliqué, se trouve réduit à un autre modèle : celui de la liaison. Il est clair qu'il nous faut refuser l'idée d'une présence ou d'une inhérence au sens local. C'est ainsi que Plotin relativise aussi le caractère local du modèle de l'inhérence : nous sommes dans l'Un seulement en tant que celui-ci est « la puissance de toutes choses » (« ἡ πάντων δύναμις », 7 (V 4), 1, 36), puisqu'il « les possède en tant qu'elles n'ont pas été distinguées » (« ὡς μὴ διακεκριμένα », 49 (V 3), 15, 31)¹. Dans un passage déjà cité (38 (VI 7), 42, 13-14), Plotin semble même refuser catégoriquement l'inhérence, et plus précisément l'idée d'une présence (« παρείη ») à l'Un de ce qui lui est inférieur ; ce refus permettant alors à Plotin de basculer sur le modèle de la liaison. Ce basculement, cette réduction d'un modèle à l'autre, s'explique en ce que ce second modèle permet à Plotin de rendre plus clairement compte de la relation de dépendance, de la hiérarchie du réel, mais aussi de la séparation entre les degrés de cette hiérarchie.

1. *Cf.* L. Lavaud, 2008, p. 220, n. 1. Christina D'Ancona Costa (1992, p. 109-110) généralise le rapport entre la δύναμις et son produit à la totalité du réel en en faisant le modèle de toute relation entre genre et espèces, universel et particulier (*cf.* 43 (VI 2), 20, 25-29).

Le schéma décrit dans ces textes révèle le caractère fondamentalement asymétrique de la relation entre l'intelligible et le sensible : l'intelligible possède, mais n'est pas possédé. Cette asymétrie est la conséquence directe de la verticalité d'une relation hiérarchique : l'asymétrie de la relation de l'intelligible au sensible, et en particulier de la relation de présent, signifie le simple fait que le premier terme est dans une position différente du second. Au contraire, lorsque Plotin considère la présence comme relation entre deux êtres intelligibles de même rang, il la décrit comme « relation *d'immanence réciproque*¹ » : l'être de l'âme, par exemple, est « à l'intérieur d'elle, comme source et principe, ou plutôt il est tout ce qu'elle est elle-même » (43 (VI 2), 6, 6-8 ; ici, Plotin corrige l'idée d'une simple inhérence de l'être de l'âme à celle-ci par une relation symétrique d'identité).

L'asymétrie de l'inhérence est le corollaire de l'asymétrie de la séparation (déjà, l'idée d'une séparation par simple altérité supposait que l'altérité soit par exemple en l'Intellect, et pas en l'Un) :

[...] si l'Intelligence se différencie de l'Un dans le surgissement originel (il s'agit de son auto-positionnement), l'Un ne se différencie pas de l'Intelligence puisque lui n'a rien besoin de faire. Ainsi, l'opposition Un-Intelligence propose le schéma de l'asymétrie. L'Intelligence se différencie de l'Un pour *être* mais reste « semblable à l'Un » comme l'indique Plotin, alors que l'Un n'a pas besoin de se différencier de l'Intelligence et n'est semblable à rien².

C'est en effet l'Intellect qui, comme nous le verrons, instaure sa propre séparation d'avec l'Un (31 (V 8), 13, 6-7)³, tout comme c'est sa vision de l'Un qui est au principe de la séparation des formes entre elles, de leur production (38 (VI 7), 15, 12-20). C'est là une première forme de séparation asymétrique.

1. L. Lavaud, 2008, p. 159.

2. F. Tazzolio, 2004, p. 68. L'auteur continue ainsi, exprimant cette fois-ci l'asymétrie de la relation de participation : « L'Intelligence "tend" à l'analogie en direction de son Principe, l'Un ne tend à rien. Si toute chose essaye de lui ressembler, il ne ressemble à aucune. L'opposition de la relation Un-Intelligence n'est donc pas équilibrée entre les deux termes, elle est dissymétrique. » L'idée sera plus claire encore chez Damascius, qui exposera explicitement l'asymétrie de la séparation (*Traité des premiers principes* II 113.7-12).

3. Cf. L. Lavaud, 2008, p. 256-257, qui parle d'une relation « dissymétrique et dynamique » à propos de la séparation entre nous-mêmes et le Bien. Celle-ci est donc ce que nous nommons plus haut un exil, par opposition au ban.

D'un côté, l'Un lui-même n'a pas besoin de se séparer : il est n'est séparé de rien en tant qu'il ne se sépare de rien ; mais cela implique, d'un autre côté, qu'il est séparé en tant qu'il n'est pas *mélangé*. Et la chose ne concerne pas seulement le rapport entre le Bien et l'Intellect ; Plotin affirme aussi que l'Intellect « est séparé par le fait qu'il ne s'incline pas lui-même, mais que c'est plutôt nous qui nous inclinons vers lui en tournant nos regard vers le haut » (« χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας », 49 (V 3), 3, 42-43). Plotin fait ici référence à Aristote (*De l'âme* III 5, 430a17-18) : l'Intellect est séparé, c'est-à-dire « impassible et sans mélange » (« ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς ») ; c'est, ici aussi, le sens que nous devons donner à la séparation pour en comprendre la nature asymétrique. Mais cette seconde forme de séparation, également asymétrique, est le corrélat d'une liaison de l'inférieur au supérieur.

On a donc ici affaire à deux formes de séparation : l'une, la séparation par simple altérité, renvoie à la séparation de l'inférieur par rapport au supérieur, mais elle n'implique aucune séparation de l'inférieur et est une forme minimale de séparation, compatible avec la liaison. L'autre est une séparation, traduites en termes de dépendance, du supérieur par rapport à l'inférieur, et comme telle elle implique que l'inférieur ne soit pas séparé. L'asymétrie de la séparation ne veut pas dire que Plotin n'utilise pas des formules indiquant, en apparence, une séparation réciproque (par exemple, 23 (VI 5), 1, 25-26, qui emploie le verbe ἀφίστημι). Elle signifie simplement ceci : le supérieur peut être dit séparé de l'inférieur, et l'inférieur du supérieur, mais ce n'est pas dans le même sens (respectivement, au sens où le supérieur est indépendant de l'inférieur et où l'inférieur se distingue du supérieur). L'asymétrie de la séparation signifie deux choses : ou bien le fait, pour le terme inférieur, de se séparer du supérieur sans que le supérieur lui-même se sépare activement¹, ou bien le fait, pour le terme supérieur, d'être séparé de l'inférieur par sa pureté et son indépendance. Cette distinction est d'importance : car Plotin affirme la séparation, tantôt de l'inférieur, tantôt du supérieur, et qu'on pourrait alors croire qu'il développe un concept symétrique de séparation. Plotin ne présente donc pas un, mais deux modèles asymétriques de la séparation, au sein

1. Cela n'implique pas (sauf dans le cas de l'Un) que le supérieur ne puisse jamais se séparer activement de l'inférieur, c'est par exemple le cas de l'âme, comme nous le verrons ; mais cette éventuelle séparation n'est pas impliquée par la première.

desquels la séparation fonctionne en étant équilibrée par une non-séparation : c'est pour la même raison que le supérieur est dit séparé et qu'il est dit ne pas se séparer, et c'est aussi pour la même raison que l'inférieur est dit se séparer du supérieur et en même temps lui être toujours lié. Ces deux formes de la séparation peuvent être reliées à un unique modèle, moral, comme nous le verrons dans notre troisième chapitre : l'une (celle du supérieur) étant marquée positivement, tandis que l'autre (celle de l'inférieur) prend un sens négatif.

ii. Les modèles symétriques de séparation

Plus tôt, nous indiquions chez Plotin une différence lexicale (entre deux radicaux) permettant de discerner deux sens de la séparation. Nous allons maintenant voir comment on peut en arriver au même point, et même renforcer l'opposition entre ces deux formes de séparation, par une distinction syntaxique ; ce qui permettra d'ailleurs, cette fois, de trancher entre les deux emplois du radical *-χωρ-*. Cette distinction est fondée sur le thème de la symétrie ou de l'asymétrie : la séparation locale est une forme symétrique de séparation¹. Cette symétrie, en l'occurrence, renforce l'indépendance des termes séparés en la rendant mutuelle. On trouve une expression notable chez Plotin :

Car il n'y a pas un lieu à part pour la matière, et à part aussi un lieu de l'âme (*χωρίς μὲν ὁ τόπος τῆ ὕλης, χωρίς δὲ αὐτὸ τῆς ψυχῆς*), comme si l'un était, pour la matière, dans la terre, et l'autre, pour l'âme, dans l'air (51 (I 8), 14, 28-30).

Si le terme utilisé est certes *χωρίς*, son emploi est très particulier ici et nous autorise à en rapprocher le sens de celui de *τέμνω* ; ce texte suppose, en effet, qu'une séparation d'un certain type concerne le rapport entre deux entités matérielles. À cette occasion, Plotin fait usage d'une tournure paratactique *μὲν ... δὲ ...*, qui implique de mettre sur le même plan les deux éléments de la phrase. Plus précisément, il s'en sert pour exprimer une idée de double séparation, c'est-à-dire une relation symétrique. C'est ici cette relation qu'il refuse d'appliquer au rapport entre la matière et l'âme, et il montre ensuite que l'âme génère la matière (14, 51-52) ; mais en un autre passage du même traité, qui insiste au contraire sur l'indépen-

1. Cela est bien entendu lié au fait qu'il s'agisse d'une relation *horizontale* – tout comme nous avons mentionné, à propos de l'intelligible, une relation (horizontale) d'immanence *réciproque*.

dance de la matière et en fait même un second principe, Plotin fait de nouveau appel à une relation symétrique. Il met en effet sur le même plan la nature du Bien et celle du mal : ce qui permet de dire qu'ils sont des contraires, c'est que « tout ce qui se trouve dans une nature est contraire à tout ce qui se trouve dans l'autre » (6, 34-35), et il est question d'une opposition « de réalité à réalité » (« οὐσία οὐσία », 6, 53). La séparation réciproque se révèle alors pour ce qu'elle est : une indépendance, laquelle a pour conséquence la qualification de la matière comme « principe » (6, 33) ; si Plotin la suivait jusqu'à son terme, il devrait également affirmer le caractère in-engendré de la matière (mais laissons ce problème de côté).

En plus de cette première tournure paratactique, deux autres formules reviennent dans les *Ennéades*, pour exprimer une idée symétrique de séparation. La première est équivalente à la tournure paratactique, mais ne présente qu'une seule occurrence, qui plus est négative : dans la semence, la main et la tête ne sont pas séparées l'une de l'autre (« χωρὶς καὶ χωρὶς », 17 (II 6), 1, 11), c'est en revanche le cas des parties du corps une fois formé. Plotin exprime alors la séparation par une autre formule : « χωρίζεται ἀλλήλων » (1, 12). Celle-ci présente sept occurrences chez Plotin ; dans le contexte évoqué précédemment, celui de la séparation du Bien et du mal, il affirme que les contraires sont « séparées les uns des autres » (« ἀλλήλων κεχώρισται », 51 (I 8), 6, 57-58). Ce sont aussi les espèces des qualités sensibles (44 (VI 3), 18, 1-3), ou bien la ligne, la surface, et le volume, en tant qu'ils caractérisent des êtres corporels (13, 24-26) qui sont séparées « les uns des autres » (« ἀπ'ἀλλήλων »). Dans ses trois dernières occurrences, cette expression est rejetée à propos du rapport entre les âmes (contrairement aux corps), l'âme et le corps (en réalité, bien qu'on puisse les distinguer ainsi par la pensée), ou encore entre l'Intellect et le vivant (4 (IV 2), 2, 4-11 ; 27 (IV 3), 9, 15-20 ; 13 (III 9), 1, 10-11 : dans ce dernier cas, Plotin lui préfère justement l'expression « μόνον τῶ ἕτερον », qui ne peut que nous rappeler la séparation par simple altérité).

Une dernière formule est à évoquer, qui présente une quinzaine d'occurrences dans les *Ennéades* : « ἕκαστον χωρὶς ». Le cas est ici légèrement différent, puisque Plotin l'emploie aussi pour décrire le rapport entre les idées dans l'Intellect, celui des parties de la science entre elles (9 (VI 9), 5, 16-20, et de même en 43 (VI 2), 21, 53-56), ou encore des dieux qui sont dans le dieu unique (31 (V 8),

9, 16-24). Il est remarquable que dans ces exemples, l'affirmation de séparation est expressément modérée par celle de la réunion (« οὔτε γὰρ διακέκριται », « ὁμοῦ δ' αὖ ἐν ἐνὶ ὄντων », « ὁμοῦ δέ εἰσι »). Par ailleurs, on remarquera qu'il reste ici question d'une séparation horizontale. Plotin emploie toutefois cette tournure avec moins de précaution à propos de la relation entre les intellects particuliers (43 (VI 2), 20, 20-23), ou les trois genres (être, mouvement et repos) en tant qu'ils sont pensés par l'Intellect (8, 1-2)¹. Les autres occurrences de l'expression l'appliquent à des êtres sensibles, ou encore la refusent à des êtres intelligibles.

Toutes ces tournures sont symétriques. Pour mieux comprendre l'asymétrie de la séparation plotinienne, mais aussi mieux la situer historiquement, découvrir ainsi les enjeux de sa conception, nous allons esquisser une comparaison avec Platon. Dans le *Parménide*, ce dernier use de la même formule que celle que nous venons de relever chez Plotin.

[...] toi-même [Socrate], as-tu fait la division dont tu parles, mettant à part les formes en soi, et à part les choses qui, quant à elles, y participent (αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα)² ?

Notre interprétation de ce passage est également celle de Franco Ferrari : « La série complète des objections avancées par Parménide contre la conception des idées implique l'hypothèse d'un assimilationnisme (*equiparazionismo*) rigide, dont la symétrie de la séparation est l'un des aspects les plus importants³ ». Cet "assimilationnisme" a déjà été étudié par certains spécialistes : sa manifestation la plus frappante, peut-être, se trouve dans l'argument du voile que Parménide oppose à Socrate (131b3-6). Mettre ainsi sur le même plan les idées et les sensibles, ou encore la participation des seconds aux premières et le recouvrement des seconds par un voile, a pour conséquence de renforcer le sens de leur séparation⁴. Celle-ci est pensée par le *Parménide* comme indépendance : cela la rapprochant du mode de séparation caractérisant le rapport entre deux êtres de même degré d'être (sépara-

1. Il ne faut pas ajouter, à cette liste, la séparation des unités de la décade en soi (34 (VI 6), 11, 21-24) : il s'agit seulement d'une objection que Plotin se fait à lui-même.

2. 130b2-3. L'enclave de « αὖ » implique qu'il ne peut s'agir de renforcer la parataxe ; on trouve toutefois, dans le manuscrit W et chez Proclus, « αὖ τὰ τούτων ».

3. 2015, p. 222.

4. D'ailleurs, le terme χωρὶς désigne tant chez Platon la séparation (horizontale) des formes entre elles (129d7) ou des sensibles entre eux (131b1) que celle (verticale) des sensibles et des formes (130b2-3), ce qui peut éventuellement indiquer une forme de confusion entre les deux.

tion horizontale). Au contraire, dans sa première formulation de la séparation, Socrate parlait des formes comme « ἀτὰ καθ'αὐτά » (129d7-8). Si cette formulation ne concernait pas, alors, les sensibles, mais bien les seules formes, et de ce fait n'était pas incompatible avec une conception verticale de la séparation, c'est de la reformulation par Parménide de la séparation comme réciproque que proviennent toutes les apories de la première partie du dialogue. L'indépendance, notamment, sera pensée par les deux dernières objections comme réciproque.

La première partie du *Parménide* développe sept objections à la théorie des formes. Six d'entre elles ont pour point de départ une conception symétrique, soit de la participation, soit de la séparation. La première objection (130b7-e4 : existe-t-il une forme des choses viles?) implique de penser que la valeur ontologique d'une forme dépend de celle du sensible dont elle est la forme : c'est un premier niveau de confusion. S'ensuivent alors quatre objections concernant la conception socratique de la participation : tout d'abord, le sensible ne pourra participer à la forme, ni en sa totalité, ni en partie (c'est l'argument du voile, dont nous avons déjà parlé, 130e4-131e7). Cet argument est relatif, si on veut, à la division des formes ; les trois autres concernent leur multiplication, posée d'abord comme problème à Socrate (131e7-132b2), mais auquel ce dernier va tenter par deux fois d'apporter une réponse (132b3-132c11, 132c12-133a10). Sans entrer dans les détails, notons simplement une chose. Dans tous les cas (selon qu'on considère la forme comme unité synthétique, pensée, ou modèle), c'est l'argument du troisième homme que convoque Parménide. Or, on sait grâce à Aristote que cet argument ne se fonde pas tant sur la séparation des idées et des particuliers, que sur la conception des premières comme des particuliers, c'est-à-dire sur l'assimilation des idées aux individus sensibles :

Or, ce n'est pas le fait de poser à part qui fait le troisième homme, mais le fait de reconnaître que ce qui précisément est, est un ceci (οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν) (*Réfutations sophistiques* 22, 179a3-4).

Comme le dit également Aristote, Platon a fait des idées des « sensibles éternels » (« αἰσθητὰ αἰδία », *Métaphysique* B 2, 997b12). Cette dernière critique est tout particulièrement intéressante, puisqu'elle ne met pas seulement en jeu les objec-

tions du *Parménide*, que l'on peut toujours considérer comme un pur exercice dialectique de la nature sophistique duquel Platon était en fin de compte conscient, mais est sûrement le signe d'un trait véritable de la philosophie de Platon. Ce témoignage, en tout cas, rend moins vraisemblable l'idée selon laquelle les objections du *Parménide* n'ont aucune portée (ce qui ne veut bien sûr pas non plus dire qu'elles étaient de pures apories, au yeux de Platon lui-même). Ensuite, l'argument du troisième homme suppose que l'on puisse appliquer ce qu'on a appelé la self-prédication (la forme du Beau, par exemple, est elle-même belle¹). Cela a pour conséquence de mettre sur le même plan les deux termes que sont l'idée et ce qui y participe ; d'où une conception symétrique de leur relation. C'est ce qu'illustre parfaitement la deuxième réponse apportée par Socrate au problème : l'assimilation des formes à des paradigmes dont les sensibles seraient les images est réfutée par Parménide pour des motifs identiques à ceux déjà étudiés, à savoir que la relation de ressemblance impliquée (selon Parménide) par ce modèle ne peut être que symétrique, le modèle devant lui-même ressembler à son image (132d5-8).

Les deux dernières objections du *Parménide* (133a11-134c3, 134c4-134e8) concernent quant à elles directement la séparation, et non plus, comme précédemment, la participation. Elles expriment au plus haut degré la conception de la séparation comme indépendance symétrique : selon la première, la connaissance des idées demeure inaccessible à l'homme, puisque celles-ci sont en elles-mêmes et non pas en nous (« αὐτὴ καθ'αὐτήν », et non pas « ἐν ἡμῖν », 133c5-6 ; cela implique surtout ici que nous ne sommes pas non plus en elles). En d'autres termes, elles sont séparées (l'existence « αὐτὰ καθ'αὐτά » étant déjà assimilé au fait d'être « χωρίς », en 129d7-8). Selon la seconde objection, les dieux ne pourront pas non plus connaître les affaires humaines (« τὰ ἀνθρώπεια πράγματα », 134e5) ; et la raison alléguée par Parménide, cette fois, en est la mutuelle indépendance des sensibles et des idées (134d5-7).

On pourrait conclure sur ce point en ajoutant encore que cette conception symétrique de la séparation se retrouve également dans la deuxième partie du *Parménide*. Celle-ci définit en effet clairement la séparation (entre l'un et les

1. Pour la question de la self-prédication dans le *Parménide*, on peut renvoyer à la deuxième annexe de L. Brisson à son édition du dialogue (1994, p. 293-306).

autres), en faisant de nouveau usage de la formule « χωρὶς μὲν ... χωρὶς δὲ ... » (159b6). Séparer deux termes signifie en faire deux contraires (ἐναντία, a1) dis-joints, qui par définition « ne sont jamais dans la même chose » (c3-4). Les contraires, qui ne peuvent même être réunis en un troisième terme, c'est-à-dire n'ont pas de substrat commun, sont donc bien « aussi dissemblables que possible » (a1-2). On ne peut que penser à la façon dont Plotin définit la séparation du mal et du Bien, en affirmant que « les choses qui sont complètement séparées (πάντη κεχωρισμένα), n'ont rien de commun, et qui sont le plus éloignées (πλείστην ἀπόστασιν ἔχοντα) par leur nature, sont contraires (ἐναντία) » (51 (I 8), 6, 54-56). Les contraires sont donc bien « les choses qui sont le plus éloignées (ἀφεστηκότα) les unes des autres » (6, 39-40). Si Laurent Lavaud remarque, dans ses notes à sa traduction du traité, que c'est là une reprise de la définition aristotélicienne des contraires (*Catégories* 6, 6a17-18 est cité presque littéralement par Plotin : « τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα »), on peut aussi faire remonter cette définition au texte mentionné du *Parménide* – cela expliquerait pourquoi la définition plotinienne ne fait pas intervenir ce qu'ajoute Aristote dans cette définition (la restriction au genre identique : « τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει »).

La question reste ouverte de savoir si Platon lui-même a cherché à se défaire de ce modèle symétrique, dans sa conception du rapport entre les idées et les sensibles. De fait, le *Timée* semble bien développer, s'agissant de la participation, le modèle de l'archétype déjà donné par Socrate comme réponse au problème du troisième homme¹. Mais nous allons plutôt nous intéresser à la façon dont ces problèmes, que nous n'avons pas cherché à exposer pour eux-mêmes et en toute leur complexité, mais pour les rattacher à une conception symétrique de la participation et de la séparation, ne sont précisément pas des problèmes chez Plotin.

iii. La solution plotinienne des apories du Parménide

Il est clair que c'est notamment par le recours à une certaine conception de la séparation que l'on peut débarrasser le platonisme de telles apories². C'est précisément pour n'avoir pas séparé, en fin de compte, les formes et les sensibles,

1. Cf. par exemple, sur cette question, F. Ferrari, 2007 ; 2015, p. 223-227.

2. Ch. D'Ancona Costa a déjà montré que le recours à une notion asymétrique de participation offrait, chez Plotin, la solution aux apories du *Parménide* (1992, p. 75-92). Nous proposons, quant à nous, de considérer la question plus particulièrement du point de vue de la séparation.

c'est-à-dire pour avoir assimilé le mode d'être des unes à celui des autres, que Socrate est tombé dans les pièges de Parménide. Il est remarquable que Plotin rejette sans hésiter la self-prédication, au nom justement d'une différence entre les corps qui participent et les intelligibles participés (22 (VI 4), 13, 6-10). Mais surtout, la véritable séparation n'est pas une indépendance réciproque ; elle est une distinction hiérarchique relative au mode d'être des entités distinguées. Si les formes, par exemples, avaient été séparées des sensibles, elles n'auraient pas pu être conçues comme sujettes à la division. Or, on peut considérer que Plotin apporte une solution à ce problème, et ce dès son deuxième traité. Ce dernier contient les preuves d'un certain nombre de propriétés de la nature psychique : elle est sans parties et indivisible, sans grandeur, incorporelle, immuable, immortelle, ... Toutes ces propriétés l'opposent à la nature sensible, aux corps : c'est par ces preuves que Plotin en arrive à une partition de la réalité telle celle exposée dans son quatrième traité, suite directe du second. Plotin commence par y réaffirmer la nécessité d'une distinction première entre l'intelligible et le sensible (« διηροῦμεν », « διαστελλόμενοι », 4 (IV 2), 1, 7-8), puis récapitule les propriétés de la nature sensible et de la nature intelligible (1, 11-29)¹.

Ici, c'est seulement parce que Plotin a rappelé (et, à vrai dire, considérablement précisé) la distinction ontologique qui ouvrait le *Timée*, qu'il peut s'éviter les paradoxes relatifs à la division des formes. Ces structures d'opposition ont, dans le système de Plotin, un rôle central, puisqu'elles permettent de définir la forme même de sa conception de la réalité, c'est-à-dire la nature hiérarchique de la relation entre les hypostases. Par là, Plotin retrouve la séparation verticale.

Un autre texte de Plotin fait expressément référence au *Parménide* et à la seconde objection, Plotin s'opposant alors au concept de séparation qui y est développé, sous prétexte qu'il correspond à une séparation locale. Même si on a pu soutenir que les traités 22 et 23 ne sont pas d'abord une solution aux apories du *Parménide*², il est indéniable qu'on peut y trouver aussi une telle solution. Ainsi Plotin rejette-t-il tant l'argument du voile, énoncé par Parménide, que l'exemple

1. À cette structure binaire répond toute la logique argumentative du traité, qui va démontrer que l'âme est indivisible en elle-même, mais divisible dans les corps (1, 41-46, puis 47-76 : c'est une théorie trouvée dans le *Timée*, 35a1-b1), et qu'il est faux de dire qu'elle est uniquement divisible ou uniquement indivisible (2, 4-35, puis 35-39).

2. Cf. A. Sumi, 2002, p. 49-50, et la n. 13 de R. Dufour à sa traduction du traité, p. 74.

du jour que donnait Socrate pour illustrer la participation : car si on concevait d'abord que « les formes sont séparées localement » (« χωρὶς ὄντος τόπω τοῦ εἶδους », 23 (VI 5), 8, 16), étant donné qu'il serait question du rapport entre deux êtres dotés d'un lieu, c'est-à-dire sensibles (4 (IV 2), 1, 19-20), l'explication serait « compréhensible par des exemples » (23 (VI 5), 8, 10), et le problème serait complètement différent de celui du rapport entre l'intelligible et le sensible. Plotin se refuse donc à dire, comme Socrate (*Parménide* 131b3-6), que la forme est simplement présente aux sensibles comme l'est le jour. Il semble d'ailleurs faire explicitement référence à l'exemple socratique, puisqu'il parle ensuite d'« illumination » (« ἔλλαμψιν », 8, 10). Il justifie toutefois l'utilisation de cet exemple à des fins pédagogiques (8, 12-14). Par ailleurs, l'objection de Parménide consistait justement à montrer que, à en croire l'exemple du voile, la forme dont les sensibles participeraient serait « séparée d'elle-même » (« αὐτοῦ χωρὶς », 131b1 ; « φυγεῖν ἀφ'ἑαυτοῦ », 8, 34 ; cf. 9, 39-40, qui fait également référence à *Parménide* 145c7). Plotin montre que c'est là la conséquence d'une conception qui implique activement l'idée elle-même dans la participation : « l'idée n'a rien donné d'elle-même à la matière » (8, 35), mais elle demeure « une et la même » (11, 2-3, cf. *Parménide* 131b5-6). Plotin résume ainsi le présupposé du *Parménide* : si le monde intelligible n'était pas supérieur, en unité, au sensible,

[...] il y aurait deux mondes sensibles (δύο κόσμοι αἰσθητοί) divisés en parties (μεμερισμένοι) semblables, et la sphère intelligible, si elle était une à la façon de la sensible, serait comme elle (10, 43-44).

Ce texte est naturellement à rapprocher du constat d'indépendance déjà mentionné des domaines sensible et intelligible, dans le *Parménide* (134d5-7).

De ces textes découle une conception plus générale (et asymétrique) de la relation entre les hypostases. Le même traité l'évoquait en précisant que la matière est « attachée » (« ἐφαπτομένην ») à l'idée, « et en même temps ne lui est pas attachée » (« καὶ αὖ οὐκ ἐφαπτομένην », 8, 18), c'est-à-dire, pour reprendre la solution que nous avons admise à propos de ce genre de double affirmation plotinienne, qu'elle n'y est pas attachée en un sens local, comme si l'idée « traverserait » la matière et « se répandrait sur elle » (« διεξελεύσεως καὶ ἐπιδραμούσης », 8, 21), la matière offrant ainsi une accroche tangible à l'idée, mais qu'elle y est at-

tachée en se tournant d'elle-même vers l'idée pour « saisir (λαβεῖν) autant qu'elle le peut » (8, 20) alors que, d'autre part, l'idée « demeure en elle-même » (« ἐν αὐτῇ μενούσης », 8, 22). C'est de la même façon que l'âme du monde demeure en elle-même dans la procession, tout en produisant la multitude des âmes individuelles : c'est parce que ces dernières « sont une seule par la forme » (8 (IV 9), 4, 15), alors qu'une unité selon la matière impliquerait qu'elles soient les parties d'un tout que l'on divise (4, 9-11). La même idée, c'est-à-dire la manence du principe lors de la production du principé, vaut également pour l'Un et l'Intellect, alors même que ce mode de production est cette fois-ci refusé à l'Âme (11 (V 2), 1, 16-19)¹.

Cette manence est cependant exposée plus clairement ailleurs, et va nous permettre d'en arriver à une conclusion. Les deux dernières objections de Parménide, qui concernent directement la séparation, ne peuvent pas non plus poser problème à Plotin : nous pouvons effectivement connaître les formes, parce que nous ne sommes pas nous-mêmes séparés de l'intelligible, sinon par l'altérité. Cette affirmation doit bien sûr se comprendre au regard du modèle de l'inhérence que nous avons évoqué plus haut. En revanche, les dieux sont bel et bien séparés du sensible, et Plotin n'a aucun problème à affirmer que les affaires humaines ne font pas l'objet de la considération de l'Intellect, par exemple ; il affirme sans détour que « c'est la sensation, et non pas l'Intellect, qui appréhendera (ἀντιλήψεται) les choses extérieures » (49 (V 3), 1, 20). L'Intellect qui possède la véritable connaissance de soi n'est pas l'Intellect « pratique » (« πρακτικός », 6, 35) qui se tourne vers les choses extérieures (« ὡς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι », 6, 36), sans quoi il n'aurait précisément pas la capacité de se connaître soi-même qui le définit (6, 37-38). Voilà qui ne fait pas difficulté ; c'est cette idée qui amènera Plotin à refuser une certaine conception de la providence (38 (VI 7), 1, 29-32, ...)². L'asymétrie révélée par ce passage, comme par d'autres d'un contenu proche, est celle-ci : la relation de séparation désigne simplement le mode d'être du supérieur, qui n'est pas

1. On se souviendra de la nature amphibie de l'âme. Cela signifie bien sûr qu'il existe des degrés dans la séparation.

2. Remarquons toutefois que si c'est justement cette détermination de l'Intellect qui permet véritablement de le dire séparé, Plotin se situe dans la droite ligne des critiques philosophiques de la mythologie initiées par Xénophane. Rappelons que notre propos n'est pas de montrer en quoi le concept plotinien de séparation se voudrait lui-même mythologique – il est, par cette même détermination, un concept purement métaphysique, qui désigne une relation verticale accentuée – mais en quoi la métaphysique trouve ici dans la mythologie un certain modèle.

tourné vers l'inférieur mais demeure au contraire en lui-même. Plotin expose également la séparation de l'Intellect en faisant référence à Hésiode (*Théogonie* 718) : ce dernier est enchaîné en son domaine « par un lien » qu'il instaure lui-même (31 (V 8), 13, 9-10)¹.

3. De l'asymétrie au dynamisme

i. Description formelle des relations de séparation

Nous pouvons finalement préciser de quelle asymétrie il est question chez Plotin : le supérieur est séparé de l'inférieur, en cela qu'il demeure en lui-même (αὐτὸ καθ'αὐτό) ; l'inférieur, quant à lui, demeure présent au supérieur en cela qu'il y participe, et cette participation est essentiellement, comme nous aurons l'occasion de le développer, relative à la direction vers laquelle il tourne son regard. C'est là le modèle hiérarchique de la liaison. Il faut mentionner ici une exception à ce schéma : l'âme individuelle peut, contrairement aux autres réalités, se tourner vers le sensible qui vient après elle². Mais en même temps, nous avons souligné l'existence chez Plotin d'un deuxième modèle asymétrique, celui de l'inhérence : car le supérieur doit également être dit présent à l'inférieur, et l'inférieur en différer en quelque manière, de la même façon (mais c'est une métaphore) que la partie est séparée de la totalité, en diffère, alors que la totalité ne peut être séparée d'elle-même, c'est-à-dire d'une partie d'elle-même. Rappelons que le modèle de l'inhérence ne doit pas être entendu au sens propre (local) ; et le supérieur n'est pas lui-même présent à l'inférieur, mais l'est pas le biais des "traces" (ἵχνοι) qu'il laisse dans les êtres qu'il génère. L'inhérence est avant tout une relation de dépendance, c'est pourquoi le concept de présence du supérieur dont il est question dans le modèle de l'inhérence est identique au concept de liaison dont il est question dans le premier modèle. En revanche, le modèle de l'inhérence nous permet de concevoir une idée de séparation par simple altérité qui n'est pas identique au concept de séparation du supérieur évoqué à propos du modèle de la liaison. Nous

1. La traduction de ce passage, et notamment de « ἀνέχοντι », doit prendre en compte la préposition « ἀπό » : le lien en question n'« attache » pas Cronos « à ce qui vient après lui » (traduction Jérôme Laurent), mais le « retient loin de ce qui vient après lui vers le bas », ou encore le « retient, loin de ce qui vient après lui, d'aller vers le bas » (nous trouvons une traduction semblable chez J. Pépin, 1955, p. 23).

2. C'est là la particularité de la τόλμα (audace) de l'âme, mais nous verrons que cela n'a pas les conséquences qu'on a pu en tirer concernant la τόλμα des intelligibles.

évoquons donc ici deux formes de séparation, l'altérité et l'indépendance : la première sépare l'inférieur de son principe, la seconde le principe de son principé.

Pour mieux considérer ces deux formes de séparation, nous devons dès maintenant nous défaire des deux modèles asymétriques considérés (mais nous ne perdrons pas l'asymétrie de la séparation pour autant, et la retrouverons sous sa forme première). Indépendamment de ces deux modèles, nous pouvons considérer quatre relations : la séparation ou la non-séparation, respectivement de l'inférieur ou du supérieur. On peut donner un exemple selon lequel ces relations s'identifient deux-à-deux, et dépendent simplement d'un changement de perspective (la réalité prise en compte pouvant être considérée comme inférieure ou supérieure, selon celle avec laquelle elle est mise en rapport). L'âme qui se sépare de son corps (le supérieur de l'inférieur) se rend en même temps présente à son principe, elle nie donc une certaine forme de séparation de l'inférieur à l'égard du supérieur. À l'inverse, si la même âme se détourne de son principe (séparation de l'inférieur), c'est pour se tourner vers les sensibles, et nier la séparation du supérieur envers l'inférieur. Ces deux rapports désignent deux possibilités que l'on peut considérer à chaque niveau de réalité. La première possibilité est celle de la conversion : c'est en se détournant de ce qui lui est inférieur pour se tourner vers elle-même qu'une réalité nie en quelque sorte la séparation entre elle et son principe, se retourne vers lui. La seconde possibilité est, elle, processive : l'inférieur se sépare du supérieur, instaurant par là la simple altérité, il se détourne pour se constituer lui-même et, dans une certaine mesure, se rendre présent à ce qui vient après lui et qu'il constitue.

Naturellement, nous simplifions les choses par cet exemple : ce dernier présente en effet au moins deux exceptions par rapport au cas, à bien des égards paradigmatiques, de l'Intellect. Tout d'abord, dans la procession (nous l'avons indiqué), la séparation de l'Intellect n'implique pas pour lui de se tourner vers des réalités inférieures à lui, réalités qui à vrai dire n'existent pas "encore". La séparation consiste simplement à se rendre *autre* : la genèse de l'Intellect implique une séparation par simple altérité. Dans la conversion, ensuite, et par conséquent, puisque ces mêmes réalités inférieures n'existent "toujours pas", il n'est pas question pour lui de s'en séparer : mais l'essentiel est que, comme nous le verrons,

c'est parce qu'il est converti vers son principe qu'il sera séparé de ces réalités inférieures lorsque celles-ci procéderont. Pour en revenir à la procession, c'est ainsi que les réalités produisent celles qui les suivent, à l'instar de la nature, en se tournant vers leur principe, et non pas en se tournant vers l'œuvre produite elle-même (30 (III 8), 3, 2-3 ; 4, 5-7).

Ces deux possibilités de séparation n'ont donc pas le même sens selon le niveau de réalité auquel on les applique, et on peut même dire qu'à un niveau ontologique (au sens le plus large, comme celui du rapport entre l'Un et l'Intellect), il ne s'agit pas véritablement de possibilités. Cette remarque complique effectivement le rapprochement entre la séparation d'une réalité par rapport à celle qui la précède et la négation de la séparation entre cette même réalité et celle qui lui est directement inférieure, problème qui ne nous concerne pas véritablement¹ : elle nous permet toutefois d'appréhender la distinction entre les degrés psychologiques et ontologiques de la séparation.

Cette description formelle quelque peu laborieuse achevée, nous pouvons indiquer en quoi le présent schéma demeure asymétrique, et même en quoi cette asymétrie est plus présente que jamais : nous avons assigné l'origine de la séparation à un seul terme. En effet, il n'y a pas séparation de l'inférieur et du supérieur, mais séparation de l'inférieur par rapport au supérieur ou, inversement, du supérieur par rapport à l'inférieur : l'asymétrie de la séparation (due à la nature même du système des êtres plotiniens, à son caractère hiérarchique) revient à d'attribuer l'origine de la séparation au terme séparé lui-même. C'est pourquoi la séparation présente ce double sens.

Le problème est le suivant : ce qui apparaissait chez Plotin comme une ambiguïté (la double affirmation) est conservé comme tel. Comme il y a deux formes de séparation, il y aura deux types de double affirmation. Si, premièrement, le terme supérieur se sépare de ce qui vient après lui dans la conversion (se tourne vers son principe), il ne saurait néanmoins jamais nier la pure altérité que sa genèse a instauré entre lui et son principe, au cours de la procession. La liaison entre un être et son principe n'est pas exclusive, mais complémentaire, de la pure

1. La seule conséquence de ce fait est que, dans la plupart des cas (exception faite, semble-t-il, de l'âme individuelle), il n'est pas possible de parler véritablement d'une présence du supérieur à l'inférieur, sauf à désigner par là la dépendance de l'inférieur.

altérité. Deuxièmement (et réciproquement), si le terme inférieur se sépare de son principe, il n'en sera pas moins dépendant ontologiquement, ce qui peut également s'exprimer chez Plotin par l'inhérence de l'inférieur dans le supérieur. Ajoutons qu'il faut sans doute concevoir la liaison impliquée par la conversion comme un renforcement de cette dépendance ontologique essentielle à toute relation entre principe et principé, tout comme la séparation que nous verrons caractériser l'âme (chute dans le borbier de la matière) est sûrement un renforcement de la séparation par simple altérité (et, plus précisément, une forme accentuée d'audace).

Nous avons compris que la séparation du principe n'était pas exclusive de la liaison du principé, ce qui permet d'expliquer une certaine ambiguïté dans l'expression des relations de séparation et de non-séparation. Mais dans ce cas-là, l'ambiguïté était celle d'une formulation équivoque : le sujet de la séparation n'est pas le même que celui de la liaison, si donc ni la liaison ni la séparation ne sont symétriques, il n'y a plus aucun paradoxe (encore faudrait-il élucider le sens de la séparation asymétrique). Dans les deux formes de séparation que nous venons d'évoquer, en revanche, le même terme de la relation est dit séparé et non-séparé (la formulation est "univoque", au sens où elle ne repose pas sur l'ambiguïté du sujet de la relation).

Toute la solution à ce problème repose sur un concept asymétrique de séparation, qui s'opposerait à un sens plus fort, mais seulement local. Encore faudrait-il comprendre ce que signifie vraiment cette asymétrie ; nous pourrions même dire que ces dernières pages contiennent la plupart des éléments de la solution, mais qu'ils n'ont pas encore été interprétés correctement ni simplement soulignés ; par ailleurs, il n'ont aucune valeur si nous n'indiquons pas avec précision ce à quoi ils renvoient, chez Plotin, et sans nous appuyer sur les textes, ce que nous allons faire dès à présent. La raison pour laquelle ce problème n'est pas réductible, chez Plotin, serait peut-être la suivante : s'il y a simultanément dépendance et séparation à l'égard du principe, c'est parce que le rapport entre les deux réalités est pensé dans le cadre de la procession, en laquelle consiste cette séparation. C'est un modèle dynamique et, plus précisément, génétique, qui permet de comprendre la coexistence de la séparation et de la dépendance. La première ambiguïté revenait, quant à elle, à affirmer que la réalité qui se détourne de ce qui

vient après elle pour se ressaisir en son principe ne pourra pas nier complètement l'altérité qui la sépare de ce principe. La raison en est que la conversion qui l'amène vers son principe fait suite à, mais ne nie pas, la procession, qui a instauré cette altérité¹.

Il nous faut commencer par rattacher à un schéma dynamique, celui qui précisément fait usage des notions de procession et de conversion, le schéma asymétrique élaboré. Puis, nous verrons comment, *a contrario*, un schéma symétrique de séparation impliquerait une conception statique de cette dernière, conception qui se heurte à certaines contradictions. Nous pourrions alors évoquer les références à une telle interprétation dynamique et génétique de la séparation chez Plotin ; ce qui nous amènera finalement à reprendre les analyses de notre premier chapitre.

Ce qui fait de l'asymétrie de la séparation une détermination dynamique, c'est que cette séparation n'est pas la description d'un état de chose, mais le mode sur lequel une réalité se rapporte à une autre. L'asymétrie a pour conséquence première d'*orienter* la relation de séparation : cette relation ne renvoie plus seulement à un doublet, mais à un couple, au sens mathématique de "paire ordonnée". On pourrait également dire, si l'on veut, qu'il s'agit plus d'un rapport que d'une relation, au sens où la relation peut également être symétrique, alors que le rapport est orienté (il y a "relation entre ... et ...", mais "rapport de ... à ...")². Or, cette orientation est l'indication en creux d'un mouvement, d'un acte, d'une attitude. Illustrons-le ainsi : l'Un lui-même ne diffère pas, il « est toujours présent puisqu'il n'a pas d'altérité, mais nous, nous sommes présent quand nous n'en avons pas » (9 (VI 9), 8, 34-35). Laurent Lavaud commente ainsi ce passage :

L'altérité entre l'Un et nous n'est pas une frontière ontologique intangible et fixe, elle est une relation à la fois dissymétrique et dynamique. Dissymétrique, parce que l'Un, présent partout, n'est l'autre de rien : cette altérité n'existe que pour nous qui nous séparons de lui et qui ne sommes plus présents à sa présence. Dynamique, parce que cette altérité que nous creusons par rapport à lui peut être surmontée, ou

1. À partir de maintenant, et jusqu'à la fin de ce chapitre, nous nous concentrons toutefois sur la question de la séparation descendante, c'est-à-dire de la procession, sans évoquer la conversion. Cette absence indiquera, pour la suite, l'existence d'un modèle d'interprétation plus général de la séparation, capable également de rendre compte de cette seconde forme de séparation.

2. Nous ne nous tiendrons toutefois pas à cette terminologie contraignante, qui n'est ici évoquée qu'à titre d'explication.

plutôt effacée, au profit de l'identité originelle avec le principe et de la reconquête de sa présence¹.

L'asymétrie et le dynamisme sont liés : l'asymétrie implique, en effet, de rattacher la séparation à un agent, de conférer à ce rapport un pôle subjectif. Cette détermination en fait alors, non pas un état définitif déterminé de l'extérieur, mais intègre au rapport un principe interne de changement, à la fois de réversibilité (possibilité de la négation de la séparation) et même, de façon beaucoup plus fondamentale, de constitution dynamique voire processuelle.

ii. Séparation dynamique et séparation statique

Une certaine connivence entre l'asymétrie et le dynamisme des modèles de la séparation est indéniable ; le dynamisme, en tout cas, suppose une forme d'asymétrie, puisque l'orientation du rapport de séparation, c'est-à-dire une conception de la séparation comme mode sur lequel une réalité se rapporte à une autre, est bien un préalable nécessaire à une description dynamique du même schéma. Pour autant, si l'on peut toujours soutenir que Platon développe une conception asymétrique de la séparation et de la participation, et qu'en cela Plotin se fait plus son exégète qu'autre chose, il est indéniable que le caractère dynamique du schéma plotinien de la procession ne peut se réclamer d'une lecture littérale des dialogues de Platon². Ainsi, le point de la distinction entre Platon et Plotin, pour ce qui est de la question de la séparation, n'est pas tant dans la façon tranchée qu'aurait le premier à l'affirmer (comme conséquence difficilement soutenable d'un schéma symétrique du rapport entre les idées et les sensibles), là où le second serait plus nuancé sur la question. On pourrait rappeler, au contraire, la façon dont le demiurge du *Timée* façonne d'un unique mélange de même et d'autre, tant l'âme que le corps sensible. Les réalités intermédiaires aux natures intelligibles et sensibles, et notamment les âmes individuelles, sont chez Platon une liaison entre deux êtres qui leur préexistent. L'âme ne tient aucun rôle dans la genèse du sensible : mais

1. 2008, p. 257.

2. Il a toutefois été proposé que la conception génétique du *Timée* serait une réponse aux apories du *Parménide* (cf. J. M. Rist, 1964, p. 231-232). Nous cherchons à développer ici une intuition de Ernst Cassirer, qui proposait que le « concept bâtard d'«émanation» », c'est-à-dire l'interprétation plotinienne des genèses du *Timée*, soit engendré par la « transcendance » platonicienne et la catégorie aristotélicienne de « mouvement » (1927, p. 19).

dans la doctrine plotinienne de l'émanation, l'intermédiaire qu'est l'âme – mais cela est vrai de l'intermédiaire en général – ne l'est que secondairement, l'âme n'occupe une position intermédiaire à l'intelligible et au sensible que parce qu'elle est dérivée du premier et productrice du second. Le rapport entre les deux mondes (ce qui engage tant la participation que la séparation) n'est donc pas statique, il n'est pas un rapport établi *a posteriori* et de l'extérieur, c'est un rapport interne, inhérent à l'essence de la réalité inférieure qui ne peut s'expliquer que par lui. On peut, de ce point de vue, opposer Plotin aux interprétations médioplatoniciennes de Platon, qui accentueront notamment le dualisme (des mondes ou des principes) qu'ils trouveront chez lui¹. Chez Plotin, l'âme du monde n'organise pas tant les corps à partir des idées intelligibles qu'elle est la nature qui les *produit*. Plotin rompt donc en partie² avec « la conception platonicienne plus traditionnelle selon laquelle l'âme est définie par le fait d'être assignée à une place dans le cadre d'un système préétabli de deux mondes (le matériel et l'immatériel)³ ».

Un tel rapport extérieur est, semble-t-il, nécessairement statique. Par *modus tollens*, une conception dynamique de la séparation en fera nécessairement un rapport interne aux réalités et un devenir assignable à un sujet, donc un rapport asymétrique : il y a en tout cas lieu de penser que le lien entre ces différentes déterminations est plus qu'accidentel. Une véritable dynamique ne peut pas consister en un simple mouvement mécanique, déplacement spatial de parties tel, comme nous l'avons vu, la *τομή* des atomistes.

Comment se manifeste, concrètement, la pensée dynamique que nous attribuons à Plotin ? Celle-ci prend deux formes, l'une étant complémentaire de l'autre. La procession était déjà décrite comme mouvement ; mais cette description cinétique est complétée par une description vitaliste. Ainsi l'explication de la participation par Plotin fait intervenir l'idée selon laquelle la raison (*λόγος*) s'approche (« *προσίον* », 1 (I 6), 2, 18) du sensible comme si elle courait (« *ἐκδραμοῦσαι* », 3, 34-35) vers lui. Le modèle démiurgique permet également à Plotin de penser la procession de façon dynamique : l'âme est alors l'« architecte » (« *οικοδομικός* », 3, 7) du sensible. Ainsi, l'âme est à la fois « ce qui or-

1. Cf. les références chez D. J. O'Meara, 1975, p. 20-21, n. 9.

2. Mais en partie seulement, puisqu'il semble parfois plutôt définir l'âme à partir du travail d'organisation d'un sensible déjà présent : c'est là son « *ἔργον* », cf. 6 (IV 8), 3, 21-28.

3. D. J. O'Meara, 2004, p. 76.

donne » (« τὸ τάξον », 2 (IV 7), 2, 20) et ce d'où vient la raison qui pénètre dans la matière (2, 23-25)¹. La totalité des êtres est dite « se déployer comme d'une semence » (« ἐξελίττεσθαι οἶον σπέρματος », 6 (IV 8), 6, 8-9) ; Plotin ne reniera pas, dans ses traités les plus tardifs, cette conception déjà présente dans ses premiers écrits : il affirmera encore que l'Intellect « se déploie lui-même » (« ἐξελίττει ἑαυτό », 49 (V 3), 10, 51). Il est vrai qu'il ne s'agit là que de métaphores ; on aurait tout aussi bien pu, de ce point de vue, évoquer les images vitalistes de la semence, de la source, du soleil, du feu², ... Mais ce n'est pas la dimension dynamique elle-même de ces images qui pourrait être décrite pour sa rigueur, et il est bien possible que ce soit précisément cette dimension que Plotin cherche à véhiculer à travers elles.

Pourtant c'est ici seulement de la procession qu'il est question. En quoi la séparation est-elle également concernée par ces descriptions dynamiques ? La séparation elle-même n'est pas directement décrite comme mouvement. On doit toutefois ajouter deux choses : déjà, elle ne peut être considérée indépendamment de la procession, c'est dans le cadre de la procession que les réalités inférieures se séparent des supérieures, tout comme la conversion se fonde sur un lien de dépendance entre les deux réalités. On doit dès maintenant, pour comprendre ce point, évoquer le concept plotinien d'audace (τόλμα), vecteur par lequel l'inférieur se sépare du supérieur, et qui intervient comme premier moment de la procession – « principe de surgissement et finalement de séparation³ ». L'audace exprime l'origine de l'être, c'est-à-dire la procession, par la séparation ; elle assimile alors cette séparation à un « éloignement » (« ἀποστῆναι », 9 (VI 9), 5, 29). Elle est, pour l'âme en tout cas, « la naissance et l'altérité première » (« ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης », 10 (V 1), 1, 4). De manière générale, la séparation entre un être et son principe a lieu par « l'ajout (προσθήκη) d'un élément étranger » (1 (I 6), 5, 46), et « cet ajout (ἡ προσθήκη) a lieu avec la naissance » (53 (I 1), 12, 20) Pour ce qui est de l'âme, l'audace désigne le fait qu'elle s'avance (« προεληλυθός », 11 (V 2), 2, 6). On doit remarquer d'emblée que le terme τόλμα et ses dérivés, que Plotin emploie en sept occasions pour décrire les rapports entre les hypostases, sont tou-

1. Ces références sont données dans D. J. O'Meara, 1975, p. 35-36.

2. Sur toutes ces métaphores, cf. S. Roux, 2004, p. 279-300.

3. N. Baladi, 1971, p. 89.

jours appliquées au terme inférieur de la relation (9 (VI 9), 5, 29 ; 10 (V 1), 1, 4 ; 11 (V 2), 2, 6 ; 19 (I 2), 5, 27 ; 26 (III 6), 14, 8 ; 38 (VI 7), 31, 25), et refusés s'agissant du terme supérieur (33 (II 9), 11, 22). On retrouve alors, dans l'audace, l'asymétrie de la séparation.

L'audace permet une compréhension dynamique de la séparation, comme éloignement¹ ; mais par ailleurs (c'est le second point que nous devons relever), la séparation est elle-même exposée chez Plotin par des métaphores génétiques et vitalistes (elle est donc indirectement décrite comme mouvement). La séparation doit être conçue comme origine de l'inférieur en tant qu'il procède lui-même du supérieur. Déjà chez Platon, la dimension dynamique de la participation (les formes entrant et sortant du réceptacle, *Timée* 50c2-4) était liée à une métaphore faisant de l'idée le père, du réceptacle la mère, et du sensible le fils (d2-4), c'est-à-dire une métaphore génétique. Plus généralement, la théorie plotinienne des hypostases a pu trouver dans les figures du *Timée* un modèle, à ceci près que pour Platon, la création de l'âme par un démiurge contemplant les formes n'est rien d'autre qu'un « mythe vraisemblable » (29d2). Plotin y voit, quant à lui, une vérité métaphysique². Malgré les réserves platoniciennes sur la possibilité de parler de l'intelligible en termes temporels (37c6-38c3), et même si Plotin conçoit parfaitement qu'il ne puisse y avoir d'avant et d'après dans ce qui est éternel (45 (III 7), 3, 20-36, cf. aussi 27 (IV 3), 9, 15-20), il ne se prive pas pour autant de parler dans le même temps de l'éternité comme d'une « vie » (« ζωή », 45 (III 7), 3, 37).

iii. Conception génétique et conception mythologique

La description vitaliste que donne Plotin de la séparation rassemble donc les dimensions cinétique et génétique de la procession. Le « mouvement » de l'Intellect qui « s'est avancé » est ainsi décrit simultanément comme « activité », production (« ἐποίησεν »), « vie », et « différence » à l'origine de « deux choses » (lui-même et son principe, au lieu d'une : son principe) : « il s'est avancé avec la

1. C'est justement le sens que prend (tardivement : mais déjà chez Polybe) le terme χωρίζω, à savoir celui de « *depart, go away* » (LSJ, s. v. χωρίζω IV).

2. Ainsi, l'attribution du mouvement et de la vie à l'être chez Platon (*Sophiste* 248e6-249a2) assimile en définitive le mouvement au fait de pâtir (« κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν », e3-4), et le fait de pâtir au fait d'être connu (« τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐτῷ συμβαίνει πάσχειν », e1) : il n'y a là nulle dimension génétique, et il s'agirait même plus d'une dimension épistémologique qu'ontologique.

différence » (« προῆλθε μετὰ ἑτερότητος »), résume Plotin (38 (VI 7), 13, 11-21). La procession est création d'altérité, une altérité verticale entre le principe et le principé qui n'est autre que la séparation. La séparation peut alors être présentée comme naissance : on doit inscrire son dynamisme dans le cadre général de la *production* de l'être, comme nous le montrions à partir des remarques de Dominic O'Meara. C'est seulement le dynamisme de cette production, de cette procession, qui permet d'inscrire ensuite le système plotinien des êtres dans un contexte véritablement hiérarchique. Cette hiérarchie est exprimée, chez Plotin, par le modèle asymétrique de la liaison, et le verbe ἀρτάω ; or, l'idée de suspension contient la même ambiguïté que celle que nous avons relevée chez Plotin : suspendre quelque chose, c'est à la fois le suspendre à quelque chose d'autre (relation de dépendance) et le suspendre au-dessus de quelque chose d'autre, par exemple le sol (relation de séparation)¹.

D'autres textes de Plotin présentent explicitement la séparation comme naissance, et c'est l'un d'entre eux qui va ici nous retenir plus particulièrement, puisqu'il rattache la conception vitaliste à une conception mythologique. Nous avons plus tôt examiné un exemple de conception vitaliste de la séparation, l'ἀποκρίνεσθαι d'Anaximandre. Mais la séparation entre le principe et les êtres, chez ce dernier, était sans mesure avec la séparation introduite par Platon entre les réalités sensibles et intelligibles. Or, chez Platon justement, la séparation est marquée par la perte de toute détermination dynamique, pour une raison semble-t-il évidente : comment peut-on encore parler d'un mouvement de l'intelligible lui-même ? Comment peut-il bien y avoir mouvement, et même genèse, dans l'éternité ? Le fait, pour Plotin, d'assumer la possibilité d'une telle genèse renvoyait déjà sa philosophie à une forme de mythologie, l'εἰκῶς μῦθος du *Timée*. Mais c'est par

1. L'ambiguïté est aussi celle du rôle de l'intermédiaire dans la hiérarchie des êtres ; celui-ci a un double rôle de séparation (10 (V 1), 6, 48-49) et de liaison : c'est la raison pour laquelle les médioplatoniciens ont cherché à multiplier les intermédiaires entre le sensible et l'intelligible, par exemple au moyen de démons assurant l'utilité de la prière, là où les dieux ne se soucient pas des hommes (cf. D. J. O'Meara, 1975, p. 22-23, 74, et *Vie de Plotin* 22.49-51). Cette recherche d'intermédiaires nous évoque le démiurge du *Timée*, qui cherche à combler les intervalles de son mélange primordial (35c2-36b5), ou encore place entre les trois âmes l'isthme du cou et du diaphragme, lequel a pour fonction de les séparer, mais sans empêcher toute forme de communication (69d6-70a7, puis surtout 70a7-72b5). L'intermédiaire assure une forme de contact indirect qui est en même temps séparation. Il est remarquable que Plotin cherche à rationaliser l'usage des intermédiaires, en en limitant le nombre (33 (II 9), 1, 19-63, qu'on peut comparer à 32 (V 5), 3, 4-7).

un recours direct à la mythologie que Plotin va accentuer le caractère dynamique, processuel et originel, de la séparation.

L'audace avec laquelle, selon Plotin, l'Intellect s'est séparé de l'Un (9 (VI 9), 5, 29), correspond sur le plan mythologique à la castration d'Ouranos par Cronos, à l'« altérité de la coupure » (« τῆ ἑτερότητι τῆς ἀποτομῆς », 31 (V 8), 13, 8-9). De la même façon, l'audace avec laquelle l'Âme se sépare de l'Intellect (10 (V 1), 1, 3-4) est également exprimée comme le fait, pour Zeus, de naître, le premier parmi les fils de Cronos, à l'extérieur de celui-ci (7, 35-37, 31 (V 8), 12, 7-9). La « lignée » (10 (V 1), 7, 27, qui cite *Iliade* VI 211, XX 241, *République* VIII 547a4-5) des dieux est donc le modèle sur lequel sont pensés les rapports entre les hypostases plotiniennes. Dans les deux cas, la révolte du dieu est comprise par Plotin comme audace. Et c'est aussi le recours à la mythologie qui permet à Plotin, à chaque fois, de faire intervenir la dimension originelle de la séparation :

Or, il [Zeus] prétend que ce n'est pas en vain qu'il est venu de son père (ἐλθεῖν παρὰ τοῦ πατρὸς). En effet il faut qu'existe, à partir de lui, un autre monde [...] (31 (V 8), 12, 11-13).

Dans le cas de la séparation de l'Intellect, la castration implique pour l'Un de ne plus pouvoir engendrer ; c'est pourquoi l'Intellect n'est pas directement constitué par l'Un, mais en reçoit le pouvoir de s'auto-constituer – en effet, alors que l'Un n'est en un sens « pas principe » (39 (VI 8), 8, 9), l'Intellect est autarcique (« αὐτάρκει », 38 (VI 7), 9, 45), il a sa cause en lui-même (2, 10-11), s'engendre lui-même, et on peut même dire que c'est par lui que l'Un a son titre de cause (9 (VI 9), 3, 49-51) ; il instaure « presque même la royauté de son père¹ » : car c'est lui qui l'« a établi » en son domaine (« ἔστησε », 31 (V 8), 13, 5). Cela revient à faire de l'Intellect la cause de sa propre séparation, l'agent de sa propre genèse : encore une fois, à orienter la séparation.

1. L. Lavaud, 2018. Ajoutons que cette auto-constitution de l'Intellect est à entendre en un double sens : elle est, premièrement, auto-positionnement primordial de l'hypostase dans sa différence avec son principe, et secondement, constitution déterminante de sa réalité par retour vers l'Un (conversion) et création des formes. C'est une fois « rassasié » (10 (V 1), 7, 35-36), tel Cronos ayant avalé sa progéniture, que l'Intellect produit l'Âme, comme son ultime rejeton. Mais ces trois moments ne sont pas à confondre, et nous n'affirmerions pas que la castration d'Ouranos et la dévoration des frères de Zeus, par Cronos, renvoient à un seul phénomène et ont la même fonction. Cf., *contra*, P. Hadot, 1981, p. 129.

Ce sont les conclusions de notre premier chapitre qui vont nous permettre d'avancer dans notre étude. Le concept plotinien de séparation, si son application est purement métaphysique, fait ici non seulement appel à un modèle mythologique pour nous permettre de comprendre le rapport entre les hypostases, mais présente en lui-même certaines analogies avec la pensée mythologique, et c'est dans ce cadre plus général qu'il faut inscrire l'interprétation plotinienne du motif mythologique particulier qu'est la généalogie divine. La séparation est en elle-même, chez Plotin, une relation asymétrique, et cette asymétrie trouve en réalité son origine dans une conception dynamique. La séparation, conçue comme audace, est alors bien plus qu'un simple rapport extérieur entre deux réalités données à l'avance : elle est l'opération même par laquelle une réalité se fait autre, cette différence étant la condition de possibilité de son existence et de son autoconstitution. La comparaison entre la séparation (et, *in fine*, l'audace) et la révolte de Cronos ou de Zeus contre leur père respectif repose sur le partage des déterminations propres au concept mythologique de séparation.

Nous pouvons dès lors retrouver chez Plotin les déterminations que nous avons pensé pouvoir attribuer au concept mythologique de séparation. Premièrement, la séparation est bien conçue ici comme événementielle : autrement dit, elle fait logiquement fond sur un état préalable de non-séparation, encore qu'il s'agisse ici d'une antériorité qui n'est pas temporelle – mais la conception mythique du temps est elle-même apparentée à cette conception métaphysique de l'événementialité : les mythes, en tout cas, et à plus forte raison les mythes cosmogoniques, ne prennent généralement pas place dans la temporalité humaine, empirique¹. Chez Plotin, les deux moments doivent certes être pensés simultanément, comme deux dimensions d'une même condition ontologique, à la fois de liaison et de rupture par rapport au principe : mais la liaison est conservation de l'identité première avec l'origine, au travers d'un lien de dépendance. Le dynamisme évoqué est la forme métaphysique prise par l'événementialité de la séparation, à laquelle Plotin donne le nom d'« audace ». Ce caractère événementiel est, en second lieu, complété par la dimension originelle de la séparation : c'est dans une séparation qu'il faut chercher l'origine du monde sensible. L'idée d'une sépa-

1. Cf. DCM, s. v. Temps 2-3, et les références données.

ration par simple altérité implique de concevoir la distinction de deux niveaux de réalité, par exemple le sensible et l'intelligible, comme fondée sur un certain ensemble de propriétés caractéristiques respectivement de l'un et de l'autre. Mais il ne s'agit pas là, comme nous le comprenons maintenant, d'une pure dichotomie, d'un dualisme ontologique : on doit concevoir les propriétés appartenant au second ensemble comme dérivées du premier. La condition sensible, celle de l'existence sous forme de masse, étendue, mesurable et divisible, est une conséquence de la séparation verticale originelle – c'est pour cette raison même que nier ces conditions, par exemple s'unifier soi-même pour nier la division de ses parties, nous permet de nous unir à notre principe, c'est-à-dire que si la séparation verticale implique la séparation horizontale, par *modus tollens* l'unification horizontale implique l'union verticale.

L'affirmation simultanée, que nous venons de rappeler, de la séparation et de la liaison ne peut se comprendre que par un examen du sens que prennent ces termes. Mais il y a toujours, dans la position de Plotin, quelque chose de paradoxal : c'est en laissant de côté un certain sens, local, de la séparation, que nous avons pu chercher à comprendre ce que serait une séparation intelligible ; et pourtant, c'est cette recherche même qui nous a amenés à une conception dynamique, processuelle, de la séparation, comme en général de la procession, qui implique à première vue de concevoir cette dernière par analogie avec le mouvement local. Outre qu'un tel mouvement, appliqué à des réalités éternelles, c'est-à-dire une « genèse éternelle¹ », est difficile à se représenter, comment peut-on encore affirmer, sous ces conditions, que la séparation de l'intelligible et du sensible diffère de celle des sensibles entre eux ? Comment se représenter une séparation qui ne se fonde pas sur la différence extérieure des termes séparés, mais sur une différenciation interne ? Que signifie la dimension dynamique de la séparation, s'il ne s'agit pas d'un mouvement local² ? C'est seulement en "rehaussant" l'interprétation dynamique d'une interprétation morale, qui trouve également son fondement dans une conception mythologique, que ces questions peuvent se traiter.

1. L'expression est de L. Lavaud (2017).

2. Le fait même que nous posons, ici, cette question, implique d'avouer que nous n'avons pas encore livré une analyse suffisante du dynamisme intelligible : celle-ci ne pourra avoir lieu que dans le chapitre suivant.

Notre objectif est désormais le suivant : exposer un modèle de séparation, que nous décrivons comme un modèle “moral”, c’est-à-dire (pour expliquer le sens de ce terme) qui permette de penser un rapport interne et dynamique de séparation en faisant du terme séparé de la relation l’agent de sa propre séparation. Le dynamisme sera alors pensé comme celui de l’activité d’un sujet, et non d’un mouvement physique¹. Nous aurons également à l’idée, cette fois-ci, de traiter conjointement de la séparation descendante (ce que nous avons commencé à faire, en évoquant la procession) et de la séparation ascendante, celle du supérieur à l’égard de l’inférieur (qui implique, au contraire, un mouvement conversif). Mais il nous faut commencer par étudier cette double séparation morale au niveau de l’âme : ce sera elle qui nous en fournira le modèle le plus clair, dans la mesure où c’est du rapport que l’âme entretient à ses principes et à son corps que sont dérivés les déterminations morales de la séparation du sensible et de l’intelligible. La séparation morale et psychologique a reçu, dans la tradition, un nom : il s’agit du χωρισμός.

III. Le concept moral de séparation

1. Le terme χωρισμός

i. Bref historique du terme

Le terme χωρισμός est d’un usage plus restreint que le verbe χωρίζω : il n’est généralement pas (et même jamais, à notre connaissance) celui utilisé pour décrire, dans la tradition platonicienne, la séparation des formes et des particuliers. Le terme dénote, dès sa première occurrence chez Héraclite (nous en avons parlé plus haut), un caractère psychologique, et on remarquera qu’il est souvent construit avec « τῆς ψυχῆς » ; il est également fréquent que son complément soit « τοῦ σώματος ». Il n’est donc pas étonnant que le terme désigne, en premier lieu, la mort comme séparation de l’âme d’avec le corps. Le premier emploi du terme dans le cadre de cette définition remonte à un témoignage d’Aétius relatif à

1. La description du premier principe en termes d’activité, censée éviter les problèmes liés à une description en termes ontologiques, est naturellement une question déjà très étudiée (par exemple, cf. J.-M. Narbonne, 1994, p. 79-87). Nous proposons quant à nous d’étudier des descriptions du même type au niveau de l’être intelligible.

Anaxagore, qui utilise διαχωρισμός (59 DK A 103 2-3 [25 LM D 82]). Le même terme est aussi utilisé par Aétius à propos d'Empédocle pour définir la mort, même si celui parle d'« élément igné » (« τοῦ πυρώδους ») au lieu d'âme, et d'« agrégat » (« ἡ σύγκρισις ») au lieu de corps (31 DK A 85 2-4 [22 LM D 206a]). Ces antécédents¹ nous permettent de comprendre la fameuse définition platonicienne de la mort, « déliaison et séparation de l'âme et du corps » (« λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος », *Phédon* 67d4-5).

L'autre occurrence platonicienne de ce terme reprend au mot près l'expression, mais pour définir l'« occupation » (« μελέτημα ») philosophique (d7-10). On a ici affaire à un deuxième sens du mot, puisqu'il ne s'agit plus d'une séparation « ontologique », mais « morale » : nous aurons à préciser le sens de cette distinction. Les quatre emplois que fait Aristote de χωρισμός nous dirigent vers la même distinction. Ce substantif est en effet utilisé à deux reprises pour désigner un rapport ontologique, entre des choses physiques : dans la *Physique* (IV 6 213b22-27), le vide est décrit comme une forme de séparation entre les êtres physiques comme entre les nombres ; en *Métaphysique* A 8 989a33-b4, il est question de la séparation et du mélange (« μίξις ») des êtres physiques. En revanche, les deux autres emplois se réfèrent bien à des déterminations morales (en un autre sens que précédemment), qu'il s'agisse de la façon dont les citoyens égyptiens sont séparés et répartis en groupes selon leurs activités (*Politiques* VII 10 1329a40-b2, b23-24)², ou de l'impossibilité de séparer le plaisir de la vie (*Éthique à Nicomaque* X 5 1175a18-21). Par ailleurs, malgré les deux premiers emplois qui nous orientent du côté de l'ontologie ou de la physique, Aristote ne désigne jamais non plus la séparation platonicienne des formes par le terme χωρισμός – il emploie alors, bien plus volontairement (une centaine d'occurrences), l'adjectif χωριστός, absent chez Platon (même si on a « ἀχώριστα », *République* VII 524c1).

1. Le problème est bien sûr que toutes ces occurrences appartiennent à la tradition indirecte : tout comme il est improbable qu'Héraclite utilise le terme χωρισμός que Sextus lui attribue (22 DK A 16 27 [9 LM R 59]), ces emplois ne constituent pas des « antécédents » à proprement parler.

2. Il importe ici de rappeler que la différence entre les activités n'implique pas tant une séparation locale, physique, à l'image de la séparation entre les nombres pythagoriciens par exemple, qu'une séparation de pratiques, de modes de vie, et surtout une hiérarchisation de la cité (Aristote parle du combattant et de l'agriculteur, b1-2). La séparation a donc plus à voir avec une distinction morale, de valeur, ou psychologique, d'usage des facultés de son âme (partie irrationnelle ou rationnelle, ...) qu'avec une distinction de lieu qui en est, à la rigueur, la conséquence.

Ce sont là les emplois de ce terme les plus anciens, et qui vraisemblablement ont le plus influencé Plotin. Naturellement, et même avant Plotin, ce mot a pu changer légèrement de sens, et être appliqué parfois à des domaines bien différents de la simple psychologie (déjà chez Aristote, on constate un élargissement de ce type)¹. Plotin, même s'il reste fidèle au sens strictement psychologique de ce terme (ne l'applique jamais qu'à l'âme), est toutefois original dans l'usage qu'il en fait, comme nous le verrons. Mais expliquons avec plus de rigueur ce que nous entendons par l'idée de séparation morale.

ii. La séparation « du meilleur et du pire »

La séparation morale se reconnaît premièrement en ce qu'elle ne s'applique pas à deux êtres selon un critère extrinsèque, mais interne : leur valeur propre (là encore, la séparation est interne et s'oppose à la séparation locale). Platon semble reconnaître cette distinction, entre un sens moral et un sens logique de la séparation :

Et pourtant, dans les distinctions énoncées, l'une était la séparation du meilleur et du pire, l'autre la séparation du semblable et du semblable (Καὶ μὴν ἔν γε ταῖς εἰρημέναις διακρίσεις τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος ἀποχωρίζειν ἦν, τὸ δ' ὅμοιον ἀφ' ὁμοίου) (*Sophiste* 226d1-3).

Par la suite, le premier genre de séparation se voit conférer un nom : elle est « καθαρμός τις », « une certaine purification » (d10) – le *Phédon* lui-même définissait la séparation (« τὸ χωρίζειν ») de l'âme et du corps comme une purification (« κάθαρσις », 67c5-d2). Platon poursuit ses distinctions, et voit à nouveau deux genres de purification : celle qui s'attache au corps, et celle qui s'attache à l'âme (*Sophiste* 226e1-227c9). Il n'est pas dit explicitement, dans ce texte, qu'il est question de la séparation philosophique (puisqu'il s'agit plutôt de définir la sophistique) ; mais il ne fait aucun doute que « la réfutation de l'apparence creuse de sagesse » (231b5-6) n'est autre que la philosophie. Le χωρισμός, par conséquent, qui sert dans le *Phédon* à définir la philosophie est bien une séparation morale en ce sens : il s'agit de séparer l'âme (le meilleur) du corps (le pire, dans la mesure où il empêche l'âme de penser).

1. Le terme a par exemple un sens biologique, cf. LSJ, s. v. χωρισμός A 2 : « secretion of sap ».

Cela nous permet de comprendre que le sens moral de la séparation a chez Plotin une portée plus générale que la simple séparation de l'âme et du corps. La séparation verticale, comme nous avons pu le voir, sanctionne en vérité une hiérarchie des hypostases, la garantit : mais s'il s'agit d'une hiérarchie, c'est justement parce qu'elle concerne le rapport entre des réalités de valeurs différentes, et en ce sens la séparation verticale implique nécessairement, si on la conçoit par un modèle hiérarchique, une certaine dimension morale. Les termes « meilleur » et « pire » (« βέλτιον » et « χεῖρον ») désignent ainsi, respectivement, l'âme et le corps (53 (I 1), 4, 1-2), l'âme du monde et le sensible (22 (VI 4), 15, 18-32), l'intellect et la sensation (49 (V 3), 3, 36-39), ou encore l'Un et l'Intellect (30 (III 8), 8, 31-38). C'est naturellement la raison pour laquelle le premier principe reçoit le nom de Bien. Cela vise à montrer que la séparation entre les hypostases, chez Plotin, est d'emblée compatible avec le sens moral attribué à la purification de l'âme ; mais pour le moment, étudions cette dernière avec plus de détails.

La séparation comme purification joue chez Plotin un rôle essentiel. Il associe le χωρισμός à une κάθαρσις :

[...] aller, à l'inverse, du bas vers le haut, comment ne serait-ce pas une purification et une séparation (κάθαρσις καὶ χωρισμός), pour l'âme qui n'est plus dans un corps comme si elle lui appartenait (26 (III 6), 5, 19-21) ?

Plotin, dans ce passage, cherche justement à expliquer la définition de la philosophie par le *Phédon* (5, 14-15). D'autres passages associent explicitement le radical -χωρ- à la purification (par exemple : 10 (V 1), 10, 13-18 et 24 (V 6), 1, 16-21 parlent de l'Intellect ; 27 (IV 3), 19, 27-30) de l'intelligible et du sensible ; 51 (I 8), 14, 19-24 et 53 (I 1), 10, 7-10 de l'âme et du corps). Cette purification est définie ailleurs comme l'essence même de la vertu (19 (I 2), 7, 8-10) ; et il est montré, en guise d'exemple, comment la séparation (« χωρίζων ») entre dans la définition d'une vertu particulière, la maîtrise de soi (7, 23-27)¹. Plus précisément, la séparation est la première étape de la remontée au principe, quelque chose de ponctuel : c'est ainsi seulement qu'on peut comprendre que le philosophe « n'a pas besoin

1. Plotin explique aussi en quoi elle entre dans la définition du courage, à savoir le fait de ne pas avoir peur de la mort, c'est-à-dire de la séparation de l'âme et du corps (1 (I 6), 6, 9-11) ; la tempérance, la grandeur d'âme, la réflexion, impliquent toutes une forme de séparation de l'âme et du corps (6, 6-13).

de séparation » (« οὐ δεόμενος χωρίσεως », 20 (I 3), 3, 2 ; à l'inverse, le musicien doit se séparer, « χωρίζοντα », 1, 29-31, de la matière, tout comme l'amant puisqu'il n'a pas encore accès à la beauté « séparée », « χωρίς », 2, 3) : la raison en est que philosophe est déjà « détaché par nature et depuis longtemps » (« τῆ φύσει καὶ πάλαι λελυμένον », 3, 5)¹. Le terme *χωρίσις*, dont c'est ici la seule occurrence chez Plotin, semble bien en effet comporter une dimension temporelle et ponctuelle d'action, action indiquée par le suffixe *-σις*.

La définition de la mort par cette même séparation de l'âme et du corps est aussi interprétée par une référence à la mythologie : en 27 (IV 3), 12, 8-12, il est dit que les moments de « repos » (« ἀναπαύλας », cf. 6 (IV 8), 1, 14 et 5, 6-7, qui citent Héraclite 22 DK B 84a 1 [9 LM D 58]) lors desquelles l'âme peut rejoindre le monde intelligible sont accordés par Zeus. Il emploie d'ailleurs une formule homérique, comme le remarquent Paul Henry et Hans Schwyzer dans leur *index fontium* : Zeus est « a ressenti de la pitié » pour les mortels (« ἐλέησας » 27 (IV 3), 12, 8, cf. « ἐλέησε », *Iliade* XV 12)².

Penchons-nous sur l'usage que fait Plotin du seul terme *χωρισμός*. On trouve l'expression six fois dans les traités ; nous en avons déjà relevé une occurrence, qui est une référence au texte de Platon. Trois autres occurrences sont également des références directes à Platon : la séparation de l'âme et du corps est simplement évoquée en 46 (I 4), 14, 1-4, et Plotin s'y réfère en 33 (II 9), 6, 35-43 comme une doctrine essentielle et clairement exposée par Platon ; mais en 53 (I 1), 12, 18-20 Plotin précise qu'elle est plus généralement séparation de tout ce qui s'ajoute à l'âme³. C'est là une première façon de concevoir un élargissement du

1. Plus tard dans le traité, la même séparation est rapprochée de la division dialectique, qui écarte l'erreur (« τὸ ψεῦδος ἀφεῖσα », 4, 11). Par ailleurs, elle est une méthode de division (« τῆ διαιρέσει τῆ Πλάτωνος », 4, 12), de distinction des formes entre elles (« εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν », 4, 13). L'ascension au principe a aussi lieu par une « analyse » (« ἀναλύουσα », 4, 16). Chez Plotin, le rapprochement entre l'activité philosophique et la séparation est donc développé. Le terme « λελυμένον » est peut-être une référence au « λύσις » de la définition de la philosophie (*Phédon* 67d7-10).

2. Il est intéressant de noter, même s'il n'est plus question seulement du rapport entre l'âme individuelle et son corps, que plus loin dans le même traité (14, 1-19), la libération (« ἡ λύσις », 14, 15, cf. *Phédon* 67d4-5) de Prométhée enchaîné par Héraclès (cf. *Théogonie* 521-534) est assimilée à la séparation entre le producteur du monde sensible (c'est-à-dire, sans doute, l'âme du monde) et son produit. La figure d'Héraclès permettait déjà à Plotin d'interpréter la dualité de l'âme, qui demeure dans l'intelligible alors même qu'elle descend dans le sensible (53 (I 1), 12, 31-39).

3. Dans ce texte, Plotin associe d'ailleurs « ἀναχώρησις » à « χωρισμός » : le premier renvoie au sens spatial du radical *-χωρ-*, le second à son sens plus originel de manque. Cela montre que Plotin était très sûrement conscient du rapport étymologique entre les deux termes, et qu'il utilise le premier (l'« éloignement » ou « isolement ») comme une métaphore spatiale permettant d'expli-

domaine d'application de ce terme et de penser par lui, de manière générale, une certaine relation entre l'inférieur et le supérieur.

Les deux autres occurrences, qui sont également les premières dans le corpus plotinien, présentent quant à elles un sens vraiment original. La première a le sens très général d'« abstraction¹ » (2 (IV 7), 8, 17-22). C'est seulement par la pensée que peut avoir lieu la séparation (au sens, encore une fois, de purification : cf. 8, 17 : « καθάρων »), c'est donc elle qui sépare les objets mathématiques que sont « le cercle, le triangle, la ligne, le point ». On peut d'ailleurs rapprocher ce texte d'un passage du *Politique*, où Platon se propose de séparer (« χωρίσαντες ») du véritable homme politique ce qui a seulement la prétention de l'être, de façon à montrer celui-ci dans sa pureté « καθάρων » (268c5-10) ; un autre passage faisant écho à celui-ci, dans lequel il est question de séparer (« χωρίς ») les pasteurs divins des pasteurs humains (276d5-6). Dans le cas du texte de Plotin, il n'est pas évident que la séparation en question repose sur des critères moraux, c'est-à-dire la distinction entre le meilleur et le pire ; mais il faut se souvenir que les figures mathématiques mentionnées sont bien, comme telles, d'un degré d'être supérieur aux figures sensibles.

Cette forme de séparation n'en est pas moins purement logique, et assez loin de la question de la purification de l'âme. Le second texte, en revanche, présente une originalité considérable concernant cette même question.

Par sa séparation à l'égard du tout, elle est juchée sur quelque chose d'unique et fuit tout le reste (τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ ἐνός τινος ἐπιβᾶσα καὶ τὸ ἄλλο πᾶν φυγοῦσα) (6 (IV 8), 4, 16-17).

Le sujet est bien ici l'âme, qui reprend « τὰς [...] καθέκαστα ψυχάς » (4, 1). La séparation a donc ici lieu entre l'âme particulière et la totalité (« ἀπὸ τοῦ ὅλου »), ce qui désigne ici l'âme du tout. Sa conséquence est que la première se retrouve juchée sur une certaine chose ; comme l'a remarqué Laurent Lavaud (note *ad locum*), il s'agit en réalité du corps. La séparation dont il est question est tout à fait singulière : contrairement à celle du *Phédon*, il n'est pas question de séparer l'âme du corps, mais de les réunir, en séparant les âmes individuelles de l'âme du

quer le second.

1. Ce texte de Plotin est donné en exemple par LSJ, s. v. χωρισμός I 3 : « abstraction ».

monde. Il n'est même pas question de séparer l'âme de ce qui lui est inférieur, de manière générale ; en d'autres termes, la séparation n'est pas ici séparation du supérieur par rapport à l'inférieur, ce que nous avons nommé κάθαρσις, mais de l'inférieur par rapport au supérieur. La polarité de ce rapport est la même que celle de la séparation entre l'intelligible et le sensible étudiée au chapitre précédent dans le cadre de la procession. Cet emploi du terme, s'il est inhabituel dans la tradition platonicienne, n'est pas sans rapport avec son premier emploi par Héraclite :

Par conséquent, la manière dont précisément les charbons, approchés (πλησιάζαντες) du feu deviennent ardents par altération (κατ' ἀλλοίωσιν), mais s'éteignent en étant séparés (χωρισθέντες), c'est ainsi aussi que la partie [*sc.* de l'esprit] intime (ἐπιξενωθεῖσα) avec nos corps, qui vient de l'enveloppe (ἀπὸ τοῦ περιέχοντος), par la séparation (κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν) devient presque irrationnelle, mais par la communauté de nature grâce aux nombreux canaux (κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν) redevient de même forme que le tout (ὁμοιοειδῆς τῷ ὅλῳ) (22 DK A 16 24-28 [9 LM R 59])¹.

La mention d'une conformité « au tout » (« τῷ ὅλῳ »), opposée à une forme de séparation (« τὸν χωρισμὸν ») par rapport à l'enveloppe cosmique (« ἀπὸ τοῦ περιέχοντος »), renforce bien sûr le parallèle avec le texte de Plotin (« τῷ ἀπὸ τοῦ ὅλου χωρισμῷ », 4, 16).

Le terme χωρισμός est donc caractérisé par une certaine labilité, dans l'usage qu'en fait Plotin. C'est déjà en ce sens qu'il citait Héraclite : « la route vers le haut et vers le bas est une et la même » (22 DK B 60 1 [9 LM D 51], cité en 6 (IV 8), 1, 13). Et on retrouvait déjà ce caractère dans un texte d'Origène :

Et en effet la lettre tue et rend mort ; non pas une mort par la séparation de l'âme et du corps, mais par la séparation de l'âme et du dieu (οὐ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸν κατὰ τὸν χωρισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ) [...], et du saint esprit².

1. Le texte est en fait de Sextus Empiricus, et il s'agit d'un témoignage indirect : il y a peu de chances que ce terme ait été employé par Héraclite lui-même. On trouve cependant un emploi du verbe χωρίζω dans une citation réputée directe d'Héraclite (B 108 3 [D 43]).

2. *Commentaire sur Jean*, XIII, 23, 140, 8-12. Le passage que nous tronquons est corrompu : « καὶ τοῦ κυρίου † αὐτοῦ ».

On trouvera aussi, chez Plotin, la même distinction entre mort ontologique et mort éthique (51 (I 8), 13, 21-26).

Cet exemple, avec celui de Plotin, illustre bien la réversibilité (c'est-à-dire aussi un aspect dynamique : les rapports de séparation, au niveau de l'âme, sont mobiles, susceptibles de s'inverser) de la relation que l'âme entretient à ce qui la précède et à ce qui la suit, et nous permet dès maintenant de reconstruire sur des bases plus simples le schéma de la séparation que nous avons tracé auparavant. Mais on doit finir sur cette remarque : même si Plotin élargit le sens du χωρισμός platonicien, il n'est jamais question chez lui, dans l'usage qu'il fait de ce terme, que d'une séparation propre à l'âme. Il nous faudra, par la suite, voir dans quelle mesure ce schéma peut s'étendre au rapport entre l'intelligible et le sensible. Pour l'heure, nous devons approfondir cette question : en quoi au juste la séparation de l'âme est une séparation morale ?

iii. Le modèle du regard

La séparation du meilleur et du pire n'est pas morale simplement parce qu'elle repose sur des critères moraux, ou encore parce qu'elle vise à la purification de l'un de ces deux termes : son déroulement même suppose une activité morale, une certaine direction du regard, c'est-à-dire une attention ; elle est donc une séparation interne et non pas, comme la séparation ontologique, une séparation externe¹. Le modèle de l'attention est celui qui nous permettra d'unifier les deux sens de la séparation (ascendante, descendante) du schéma décrit jusqu'à présent.

Nous pouvons clairement opposer deux attitudes morales de l'âme, qui sont la purification (κάθαρσις) et l'audace (τόλμα). Concernant la purification, ajoutons encore qu'elle est, pour l'âme, non seulement au principe de la pratique de toute philosophie ou activité vertueuse, mais même de toute connaissance (comme nous l'avons évoqué à propos du traité *Sur la dialectique*) ou expérience d'union à l'Un. En tant que telle, elle est une conversion vers le principe qui repose sur la continuité de la série des hypostases, l'absence de coupure. La

1. L'opposition entre les deux premiers traités de Plotin est frappante, à cet égard : là où le premier affirmait déjà la nécessité de séparer l'âme du corps pour atteindre l'intelligible, le second examine la séparation de l'âme et du corps du point de vue des propriétés de ces deux genres d'être, c'est-à-dire du point de vue de la séparation ontologique. Le ton polémique du second traité nous amène à penser que cette séparation ontologique est avant tout la garantie de la séparation morale.

connaissance de l'intelligible demeure possible, malgré les objections du *Parménide*, parce que la séparation entre les réalités instaurée par la procession n'est qu'une séparation par simple altérité (la séparation en question est justement instaurée par l'audace). La condition première de la remontée de l'âme vers l'intelligible, dont la séparation à l'égard du corps constitue la première étape, n'est possible qu'à la condition suivante : que la séparation de son principe par rapport à elle n'implique pas nécessairement sa séparation par rapport au principe (qu'elle en demeure dépendante, en d'autres termes), et que la séparation qu'elle a elle-même initiée à l'égard de son principe, par son audace, soit réversible. Par là, nous ne voulons pas dire que la simple altérité primitivement constituée par l'audace puisse être niée (la question reste ouverte de savoir si elle est niée par, ou simplement compatible avec, l'union au principe) : mais l'attitude audacieuse elle-même de l'âme est niée par la purification, et c'est cette négation qui suffit à ramener l'âme à son principe. L'âme purifiée, dit Plotin, n'aura pas l'audace de mal agir (« τολμᾶν », 19 (I 2), 5, 27).

L'audace de l'âme est évoquée en deux passages (10 (V 1), 1, 3-22 et 11 (V 2), 2, 1-10). Tout comme la purification, qui est l'activité même de la vertu, il est alors indéniable que l'audace renvoie à un comportement moral (un comportement volontaire, et pas seulement une nécessité ontologique) : comme l'explique Plotin, elle est « principe du mal » (10 (V 1), 1, 3-4) pour les âmes. C'est par audace que celles-ci veulent s'appartenir à elles-mêmes (« τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι ») et acquérir l'autonomie (« αὐτεξουσίῳ », 3, 5, cf. 6 (IV 8), 5, 24-27) qui caractérise le principe (39 (VI 8), 7, 34-46). Cet acte est une séparation (« ἀπέρρηξαν ») à l'égard du supérieur et la réactualisation du lien avec l'inférieur (« ἐξηρητημέναι », 10 (V 1), 1, 14), une séparation qui a le sens moral d'oubli ou d'ignorance (« ἀγνοοῦσι », 1, 10 ; « τῆς παντελοῦς ἀγνοίας », 1, 16) et de manque d'estime (« ἀτιμάσασαι », 1, 15). Plotin en parle comme d'une forme particulière de conversion (« ἀπεστράφησαν », 1, 15), mais aussi, sûrement avec plus de rigueur, de procession (« πρόεισιν », 11 (V 2), 2, 1).

Cette attitude de l'âme n'est autre que la chute dans le borbier de la matière ; Plotin affirme explicitement ce lien, même s'il ne parle pas alors de l'âme : les choses d'ici-bas ont « eu l'audace (τολμῆσαι) de pénétrer dans le borbier (εἰς

βόρβορον) des corps » (38 (VI 7), 31, 25-26). C'est là une forme de mélange avec la nature corporelle (« κράσει », 1 (I 6), 5, 43), négation de la purification (« ἀκάθαρτος », 5, 39). Dans le texte de Plotin (6, 1-6), tout comme dans celui du *Phédon* dont il s'inspire, l'âme fait perpétuellement face à un choix entre deux possibles, deux destins : le repos dans le borbier (« κείσασθαι ἐν βορβόρω », 6, 4-5 ; « ἐν βορβόρω κείσεται », 69c6) ou la purification (« κάθαρσις », 6, 2 ; 69c1).

L'âme se trouve donc ainsi située non seulement entre deux réalités, mais aussi entre deux possibles et pour ainsi dire deux destins opposés [...] : l'Intellect ou le corps, et, au-delà, le Bien (l'Un) ou le mal (la matière)¹.

C'est ce qui explique que l'âme ait à faire un choix de vie, une πρόαιρεσις, celle de sa disposition (« διάθεσιν », 15 (III 4), 5, 3). L'âme choisit son destin, ce que Plotin exprime par la métaphore du voyage en bateau (6, 46-60). De manière générale, les rapports ontologiques entretenus par l'âme sont indéterminés quant à leur polarité, par conséquent réversibles ; de cette façon, l'âme peut aussi bien imiter le sensible que l'intelligible (3, 16-17), elle participe des deux natures². L'âme participe (« μεταλαμβάνειν ») tant au sensible qu'à l'intelligible (6 (IV 8), 7, 2-4).

La totalité de la série des hypostases n'est rien d'autre, pour l'âme, qu'un chemin sur lequel elle se trouve ; elle peut choisir de le parcourir jusqu'à son terme ou s'y arrêter en chemin (« nous avons fait une certaine portion du voyage », « μῆκος τι τῆς πορείας ποιησάμενοι », 45 (III 7), 11, 19) – dans une telle perspective, la séparation et la liaison apparaissent toutes deux nécessaires : sans distinction, comment affirmer qu'il y a un chemin à accomplir, et sans liaison, comment dire que l'entreprise est à notre portée ? Mais surtout, l'âme peut choisir le sens dans lequel elle parcourt ce chemin. Elle est donc orientée, soit vers la τόλμα, soit vers la κάθαρσις : mais en quoi consiste cette orientation, qui est le point commun entre ces deux attitudes fondamentalement différentes, divergentes ? C'est ce point commun qui amène un modèle de séparation assez compréhensif pour définir les deux orientations qu'on sait données par Plotin au terme χωρισμός.

1. M. Guyot, notice à son édition du traité 15, p. 333.

2. Selon Matthieu Guyot, cette théorie est à rattacher à l'idée que l'âme est « toutes choses » (citée par Plotin en 3, 22, cf. la n. *ad loc.*).

Nous avons déjà décrit la *κάθαρσις* comme activité ; c'est même l'activité philosophique et vertueuse par excellence. Mais il demeure plus singulier de décrire le mouvement inverse de séparation, la *τόλμα*, comme une activité. C'est pourtant ainsi que Plotin décrit l'individuation des âmes, le processus par lequel, de l'âme du tout, se forment les âmes individuelles :

Car lorsque l'âme est complètement séparée (*χωρίς πάντη*), elle est chaque âme et n'est pas chaque âme, mais quand elle est distincte, non par le lieu, mais par l'activité (*διακριθῆ οὐ τόπω, ἀλλ' ἐνεργεία*)¹, elle devient l'individu (*τὸ καθέκαστον*) ; elle est une certaine partie et non la totalité, pourtant même ainsi elle est, d'une autre manière, la totalité (22 (VI 4), 16, 32-35).

Il faudrait se pencher sur l'opposition entre *χωρίς* et *διακρίνω* dans ce texte. Le premier désigne une séparation à l'égard de l'inférieur ; vraisemblablement, le second indique notamment une séparation entre les différentes âmes, ce que le thème de l'individualité rend manifeste. Nous avons déjà montré qu'il pouvait indiquer une semblable séparation horizontale, par exemple chez Anaxagore. Mais il ne fait aucun doute en tout cas que Plotin pense aussi ici à une séparation à l'égard du supérieur, donc entre l'âme individuelle et la totalité : l'âme qui appartient à un corps particulier se distingue « de la totalité » (« *ἐκ τοῦ παντός* », 16, 23-24)².

Le second point est que cette activité est dirigée. C'est pourquoi Plotin dit aussi, de cette même âme distincte de la totalité, que « son activité n'est plus dirigée vers l'ensemble » (« *ἢ γὰρ ἐνεργεία αὐτῆς οὐκέτι πρὸς τὸ ὅλον* », 16, 24). En troisième lieu et pour finir, cette direction est celle du regard de l'âme :

Alors, quand [l'âme] fait cela pendant un certain temps, fuyant la totalité et s'éloignant d'elle par sa distinction (*τῆ διακρίσει ἀποστᾶσα*), et qu'elle ne tourne pas ses regards vers l'intelligible (*μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπει*), elle s'isole en devenant une partie, s'affaiblit, s'affaire, et tourne ses regards vers la partie (*πρὸς μέρος βλέπει*) [...] (6 (IV 8), 4, 12-15).

1. Au vu du contexte (et du parallèle introduit par « οὐ ... ἀλλ' ... »), la traduction de « *ἐνεργεία* » par « en acte » est improbable (nous suivons ici R. Dufour).

2. Un autre texte présente la séparation ascendante de l'âme, à la fois comme purification active (26 (III 6), 5, 22-24 et 25-29) et comme fait, passif, de ne pas s'incliner excessivement (« *τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῆ μὴ πολλῆ νεύσει* », 5, 24-25). L'idée d'inclination, *νεῦσις*, rejoint le modèle de l'activité dont nous allons justement parler.

Nous retrouvons ici le terme διάκρισις, dans le même usage que le verbe διακρίνω précédemment, qui exprime tant une séparation à l'égard de la totalité qu'à l'égard des autres âmes (puisqu'elle devient une partie ; on trouve aussi « τὸ καθέκαστον », « l'individu », en 4, 19)¹. Mais surtout, l'activité de l'âme en laquelle consiste le χωρισμός (le terme, on l'a vu, est employé dans la suite de la phrase) est exprimée par la tournure βλέπω πρὸς. Or, celle-ci est utilisée deux fois : elle sert tant à exprimer l'activité par laquelle l'âme se détourne de son principe que celle, niée par la première, par laquelle elle y était rattachée avant de s'en séparer.

La même labilité qui caractérisait le χωρισμός se retrouve avec le verbe βλέπω². On peut affirmer, plus généralement, que le sens de ce dernier terme est par essence indéterminé : car il peut s'agir autant d'une saisie intuitive ou d'une pensée discursive que d'une activité sensitive. Cela n'enlève rien à la rigueur de son utilisation par Plotin : car nous ne nous situons pas, avec ces descriptions, dans un registre métaphorique. Bien au contraire, Plotin se sert justement de ce modèle du regard pour s'éviter les incohérences d'un modèle local de séparation (celui de la distance, du cheminement, que nous invoquions précédemment) : « tu ne t'es pas éloigné (ἀπῆλθες) [du tout], mais en restant présent tu t'es tourné (ἐστράφης) vers les choses contraires » (23 (VI 5), 12, 28-29)³. Le verbe στράφω n'est qu'un synonyme de βλέπω, comme on s'en rend compte par l'exemple qui suit (les dieux n'apparaissent qu'à celui qui tourne son regard vers eux : « βλέπειν », 12, 31). Nous touchons là au point qui nous intéressait : *Plotin exprime par des métaphores physiques le caractère dynamique de la séparation. Mais c'est un modèle moral, celui du regard, qui permet de rendre à cette dynamique son caractère non-local.*

Ce dernier modèle remplace aisément les deux modèles asymétriques que nous avons étudié dans notre second chapitre ; or ce modèle est non seulement plus juste, il est aussi plus clair (on a vu l'ambiguïté du modèle de l'inhérence, no-

1. Il est fort possible qu'il faille rattacher le sens du verbe, de manière générale, à une idée d'individualité.

2. Ce terme exprime par exemple une séparation à l'égard de l'inférieur, cette fois-ci, en 26 (III 6), 5, 15-19. Concernant ce terme chez Platon, il faudrait renvoyer à Louis Paquet (1973).

3. R. Dufour, dans sa traduction, considère que « παρών » (12, 28) complète « le tout » ; j'admets ne pas comprendre cette traduction du participe apposé au nominatif (même si 12, 25 affirmait la présence du tout) : l'accord se fait avec le sujet de « ἐστράφης ». Il semble plutôt que Plotin oppose ici l'éloignement à la présence.

tamment). C'est par un acte interne (cette intériorité implique, nous l'avons également vu, une asymétrie de la séparation) que l'âme se sépare de ce qui la précède ou de ce qui la suit. Et si l'on peut affirmer simultanément la séparation de l'inférieur à l'égard du supérieur, et celle du second à l'égard du premier, c'est bien en des sens différents (nous l'avons déjà dit, mais nous pouvons désormais l'expliquer) : le supérieur se sépare selon une séparation ascendante, et l'inférieur selon une séparation descendante. Le modèle du regard permet de donner à la séparation un sens affaibli, de rejeter toute coupure de l'intelligible et du sensible : c'est ainsi que, juste avant d'exposer la théorie très polémique de la non-séparation de l'âme, Plotin explique ce qui permet de la comprendre : l'âme du monde « s'attache à considérer (περινοεῖν) par la contemplation (θεωρία) les choses qui sont sous elle, et demeure attachée (ἐξηρητῆσθαι) aux choses qui sont avant elle ; les deux choses en même temps sont possibles » (6 (IV 8), 7, 28-30). Ce que nous comprenons par là, c'est que la façon dont l'âme se détourne et se sépare des réalités supérieures n'implique en aucune manière de nier la liaison qui l'y rattache. Plotin ne ferait ensuite que préciser son idée, en indiquant que c'est par l'une de ses parties que l'âme est rattachée à l'intelligible, et par une autre qu'elle chute¹.

Comme nous l'avons annoncé, il n'est avec le χωρισμός question que de l'âme ; le propos de notre second chapitre, toutefois, concernait de manière plus générale le rapport entre l'intelligible et le sensible. Il nous reste donc à voir comment Plotin, en quelque sorte, fait reposer sa conception de la séparation de l'intelligible et du sensible sur une analogie entre l'être et l'âme. Mais avant cela, un parallèle avec la tradition judéo-chrétienne peut nous servir de transition. L'idée de séparation morale est déjà présente chez le prophète Isaïe, elle a un motif moral (le péché de la créature), et prend place entre Dieu et l'homme, de manière générale. Ici, la distinction entre séparations morale et ontologique n'est donc pas pertinente, mais la séparation se trouve réduite à ce qu'elle a d'essentiel, à savoir le principe de la différence entre deux sphères, divine et humaine.

Par la perversité de sa rapine (Septante : δι' ἁμαρτίαν βραχύ τι), j'ai été irrité, je l'ai frappé, en me détournant (ἀπέστρεψα τὸ πρόσωπόν μου ἀπ' αὐτοῦ) ; j'étais irrité : il

1. On pourrait d'ailleurs interpréter la distinction entre ces parties de l'âme du monde comme indiquant autant d'activités de cette dernière. Cette interprétation, toutefois, est peut-être en tension avec une distinction plotinienne réelle entre les âmes supérieure et inférieure du monde.

allait (ἐπορεύθη), rétif, suivant le chemin de son cœur [...]. Mais ce sont vos perversités qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu (τὰ ἀμαρτήματα ὑμῶν διυστῶσιν ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ τοῦ θεοῦ) ; ce sont vos fautes qui ont tenu son visage caché loin de vous (διὰ τὰς ἀμαρτίας ὑμῶν ἀπέστρεψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀφ' ὑμῶν), trop loin pour qu'il vous entende¹.

La proximité entre ἀποστρέφω et le terme employé par Plotin pour signifier la conversion (ἐπιστροφή) en dit déjà long sur la proximité entre les deux pensées de la séparation². Ensuite, Plotin emploie lui-même le terme de « faute » (« ἀμαρτίας », 6 (IV 8), 5, 16) pour parler de la séparation de l'âme, faute punie (« δίκη », 5, 18, terme employé par Platon dans le décret d'Adrastée, *Phèdre* 249a7) par sa descente dans un corps. Enfin, dans les deux cas la séparation est pensée comme le fait que le supérieur se détourne de l'inférieur ; mais elle est complétée, dans le cas du texte d'Isaïe, par une deuxième forme de séparation qui n'est pas distinguée explicitement de la première : l'homme lui-même est séparé de Dieu, à cause de son péché. Les deux formes de séparation, plus précisément, ne sont que les deux faces d'une séparation active entre le divin et l'humain.

Le Nouveau Testament a développé cette idée, dans la mesure où la séparation entre les pécheurs et les fidèles est le correspondant, au niveau de l'homme, de la séparation entre Dieu et l'homme. Chez Matthieu, c'est Jésus qui effectue cette séparation entre les hommes (25.31-46) : cette distinction (« ἀφορίσει », 25.32-33) permet le jugement des hommes et leur orientation vers un destin particulier, damnation ou salut. Melkisédeq est de la même façon « séparé des pécheurs » (« κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν », *Épître aux Hébreux*, 7.26). Chez Paul, Dieu conseille lui-même à ses fidèles de ne pas se mêler aux pécheurs :

Ne formez pas d'attelage déséquilibré avec les incrédules : quelle association y a-t-il, en effet, entre l'injustice et la justice ? Ou quelle communauté entre la lumière et les ténèbres ? Et quel accord du Christ envers Bélial, ou quel partage du croyant avec l'incrédule ? Et quel assentiment du temple de Dieu pour les idoles ? [...] Sortez du milieu d'eux (ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν), et restez à l'écart (ἀφορίσθητε), dit le Seigneur. Et ne touchez pas à l'impur (ἀκαθάρτου) et je vous accueillerai, moi (*Seconde épître aux Corinthiens* 6.14-17).

1. 57.17, 59.2, in TOB, p. 550-551. Dans le premier verset, c'est Dieu qui parle.

2. À l'inverse, l'*Épître aux Éphésiens* utilise ce radical pour exprimer la chute du pécheur, qui se détourne de la vertu pour se tourner vers les plaisirs de la chair (« ἀνεστράφημεν », 2.3).

Là encore, s'il y a séparation morale entre les hommes, celle-ci repose sur la séparation primordiale du divin et de l'humain. C'est là une forme d'analogie entre les niveaux ontologique et psychologique que nous nous proposons de retrouver chez Plotin. La séparation de l'intelligible et du sensible, par son analogie avec celle de l'âme et du corps, n'est pas seulement une distinction ontologique fondée sur la différence de deux ensembles de propriétés. Tout comme c'est le cas dans le texte d'Isaïe, elle a ce que nous pouvons appeler une *nature* morale : sa réalisation même est le fruit d'une activité morale.

2. La séparation morale de l'intelligible et du sensible

Nous avons commencé par distinguer entre séparation morale et séparation ontologique ; il s'agit maintenant de voir dans quelle mesure les deux peuvent être conciliées, c'est-à-dire comment Plotin donne un sens moral à la séparation ontologique ; il élargit alors la conception platonicienne et médioplatonicienne, qui faisait déjà de la participation (que l'on peut rapprocher de la séparation ascendante) une assimilation active au divin, un effort dynamique de l'agent moral (lequel n'est plus seulement l'âme)¹. Mais la chose n'est possible que si l'on conçoit d'abord un rapport d'analogie, entre l'âme sujet de la séparation morale et l'intelligible sujet de la séparation ontologique.

i. L'analogie de l'âme et de l'être

Platon semblait déjà indiquer une certaine analogie entre la séparation morale et la séparation ontologique : il désignait ainsi par le même terme (χωρισμός) la séparation de l'âme et du corps propre à la philosophie et celle caractéristique de la mort (même si cet exemple nous permet de comprendre la différence entre les formes ontologique et morale de séparation, entre un choix de vie philosophique et une fatalité irréversible). Par ailleurs, Platon désigne également la séparation de la mort par des tournures qui rappellent celle des formes, tournures que nous avons déjà rencontrées dans le *Parménide* : cette séparation laisse le corps, « αὐτὸ καθ'αὐτό » et l'âme « αὐτήν καθ'αὐτήν » (*Phédon* 64c5-8) ; l'âme et le corps sont « χωρὶς μὲν ... χωρὶς δέ » (c5-7). La première formule sera d'ailleurs

1. Cette idée renvoie au χωρισμός du *Phédon* ou à l'ὁμοίωσις θεῶ du *Théétète* (176b1). Cf. Albinus (*Didaskalikos* X 7, 9-14, qui emploie le verbe ἐξομοίωω).

répétée (« αὐτὴ καθ'αὐτήν », 67a1), dans un passage reposant justement sur un parallèle entre la contemplation des formes par l'âme qui attend d'être réincarnée et la contemplation du philosophe pendant sa vie sensible (66b1-67b6).

La séparation par la philosophie et celle par la mort ne présentent dans le *Phédon* qu'une différence de degré ; ces deux séparations, qui sont propres à l'âme, ne présentent donc pas une différence de modalité, l'une n'est pas seulement une séparation par analogie. Si l'on peut dire que la séparation philosophique est une « réalisation *stricte* » ou « substantielle¹ » de la définition de la mort, qui diffère seulement en degrés de cette dernière, c'est notamment parce qu'on trouve chez Platon l'idée que le philosophe se sépare seulement « le plus possible » (« ὅτι μάλιστα », 62e2, 65a1, c7, e7, 66a4, 67a3, c6) de son corps, ou encore « autant qu'il est possible » (« κατὰ τὸ δυνατόν », 67c9, 69d3). De son vivant, le philosophe ne saisit pas les formes « adéquatement » (« ἰκανῶς », 66b6), mais il en est tout de même « le plus proche » (« ἐγγυτάτω », 67a3, « ἐγγύτατα », 65e4 ; en e1-2 c'est même « du fait d'être mort » que l'on est « le plus proche », tout comme en 65a6, « ἐγγύς »). On comprend là l'identité de la définition de la mort et de la philosophie.

Il est toutefois certain que Platon n'a pas développé l'analogie entre la séparation de l'âme et celle des formes en pleine conscience : tout d'abord, une différence notable entre la séparation ontologique des formes, d'une part, et la séparation par la mort ou par la philosophie d'autre part, tient en ce que la première est éternelle, alors que la seconde survient à un moment particulier du devenir des âmes (par exemple, en 76c11-13, l'âme est séparée des corps avant d'y entrer). À cette dimension temporelle s'ajoute la réversibilité de la seconde forme de séparation, garantie dans le cas de la mort par la réincarnation. Si la séparation ontologie de l'âme par la mort apparaît comme le parachèvement de sa séparation morale et philosophique, et l'occasion de la réalisation totale de la contemplation de l'intelligible, l'analogie ne peut se poursuivre plus loin, et en dernière instance il est impossible de confondre, chez Platon, la séparation des formes et celle liée à l'activité philosophique. On distingue donc, chez Platon, trois niveaux de séparation, qui restent toutefois liés entre eux ; celle des formes et celle de la mort, par la nature

1. M. Pakaluk, 2003, p. 100.

ontologique de la séparation, celle de la mort et celle de la philosophie, par la nature psychologique, c'est-à-dire morale : la séparation de la mort est ainsi d'une nature intermédiaire entre la nature morale et la nature ontologique.

Qu'en est-il de cette analogie chez Plotin ? Car il nous a semblé opérer une analogie du même genre que celle, tirée de la *République*, entre l'âme et la cité (sauf qu'ici, la structure hiérarchique à laquelle l'âme est comparée n'est plus celle de la cité humaine, mais de la totalité des hypostases) : la question de la participation du sensible à l'intelligible est traitée par Plotin via une analogie avec le rapport de l'âme au corps.

En effet c'est d'une manière différente que le blanc est partout et que l'âme de chacun est en toute partie du corps la même, car c'est de cette manière aussi que l'être est partout (οὕτω γὰρ καὶ τὸ ὄν πανταχοῦ) (23 (VI 5), 6, 13-15).

On se souviendra également que le premier chapitre du traité précédent abordait la question de l'omniprésence de l'âme ; à cette question, le premier élément de réponse apporté par Plotin est l'inscription de l'âme dans une réalité intelligible plus générale (22 (VI 4), 2, 1-2¹). Ce qui permet l'analogie entre le rapport de l'âme au corps et celui de l'intelligible au sensible, c'est l'appartenance de l'âme à une hiérarchie de réalités plus large, à titre d'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible – les deux traités *Sur la réalité de l'âme* sont entièrement guidés par cette question. Et tout comme la participation du sensible à l'intelligible nous permet de comprendre celle du corps à l'âme, de la même façon la production de l'âme est pensée par analogie avec celle de l'être².

ii. La séparation morale dans la procession et la conversion

Mais que signifie effectivement cette analogie, si on l'applique à la conception plotinienne de la séparation ? Nous défendrons l'idée suivante : les deux sens de la séparation morale, chez Plotin, que sont la *τόλμα* et la *κάθαρσις*, correspondent au mode de séparation impliqué respectivement par la procession et la conversion.

1. Cf. D. J. O'Meara, 2004, p. 26.

2. Cf. D. J. O'Meara, 1975, p. 41 (qui renvoie à 6 (IV 8), 5 et 7) et 49.

Le débat repose notamment sur le sens que l'on peut donner à la *τόλμα* des êtres intelligibles. Naguïb Baladi a soutenu que celle-ci possédait deux sens irréductibles l'un à l'autre¹, cherchant alors à rapprocher l'une de l'expérience de la matière (c'est la *τόλμα* telle que nous l'avons décrite), et l'autre de l'expérience mystique ; il rapproche en fait cette dernière de la *κάθαρσις*, qui en est aussi différente que la conversion de l'Intellect de sa procession. L'audace (« *τολμήσας* ») de l'Intellect est bien le moteur de sa séparation d'avec le principe (« *ἀποστῆναι* », 9 (VI 9), 5, 29). La *τόλμα* présente assurément deux sens distincts, selon qu'on l'applique à l'âme ou à l'Intellect : mais ce n'est pas parce que l'une serait séparation, et l'autre conversion. Il faudrait plutôt dire que ce sont deux modes de séparation, celle de l'Intellect n'impliquant aucune inclination (*νεῦσις*) vers un être inférieur, au contraire de la chute de l'âme. Par conséquent, la séparation de l'Intellect n'est pas distinguée radicalement de son retour vers le principe, mais la "précède" immédiatement, alors que l'audace de l'âme est en quelque sorte une audace redoublée et réactivée par l'oubli de son principe. Ce qui pourrait aussi étayer cette distinction, c'est le sens relativement neutre que Plotin donne au terme dans les contextes où il est question de l'intelligible : il a déjà été remarqué que la séparation entre les hypostases, décrite par Hésiode comme révolte, perd chez Plotin toute dimension de violence². On ajoutera qu'on ne peut assimiler trop aisément l'audace et le mal, même au niveau de l'âme, et même si Plotin dit qu'elle est « principe du mal » (10 (V 1), 1, 3-4 ; et justement, l'audace est l'origine du mal et non le mal lui-même) : c'est plutôt, nous le disions, le fait d'en rester à cette séparation à l'égard de son principe, le fait d'oublier complètement sa propre origine divine, qui occasionnerait le mal. L'audace en laquelle consiste la séparation, si elle est compensée par la conversion, n'est pas le mal.

Cela implique-t-il de vider le premier moment de cette séparation, qui dans le cas de l'Intellect est aussi le seul, de toute la dimension morale du mal propre à l'âme ? Mais l'audace de l'intelligible implique bien une dimension morale.

En introduisant un élément affectif dans le processus d'émanation, Plotin a promu une innovation métaphysique intéressante³.

1. 1971, p. 97.

2. Cf. P. Hadot, 1981, p. 134 ; F. Brunner, 1973, p. 138.

3. N. J. Torchia, 1993, p. 98.

Au-delà de la simple image, ce sont bien à des déterminations morales que l'audace de l'Intellect, entre autres, renvoie : si l'Intellect se rend multiple (« πολὺς », 30 (III 8), 8, 33) en possédant en lui, et surtout en désirant posséder, la totalité de la réalité (« πάντα ἔχειν θέλων », 8, 34), tout comme Cronos garde ses enfants au plus proche de lui (10 (V 1), 7, 30-35), on peut peut-être rapprocher la situation de l'Intellect du désir d'autonomie (αὐτεξούσιον) attribué à l'âme (6 (IV 8), 5, 24-27 ; 10 (V 1), 1, 5-8). Celle-ci ne supporte plus l'unité, prend plaisir à elle-même, et recherche l'altérité (« οὐκ ἀνασχομένη τὸ ἓν, τὸ δὲ αὐτῆς ἀσπασαμένη καὶ ἕτερον ἐθελήσασα εἶναι », 28 (IV 4), 3, 1-2) ; le texte du traité *Sur la contemplation* que nous évoquons décrit bien la recherche d'autosuffisance de l'Intellect comme un désir, et la même volonté (également exprimée par θέλω) de tout posséder qui le caractérise se retrouve au niveau de l'âme, avec encore une fois l'utilisation du verbe ἀνέχω (« οὐκ ἀνέχεται ἑαυτοῦ τὸ ὄν ἐν εἶναι πάντα δυνάμενον, ὅσα ἐστίν », 43 (VI 2), 6, 17-18). L'Intellect lui-même est dit ne pas supporter (« ὡς οὐκ ἀνέχεται ») l'unité et « le fait de ne pas être autre » (« μὴ ἄλλος εἶναι », 38 (VI 7), 14, 2-3, cf. 7 (V 4), 1, 28). On peut alors expliquer la différence entre la séparation par audace de l'Intellect et celle de l'âme par ce seul point : l'âme, en plus de tout cela, « s'est comme penchée » (« καὶ οἷον προκύψασα », 28 (IV 4), 3, 2-3). L'âme, comme l'Intellect, n'est pas capable de recevoir en son intégralité son principe (51 (I 8), 14, 38-39) ; mais la présence préexistante de la matière change la donne pour l'âme : celle-ci peut alors chuter, ne pouvant chuter que dans ce qui est déjà présent (14, 43).

Le hapax cité προκύπτω évoque le modèle du regard ; il faut restreindre légèrement l'application de ce modèle à la séparation ontologique descendante. L'Intellect n'est en effet pas dit se tourner lui-même vers le sensible ; bien au contraire, et contrairement aussi à la conception de la divinité véhiculée par le *Parménide*, comme on l'a vu, il demeure en lui-même pour produire les formes. Le modèle du regard ne saurait donc être comme tel appliqué à l'Intellect. Pourtant l'audace de l'Intellect implique bien l'idée d'un détournement : ce n'est pas, à vrai dire, un détournement vers autre chose, et l'Intellect ne s'incline pas vers ce qui lui serait inférieur, mais il voit sa vision du principe dégradée. Ce n'est pas par un changement de l'objet de sa contemplation mais par un changement de la na-

ture de sa contemplation que l'Intellect se sépare¹ : tant et si bien que ce qu'il contemple n'est finalement plus le Bien lui-même (30 (III 8), 8, 30-32). Le modèle de l'audace, plus général que celui du regard, n'indique pas moins la présence d'un concept moral de la séparation au niveau de l'intelligible. La raison en est que la *τόλμα* renvoie bien à une forme de séparation asymétrique, interne, dynamique, génétique, verticale, et agencée à une hiérarchie générale des êtres c'est-à-dire fondée, on l'a vu, sur une distinction entre le meilleur et le pire. L'audace est « le mouvement de positionnement de l'être *ad extra* à partir de l'Un² », le moteur de la procession ; c'est en cet écart primordial que consiste la simple altérité, la séparation descendante des hypostases. La chute de l'Intellect n'est une chute en rien d'autre qu'en lui-même, puisque contrairement aux âmes individuelles dont l'incarnation ne précède pas l'existence de la matière ou des corps, il n'y a rien qui le précède, sinon son principe, donc rien en quoi il pourrait chuter. L'intelligible en général produit sans sortir de lui-même, sans s'incliner vers le bas (33 (II 9), 4, 7-10) ; et cette même production implique déjà même un mouvement de retour vers son principe, par la contemplation et la conversion (30 (III 8), 3, 18-23 l'affirme de la nature ; 5, 1-6 de l'Âme ; 7, 1-11 de l'ensemble des réalités véritables).

Le cas de l'Intellect illustre assez la question de la séparation morale descendante de l'intelligible en laquelle consiste la procession ; l'Intellect étant le niveau de l'être lui-même, on ne saurait mieux indiquer que par son exemple l'analogie entre la séparation ontologique, c'est-à-dire la séparation par simple altérité à l'égard de son principe, et la séparation morale comme audace. Mais il nous faut maintenant voir en quoi la conversion elle-même est une forme de séparation morale ascendante. La chose est très claire, encore une fois, au niveau de l'Intellect. Rappelons un texte que nous avons déjà cité :

L'Intellect [...] est séparé par le fait qu'il ne s'incline pas lui-même, mais que c'est plutôt nous qui nous inclinons vers lui en tournant nos regards vers le haut (*χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας*) (49 (V 3), 3, 41-43)³.

1. Il s'agit peut-être, ici, d'une distinction entre deux niveaux de l'intériorité de la séparation.

2. F. Tazzolio, 2002, p. 67.

3. Un autre texte pourrait sembler opposer l'absence d'inclination ici en question à la séparation comme activité (26 (III 6), 5, 22-29), et empêcherait la parallèle avec la *κάθαρσις* que nous

Nous avons repéré dans ce texte une forme asymétrique de séparation ; car si l'Intellect est séparé parce qu'il ne s'incline pas, nous qui nous inclinons devrions ne pas en être séparé en ce sens. Cela revient à dire que le modèle du regard implique l'asymétrie. Ce qui nous intéresse ici, c'est plutôt l'application de ce modèle à l'Intellect. Une telle absence d'inclination, chez Plotin, est ailleurs assimilée à une inclination « vers là-bas » (33 (II 9), 4, 11, *cf.* aussi 22 (VI 4), 16, 44-47, 27 (IV 3), 6, 21). L'Intellect n'est en effet pas tourné vers nous, mais tout comme « l'Âme doit tourner son regard (βλέπειν) vers l'Intellect », « de la même façon l'Intellect doit tourner son regard vers Celui-là (πρὸς ἐκεῖνον), afin qu'il soit Intellect » (10 (V 1), 6, 46-48). Il est en même temps « inclination vers lui-même » (39 (VI 8), 16, 24, *cf.* 49 (V 3), 13, 19-21). Un tel champ lexical nous rapproche d'emblée de la conversion, dont il est au fond question.

Mais c'est justement là le propre d'une réalité purifiée ; la séparation de l'intelligible, et notamment de l'Intellect, c'est-à-dire son absence d'inclination vers l'inférieur, ou (ce qui est la même chose) son inclination vers le supérieur, est une forme de κάθαρσις. Ce que nous voulons mettre ici en évidence, c'est le rôle purificateur de la séparation, rôle que nous avons examiné plus haut à propos du *Timée* de Platon. Le texte d'Aristote qui inspire visiblement les lignes que nous citons de Plotin fait de l'âme une réalité « impassible et sans mélange » (« ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής », *De l'âme* III 5, 430a17-18). On retrouve la même idée ailleurs, et elle est alors attribuée à l'Intellect d'Anaxagore (« ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν », I 2, 405a17, 59 DK A 55 5 [25 LM R 13]¹). La pureté, c'est-à-dire l'absence de mélange, caractérise chez Plotin l'intelligible (« ἄκρατος », 49 (V 3), 2, 22²) par opposition au sensible (« μέμικται », 1 (I 6), 7, 24).

Car les choses qui sont ici, justement, sont mélangées (μέμικται), et celles qui sont là-bas ne sont pas mélangées (31 (V 8), 7, 17-18).

préparons maintenant. Mais il s'agit plutôt là de deux aspects complémentaires de la séparation, qui d'ailleurs appartiennent tous deux à l'âme et ne peuvent donc fonder une distinction entre la séparation de l'intelligible et celle de l'âme. L'absence d'inclination implique elle-même une autre forme d'inclination, d'activité, comme nous le montrons dans la suite.

1. Platon dira aussi : « οὐδενὶ μειγμένον », *Cratyle* 413c6, 59 DK A 55 2 [≠ LM] (ce texte sera cité approximativement en 32 (V 5), 10, 3).

2. Ce texte cite 59 DK A 15 16 [25 LM D 43]. On peut évoquer cette fois-ci ce que Platon dit du Beau, « εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον » (*Banquet* 211e1, cité notamment en 1 (I 6), 7, 9-10).

Plotin affirme toutefois la possibilité paradoxale de se mélanger à ces réalités sans mélange. Il est question par exemple de nous mêler au Beau (« συγκερασθῆναι », 1 (I 6), 7, 13, *cf.* aussi « συγκραθέντας », 32 (V 5), 2, 8)¹. Ce n'est là, sûrement, que le correspondant, au niveau de la question du mélange, des doubles affirmations de l'immanence et de la transcendance par l'évocation desquelles nous avons abordé Plotin. La solution est donc la même dans les deux cas : ce n'est pas dans le même sens que nous sommes mélangés à l'intelligible et que celui-ci est sans mélange. S'agissant du rapport des formes entre elles, maintenant, celles-ci sont bien soumises, en vérité, à une forme particulière de mélange, qui veut que chacune soit présente à toutes les autres, que toutes, en fait, soient « toutes ensemble² ». La nouveauté plotinienne de cet usage de l'expression, tirée d'Anaxagore, est de concilier une certaine forme de mélange, une immanence réciproque des formes, avec la pureté de l'intelligible : Anaxagore, au contraire, associait les êtres sensibles au mélange (« μεμιγμένοις », 59 DK A 15 15-16 [25 LM P 43] ; « ὁμοῦ πάντα » par exemple en A 45 21-24 [\neq LM]) et l'Intellect à l'absence de mélange (comme on l'a vu). Ces deux aspects seraient incompatibles et amèneraient à une pure contradiction, si la forme particulière du mélange de l'intelligible n'était pas distinguée du mélange local (qui implique grandeur, divisibilité, ...) : le mélange des sensibles est plutôt une union obtenue de force, en tension irréductible avec la séparation des composants ; tant et si bien que Plotin admettra l'impossibilité d'un mélange vraiment total des êtres sensibles (2 (IV 7), 8b ; 37 (II 7), 1-2). Le mélange propre au sensible est un mélange de bien et de mal (46 (I 4), 16, 5-6), de forme et de matière, auquel la séparation morale est censée remédier.

iii. Le schéma de la séparation morale et son extension

En faisant de la séparation de l'Intellect à l'égard de ce qui le suit une conversion et une purification, Plotin poursuit la démarche que nous avons cherché à identifier chez lui (l'analogie entre séparation morale et séparation ontologique). Nous pouvons dès lors nous représenter le schéma suivant : la séparation

1. Il est frappant que Plotin, dans ce contexte, alors même qu'il cite le *Banquet* 211e1, se garde bien de citer le terme « ἄμεικτον » qu'on y trouve pourtant ; sans doute se rend-il compte de la contradiction que nous évoquons.

2. *Cf.* 53 (I 1), 8, 6-8. Selon 12 (II 4), 11, 15-16, l'âme reçoit « toutes choses ensemble », « ὁμοῦ πάντα » ; 17 (II 6), 1, 8-12 applique l'expression aux êtres dans la semence, et l'oppose à « χωρὶς καὶ χωρὶς » ; 47 (III 2), 1, 18-21 et 48 (III 3), 7, 8-9 l'affirment des intelligibles, *etc.*

ascendante, ou transcendance, est le propre du mouvement conversif de la κάθαρσις ; elle est séparation du supérieur, mais du même coup non-séparation de l'inférieur qui se tourne vers son principe, par conséquent elle repose sur une forme de dépendance ontologique de chaque réalité envers son principe. Elle ne peut toutefois pas, semble-t-il, remettre en question la simple altérité la distinguant de son principe. La séparation descendante, ou transdescendance, est le propre du mouvement processif de la τóλμα ; elle est séparation unilatérale de l'inférieur qui se détourne de son principe selon un degré plus ou moins élevé, mais sans jamais nier le lien de dépendance qui l'unit au principe, sans coupure ; elle est l'origine de la simple altérité des hypostases.

Ces deux formes de séparation sont unifiées au sein d'un unique modèle, qui nous permet de mieux discerner leur nature morale : leur assimilation à une certaine direction du regard est cela même qui rend possible et explique le double sens de la séparation, la double possibilité de séparation des réalités, et (dans le cas de l'âme individuelle) la réversibilité de ces possibilités. Ce modèle présente la séparation comme processus intentionnel ; par là, nous n'entendons pas qu'elle est le résultat d'une opération de décision, d'un acte de volonté, mais le mode sur lequel une réalité se rapporte d'elle-même à une autre, sans intervention d'un tiers terme qui réunirait les deux premiers (à la façon d'un espace au sein duquel on distinguerait entre plusieurs régions). Il n'y a donc pas d'« isthme » (*Timée* 69e1), de « mur de clôture » (« τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ », *Épître aux Éphésiens* 2.14), entre les hypostases plotiniennes. Distinguer cette séparation de la séparation tout extérieure des parties d'un ensemble implique d'en faire, *ipso facto*, une relation de séparation ; elle suppose donc par elle-même un certain lien ontologique primordial de dépendance entre les réalités, comme fond sur lequel se déployer. Les formulations ambiguës de Plotin ne le sont qu'en apparence ; et il est de l'essence même du concept moral de séparation qu'il utilise de ne signifier une séparation qu'univoque (en tant qu'elle est asymétrique), équivoque (en tant qu'elle est réalisée en deux sens différents), et surtout partielle (en tant que la séparation morale est compatible avec des rapports qui, d'un point de vue physique, seraient exclusifs).

Ce caractère intentionnel et moral implique une dimension d'activité, un dynamisme. En fin de compte, c'est ce dynamisme moral qui prime sur celui que nous avons décrit, dans notre second chapitre, en faisant référence aux images employées par Plotin, car il n'est plus ici question simplement de métaphores, mais d'un sens véritable de la séparation ; les descriptions dynamiques et vitalistes de la procession que nous avons rappelées ne sont qu'une conséquence du caractère moral de la séparation, lequel est, dans le cas de la séparation descendante, pensé comme genèse de l'inférieur par le supérieur. La séparation ascendante correspond également à une forme de genèse – mais une genèse de soi-même : c'est ainsi que « ce qui est engendré », l'Intellect, « se tourna vers Lui (ἐπεστράφη εἰς αὐτό) et se remplit, et en tournant son regard vers Lui (πρὸς αὐτὸ βλέπον) devint cet Intellecti » (11 (V 2), 1, 9-11). On pourrait aussi évoquer la façon dont les âmes individuelles séparées des corps entament une autre vie dans leur principe.

Tel est le schéma moral de la séparation plotinienne ; mais quels rapports entretient-il avec la conception mythologique ? La question se pose notamment du point de vue du statut de la temporalité. Faire remonter le dynamisme de la séparation à une dimension d'activité doit en effet constituer un cadre d'approche de la question de la temporalité contradictoire de l'intelligible. On ne peut nier que la séparation des hypostases, notamment de la seconde hypostase, est une détermination éternelle ; mais il ne s'agit pas d'une donnée immédiate de non-relation entre deux entités (un présupposé de dualisme). Dans le cas de la séparation mythologique, il paraît indéniable que l'événementialité de la séparation est rattachée à des cadres spatio-temporels qui ne peuvent être considérés que comme des métaphores : nous avons vu que de telles métaphores étaient à l'œuvre chez Plotin même, lorsqu'il s'agissait de décrire le caractère dynamique de la séparation. Mais dans son interprétation morale, la séparation telle qu'il nous a semblé que Plotin la concevait serait plus proche de certaines formes prises par le concept mythologique de séparation, qui font de la séparation non pas tant un état, ou même (plus précisément), un bouleversement de l'ordre du monde qui permet d'en expliquer l'état actuel, que le résultat d'une action, d'une intention. Ces formes particulières de la séparation mythologiques sont des reprises du thème de la séparation entre Dieu et les hommes. C'est ce qui paraît clair dans les textes bibliques que nous

avons cité ; le lien et la rupture entre Dieu et les hommes, considérés comme avant tout relatifs à une possibilité offerte par le premier aux seconds de le rejoindre ou, au contraire, de s'en éloigner définitivement (comme distinction entre les fidèles et les pécheurs)¹, correspondent trait pour trait aux deux pôles de la séparation psychologique (*χωρισμός*) définis par Plotin ; et ce sont ces deux pôles qui définissent également la double direction de la séparation ontologique, tant dans les textes bibliques étudiés ici (séparation entre les domaines divin et humain, entre l'Éden et la terre des hommes) que chez Plotin, dans la mesure où les formes de séparation impliquées dans la procession et la conversion sont les analogues métaphysiques des choix psychologiques.

Le caractère d'événement ou d'acte était le premier élément de la définition mythologique du concept de séparation ; et on le retrouve clairement chez Plotin. Le second, le caractère originel de la séparation, s'explique par la dimension génétique que nous venons de rappeler : pour le sensible, la procession implique l'acquisition d'un nouvel ensemble de propriétés, décrites par Plotin avec force précisions. De même, la conversion d'une réalité implique, par exemple au niveau de l'Intellect qui génère ainsi en lui les idées, une complexification et une stratification de son mode d'être. Pour l'âme, les deux destins entre lesquels elle doit choisir, la *τόλμα* et la *κάθαρσις*, sont deux promesses relatives à une nouvelle manière d'exister. L'indépendance et la révolte de l'âme d'une part, et l'union à son principe d'autre part, non seulement impliquent de nouvelles propriétés distinctives (comme c'est le cas dans une interprétation purement ontologique de la séparation, que nous avons adoptée dans notre second chapitre), mais affectent aussi fondamentalement la qualité éthique de la vie psychologique.

L'analogie sur laquelle nous fondions la compréhension morale de la séparation entre l'intelligible et le sensible ne concernait que l'être et l'âme. On peut donc légitimement se demander si le schéma sur lequel nous concluons notre propos peut s'étendre au-delà du rapport entre l'intelligible et le sensible, ce qui laisserait éventuellement concevoir une unique forme de séparation donnant lieu,

1. Les mêmes thèmes sont repris dans le *Coran*. Cf. 3.103 : « Et cramponnez-vous tous ensemble au *Habl* d'Allah et ne soyez pas divisés ». Le terme arabe *Habl* signifie « câble » ou « corde » : il s'agit d'un lien entre Allah et les hommes, don de la providence divine qui équivaut à une proposition de salut. On retrouve aussi ici l'idée que c'est par une action sur le plan horizontal (le rejet de la division entre les fidèles) que le lien vertical peut être actualisé. Cf. 82.1-19, 84.1-25.

chez Plotin, à une pluralité d'applications. Si l'on reste dans le cadre de la séparation verticale, on peut considérer le double problème de la séparation du Bien et de celle de la matière. Dans le premier cas, Plotin raisonne d'une façon souvent très proche de ses développements sur l'Intellect. L'Un est ainsi « pur, mélangé à rien » (« καθαρὸν οὐδενὶ μίγνύμενον », 32 (V 5), 10, 3) ; cette formule ne peut qu'évoquer celle du *Cratyle* (« οὐδενὶ μείγνυμένον », 413c6, 59 DK A 55 2 [\neq LM]) citée plus haut. La pureté et le caractère non-mélangé du Bien est même un thème très courant (7 (V 4), 1, 5-8 ; 32 (V 5), 13, 20-32 ; en un autre sens, 46 (I 4), 16, 6-9, ...). Les adjectifs ne manquent pas pour décrire la solitude et l'isolement du premier principe. Mais la séparation du Bien a la particularité, non seulement de correspondre seulement à la κάθαρσις et jamais à la τόλμα (car le Bien n'a procédé de rien), mais aussi de n'être pas à proprement parler une conversion. Si notre schéma est alors difficilement applicable, il reste que, selon ces déterminations employées à l'égard du Bien, son articulation à ce même schéma moral n'est pas complètement inenvisageable.

Concernant la matière, un certain adjectif peut retenir notre attention.

[La matière] serait donc ceci, un non-être, non pas en tant qu'elle est différente (ἕτερον) de l'être, comme le mouvement, en effet celui-ci aussi est porté par l'être comme s'il était à partir de lui et en lui (ἐποχεῖται τῷ ὄντι οἷον ἀπ'αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ οὐσα) ; mais elle est comme rejetée et complètement séparée (οἷον ἐκριφεῖσα καὶ πάντῃ χωριθεῖσα), et ne pouvant pas se changer elle-même (25 (II 5), 5, 9-12).

Le verbe ἐκρίπτω (un hapax plotinien) est certes corrélé au verbe plus courant χωρίζω, ici complété par « πάντῃ » (on trouvait la même construction à propos de l'Âme : « χωρὶς πάντῃ », 22 (VI 4), 16, 32-33 ; ou encore, appliquée au mal et au Bien, 51 (I 8), 6, 54 : « πάντῃ κεχωρισμένα »). Mais il indique aussi une forme passive de séparation (« ἐκριφεῖσα » est à l'aoriste passif). Non seulement, donc, la matière se serait détournée elle-même de son principe, mais elle serait elle-même refusée par ce dernier. C'est donc le supérieur qui s'est détourné de, ou même a détourné de lui, la matière. Ce terme indique également l'idée d'un refus, ce qui est une autre forme d'intentionnalité¹. Ce qu'il y a toutefois de paradoxal,

1. Celles-ci sont en vérité nombreuses chez Plotin ; nous aurions tout aussi bien pu parler par exemple du modèle du regard comme un modèle du désir.

dans ce texte, c'est la façon dont la dépendance de la matière reste soulignée en même temps que sa totale séparation¹.

Si, maintenant, on examine la question de la séparation horizontale chez Plotin, on verra d'abord que l'ambiguïté sur la séparation et la liaison s'exprime sous la forme de l'existence simultanée d'un conflit entre les individus (parties du monde) et d'une harmonie totale (47 (III 2), 16, 34-36). De la même façon que la séparation du monde en parties n'empêche pas ce dernier de demeurer un, un tout, la participation d'une pluralité à une unique forme n'empêche pas cette dernière forme de demeurer une. Mais la question de la séparation horizontale n'hérite pas seulement de l'ambiguïté propre à la séparation verticale ; son traitement par Plotin présente aussi quelques similarités avec celui de la seconde. Faisant référence à Démocrite, Plotin associe la séparation horizontale (« καὶ εἰς πλῆθος μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφεστηκὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον », 2, 4) à la haine – tout comme déjà, la séparation verticale était un élément essentiel de la question de l'origine du mal. Mais contrairement à Démocrite, ce n'est pas la haine qui sépare les éléments, c'est plutôt la séparation des parties du monde qui produit le manque, lequel cause la haine et la guerre (« ἔχθρα τῇ διαστάσει καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλω », 2, 5-6). La séparation des parties génère le conflit et la guerre :

Or, en les opposant (ἀντιθείς) les unes aux autres (ἀλλήλοις) et en les rendant déficientes (ἐνδεᾶ), [la raison] a donné naissance et organisation à la guerre et au combat (πολέμου καὶ μάχης) (16, 32-33).

Dans ce dernier cas pourtant, le modèle même de cette séparation des parties est la séparation physique, locale (et cette opposition a même guidé notre travail) : on pourrait soupçonner que la dimension morale de la signification a pris le pas, chez Plotin, sur toute signification physique ou ontologique.

1. Plotin affirmera même que la matière est « inséparable » des raisons (« ἀχώριστος », 37 (II 7), 3, 13.

Conclusion

C'est la détermination de la séparation comme concept moral, c'est-à-dire impliquant une séparation interne, qui résume la totalité de notre entreprise. C'est un lieu commun qu'on trouverait dans le mythe une dimension plus originelle de la pensée humaine. Mais il est maintenant plus clair que le concept moral de séparation, tel qu'il est repris par Plotin dans le cadre du problème du rapport entre l'intelligible et le sensible, ou à plus forte raison encore dans le cas du rapport entre l'âme et le corps, est un concept mythologique, au sens où justement Plotin lui redonne dans une large mesure son sens initial. On accordera ceci :

Le χωρισμός est originellement une séparation *sans* un second domaine d'objets. Il s'agit d'une césure qui ne sépare pas deux règnes, coordonnés ou unis au sein d'un tiers qui les engloberait tous les deux et fournirait le fondement tant de leur coordination que de leur différenciation réciproque. Le χωρισμός est une séparation, une distinction en soi, la séparation absolue comme telle¹.

Cette idée, nous y avons déjà fait référence du point de vue linguistique, en affirmant que le radical -χωρ- serait dérivé de **ghóh₁ros* et contiendrait originellement une idée de *manque*, de principe *interne* de limitation. Le concept plotinien n'est pas, cela va sans dire, le décalque pur et simple de ce sens que Patočka retrouvait dans la maïeutique socratique : la séparation conserve, chez Plotin, un sens ontologique, ne serait-ce que parce qu'elle est à l'origine d'une séparation entre deux régions de l'être – quoiqu'en ce sens, la séparation mythologique entre les dieux et les hommes est tout aussi ontologique. Mais nous soutenons que la séparation ontologique, entre l'intelligible et le sensible en tout cas, est donnée avec la séparation de l'âme et du corps, et reçoit de cette analogie la détermination d'une activité (déjà chez Platon, la possibilité de la séparation de l'âme est associée à celle de la séparation de l'intelligible : « il est également nécessaire que ces choses [les formes intelligibles, en tant qu'elles sont séparées des sensibles] existent, et que nos âmes existent avant notre naissance », *Phédon* 76e5-6).

Nous n'avons ici, disons-le encore, fait qu'indiquer une homologie entre le traitement plotinien de la séparation et les développements mythologiques portant

1. J. Patočka, 1990, p. 87.

sur cette notion. Encore ce dernier traitement mériterait-il un développement indépendant si l'on ne souhaite pas en rester à une approche générale, à laquelle nous nous sommes ici limités. Il faudrait non seulement étudier plus en détail le concept mythologique de séparation (dans le cadre de la mythologie elle-même, ou même de la première philosophie antique), mais aussi s'attacher à des traitements particuliers de cette notion au sein des corpus mythologiques et philosophiques. C'est seulement ainsi qu'on pourrait imaginer retracer de manière plus fidèle, détaillée, et sérieuse, l'histoire des transformations subies par ce concept. De la même façon, l'approche de Plotin que nous avons adoptée en est restée à une étude du concept de séparation dans sa généralité, et même si nous avons concentré nos efforts sur la question de la séparation de l'intelligible et du sensible. C'est pour toutes ces raisons que la présente étude n'est qu'introductive ; à vrai dire, les études que nous évoquons demanderaient des précisions telles que nous n'avons pas pu ni cru devoir apporter ici.

Bibliographie

Ne sont référencés ici que les ouvrages mentionnés dans le présent travail.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL :

Thesaurus Linguae Graecae, Packard Humanities Institute, Perseus Project *et alii*, University of California, Irvine, 2000

Diccionario Griego-Español, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [= DGE]

A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000 [= Bailly]

É. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 4^e éd., Heidelberg, Carl Winter's Universitätsverlag, 1950 [= Boisacq]

P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980 [= Chantraine]

H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter, 1960-1970 [= Frisk]

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2^e éd., 2006 [= Lalande]

H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, éd. revue par H. S. Jones *et alii*, Oxford, 1996 [= LSJ]

J. P. MALLORY & D. Q. ADAMS, *Encyclopedia of Indo-European culture*, London/Chicago, Fitzroy Dearborn Publications, 1997 [= Mallory & Adams]

J.-L. LE QUELLEC & B. SERGENT, *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS éditions, 2017 [= DCM]

J.-H. SLEEMAN & G. POLLET, *Lexicon plotinianum*, Leiden, Brill, Ancient and medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1A II, 1980

P. THILLET, « Bibliographie Plotinienne », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 8, Strasbourg, Université Marc Bloch, 1999, p. 125-285

AUTEURS ANTIQUES :

Éditions et traductions de Plotin :

P. HENRY & H.-R. SCHWYZER, *Plotini opera*, Paris, Desclée de Brouwer, « Museum Lessianum Series Philosophica » ; Bruxelles, L'Édition universelle (*Editio maior*), 1951-1973, 3 vols. (comprenant la *Vie de Plotin* de Porphyre)

L. BRISSON & J.-F. PRADEAU (dir.), *Plotin. Traités*, Paris, GF Flammarion, 2002-2010, 9 vols.

A. H. ARMSTRONG, *Plotinus*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press & London, Heinemann, 1966-1988, 7 vols.

Éditions et traductions des autres auteurs antiques :

Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, éd. revue 1996 [= TOB] (nous citons cette traduction)

Septuaginta, éd. A. Rahlfs, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 9^e éd., 1935, vols. 1-2

The Greek New Testament, éd. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger & A. Wikgren, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 2^e éd., 1968

Le Saint Coran. Essai de traduction en langue française du sens de ses versets, Beyrouth, Albouraq, 2008 (nous citons cette traduction)

Die Fragmente der Vorsokratiker, éd. H. Diels & W. Kranz, Berlin, Weidmann, 6^e éd., 1951-1952, 3 vols. [= DK]

Les débuts de la philosophie, éd. A. Laks & G. W. Most, Paris, Fayard, 2016 [= LM]

Les écoles présocratiques, éd. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1991

ALBINUS, *Épitomé*, éd. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1945 [= *Didaskalikos*]

ANAXAGORE, *The Fragments of Anaxagoras*, éd. D. Sider, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2^e éd., 2005

ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*, éd. M. Conche, Paris, PUF, Épiméthée, 1991

ARISTOTE, *Aristotle's metaphysics*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 2^e éd., 1953, 2 vols.

–, *Métaphysique*, éd. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991-2004, 2 vols.

- , *De anima*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961
- , *Aristotelis physica*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 2^e éd., 1966
- , *Du ciel*, éd. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965
- , *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press, 1949
- , *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 2^e éd., 1970
- , *Aristotelis politica*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1957
- , *Aristotelis ethica Nicomachea*, éd. I. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894
- CALLIMAQUE DE CYRÈNE, *Callimachus*, éd. R. Pfeiffer, Oxford, Clarendon Press, 1949, vol. 1
- DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, éd. L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1989, vol. 2
- DIOGÈNE LAËRCE, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964, 2 vols. [= DL]
- ÉPICURE, *Opere*, éd. G. Arrighetti, Turin, Einaudi, 2^e éd., 1973
- , *Epicurea*, éd. H. Usener, Cambridge, Cambridge University Press, 1887 [= Usener]
- EURIPIDE, *Euripidis fabulae*, éd. J. Diggle, Oxford, Clarendon Press, 1984, vol. 1
- HÉRACLITE DU PONT, *Allégories d'Homère*, éd. F. Buffière, Paris, Les Belles Lettres, 1962
- HÉSIODE, *Theogony*, éd. M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966
- , *Théogonie. Un chant du cosmos*, trad. A. P. Wacziarg Engel, Paris, Fayard, 2014
- , *Hesiodi opera*, éd. F. Solmsen, Oxford, Clarendon Press, 1970
- , *Fragmenta Hesiodica*, éd. R. Merkelbach & M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1967
- HOMÈRE, *Homeri Ilias*, éd. T. W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1931, vols. 2-3
- LUCRÈCE, *De la nature*, éd. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920
- NUMÉNIUS, *Fragments*, éd. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1974
- ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, éd. C. Blanc, Paris, Cerf, 1975, vol. 3
- PLATON, *Platonis opera*, éd. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900-1902, 4 vols.

- , *Platonis Rempublicam*, éd. S. R. Slings, Oxford, Oxford University Press, 2003
- , *Timée*, éd. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925
- , *Parménide*, éd. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1994
- PROCLUS, *Procli philosophi Platonici opera inedita*, éd. V. Cousin, Paris, Durand, 1864, vol. 3
- , *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903-1906, 3 vols.
- , *The elements of theology*, éd. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 2^e éd., 1963
- S. STURLUSON, *L'Edda. Récits de mythologie nordique*, éd. F.-X. Dillmann, Paris, Gallimard, 1991

AUTEURS CONTEMPORAINS :

Études sur Plotin :

- Ch. d'ANCONA COSTA, « Ἄμορφον καὶ ἀνείδεον. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin », in *Revue de Philosophie ancienne*, 10, 1, 1992, p. 69-113
- R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2^e éd., Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1967
- , « La séparation par simple altérité dans la "Trinité" plotinienne. À propos d'un texte de St. Cyrille de Jérusalem (*Contra Iulianum*, lib. VIII, MG 76, 920 CD) », in *Gregorianum*, 2, 1930, p. 181-193
- N. BALADI, « Origine et signification de l'audace chez Plotin », in *Le Néoplatonisme. Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS éditions, Collection Internationale du CNRS 536, 1971, p. 89-97
- H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971
- F. BRUNNER, « Le premier traité de la cinquième *Ennéade* : des trois hypostases principales », in *Revue de théologie et de philosophie*, 105, 1973, p. 135-172
- J. H. FIELDER, « *Chorismos* and Emanation in the Philosophy of Plotinus », in R. B. HARRIS (éd.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, p. 101-120

- P. HADOT, « Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics », in H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS (dir.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, p. 124-137
- , *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2^e éd., 1997
- L. LAVAUD, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2008
- , « Plotin : Une ontologie vitaliste », dans le cadre du séminaire Platon et le néoplatonisme, L. Brisson, P. Caye & Ph. Hoffmann (coord.), CNRS/ENS, Centre Jean Pépin, UMR 8230 & Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, UMR 8584, semestre sur « La singularité des auteurs », 13 mars 2017
- , « Qu'est-ce qui est dieu selon Plotin ? », dans le cadre du séminaire Platon et le néoplatonisme, L. Brisson, P. Caye & Ph. Hoffmann (coord.), CNRS/ENS, Centre Jean Pépin, UMR 8230 & Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, UMR 8584, semestre sur « Théologies néoplatoniciennes », 26 mars 2018
- A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, Ancient and Medieval Philosophy, Series I, 2014
- D. MONTET, *Archéologie et généalogie. Plotin et la théorie platonicienne des genres*, Grenoble, Millon, Krisis, 1996
- O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Leiden, Brill, Philosophia Antiqua, 1975
- , *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, trad. A. Banateanu, Cerf, Academic Press Fribourg, 2^e éd., 2004 (nous citons cette traduction)
- J.-M. NARBONNE, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994
- J. PÉPIN, « Plotin et les Mythes », in *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, 53, n° 37, 1955, p. 5-27
- S. ROUX, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2004
- , « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », in *Archives de Philosophie*, 75, 2012, p. 49-76

A. SUMI, « The Omnipresence of Being, The Intellect-Intelligible Identity and the Undescending Part of the Soul », in P. M. GREGORIOS (éd.), *Neoplatonism and Indian Philosophy*, New York, State University of New York, International Society for Neoplatonic Studies, 2002, p. 45-69

F. TAZZOLIO, *Du lien de l'Un et de l'être chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, Ouvverture philosophique, 2002

–, « Le problème de la causalité du Principe chez Plotin », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, 102, n° 1, 2004, p. 59-71

N. J. TORCHIA, *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being. An Exposition and Analysis*, New York, American University Studies, 1993

Autres études philosophiques :

P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, Quadriga, 1962

J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 2^e éd., 1919

E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927

F. FERRARI, « Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel "Timeo" », in L. M. VALDITARA (éd.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, 2007, p. 147-172.

–, « Asimmetria e non-reversibilità nella metafisica di Platone », in R. RADICE & G. TIENGO (éds.), *Seconda Navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica, p. 219-232

D. LANZA, « Il pensiero di Anassagora », in *Memorie dell'Istituto Lombardo. Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere*, 29, p. 223-288.

A. MACÉ & A.-L. THERME, « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », in M.-L. DESCLOS & F. FRONTEROTTA (éds.), *La sagesse « présocratique ». Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 235-262

J.-F. MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 2^e éd., 2002

M. PAKALUK, « Degrees of Separation in the *Phaedo* », in *Phronesis*, 48, n° 2, 2003, p. 89-115

L. PAQUET, *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*, Leyden, Brill, 1973

J. PATOČKA, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983 (nous citons cette traduction)

–, « Le platonisme négatif. Réflexion sur les origines, la problématique et la fin de la métaphysique, ainsi que la question de savoir si la philosophie peut y survivre », in *Liberté et sacrifice*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, p. 53-98 (nous citons cette traduction)

L. PITTELOUD, *La séparation dans la métaphysique de Platon. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les Formes et les particuliers dans les dialogues*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2017

A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1933

J. M. RIST, « The Immanence and Transcendence of the Platonic Forms », in *Philologus*, 108, 1964, p. 217-232

P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, Paris, Gauthier-Villars, 2^e éd., 1930

P. VERDEAU, « Philosophie grecque tardive et pensée chrétienne. La notion de transcendance », VI^e congrès international de philosophie grecque de langue française, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 130, 2005, p. 71-76

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erster Teil, 5^e éd., Leipzig, Fues's Verlag, 1892

Études mythologiques :

A. J. GREIMAS, *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil, 1970

J. HAUDRY, *La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris, Les Belles Lettres, 1987

A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1938

V. J. PROPP, *Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux et de L'étude structurale et typologique du conte par Evguéni Mélétski*, Paris, Le Seuil, 1970

Annexe I. Occurrences des radicaux -χωρ- et -τεμ- chez Plotin

Radical -χωρ- :

Nous présentons ici, classées par formes, les occurrences renvoyant à une idée de séparation (nous excluons donc les termes χώρα, χωρέω, ...). Par commodité, nous citons les traités par ordre chronologique.

χωρίς

1.6.9, 4.2.11, 6.6.22, 9.5.18, 9.5.20, 9.9.8, 9.10.18, 12.11.33, 12.14.8, 13.1.11, 17.1.11, 17.1.11, 18.2.14, 20.2.3, 22.7.45, 22.9.14, 22.10.20, 22.11.14, 22.11.21, 22.14.5, 22.16.32, 22.16.37, 23.8.5, 23.8.8, 23.8.14, 23.8.16, 23.8.30, 23.10.20, 24.4.11, 26.6.57, 26.8.16, 27.11.23, 27.19.29, 27.27.5, 27.31.2, 27.31.10, 28.14.5, 28.14.5, 28.16.9, 28.16.9, 28.16.10, 28.35.22, 28.42.6, 31.9.20, 32.1.42, 34.7.3, 34.7.7, 34.11.23, 34.12.32, 34.14.18, 38.2.4, 38.2.9, 38.2.22, 38.18.34, 39.12.34, 42.7.17, 42.30.30, 43.1.26, 43.3.4, 43.4.16, 43.7.20, 43.7.23, 43.8.1, 43.20.22, 43.21.54, 44.1.28, 44.2.8, 44.8.21, 44.16.1, 45.9.24, 45.10.15, 47.3.14, 47.17.52, 48.6.14, 49.5.34, 51.2.18, 51.2.19, 51.6.38, 51.8.12, 51.14.19, 51.14.28, 51.14.29, 51.14.31, 51.14.34, 52.4.7, 53.3.16

χωρισμός

2.8.20, 6.4.16, 26.5.20, 33.6.40, 46.14.2, 53.12.18

χώρισις

20.3.2

χωριστός

2.13.1, 5.3.7, 10.9.2, 10.9.7, 10.10.7, 10.10.16, 22.3.12, 27.20.30, [27.20.41], 27.21.6, 37.3.14, 38.4.29, 44.11.4, 49.3.42, 49.3.42, 50.2.23, 50.3.22, 50.3.23, 50.3.26, 51.14.18, 52.9.44, 52.15.26, 52.16.1, 53.4.19, 53.10.9, 53.11.10

ἀχώριστος

2.8e.23, 2.8e.25, 2.8e.27, 2.8e.32, 27.20.37, 34.5.27, 37.3.13, 52.16.2

χωριστέον

5.5.9

χωρίζω

Indicatif : 17.1.12, 25.3.16, 26.5.26, 28.18.17, 43.4.21, 43.7.7, 43.8.17, 44.3.14, 44.13.7, 44.16.29, 52.15.26, 53.3.16 (présent), 43.7.37 (imparfait), 43.7.39, 43.7.39, 44.8.14, 44.13.24, 44.18.2 (futur), 5.10.15, 24.1.4, 34.7.9, 44.8.10, 51.6.58 (parfait)

Subjonctif : 17.3.11 (aoriste)

Optatif : 1.3.8, 52.9.45 (aoriste)

Infinitif : 2.8e.35, 5.5.11, 10.10.25, 19.5.4, 24.1.19, 26.5.14, 26.5.24, 26.5.26, 42.16.26, 52.9.20, 53.12.31 (présent), 2.8.22, 43.7.8, 43.7.15, 43.10.25, 51.7.15, 53.3.17 (aoriste), 10.6.53, 44.13.1 (parfait)

Participe : 2.8.18, 2.8.19, 10.9.27, 12.4.5, 19.7.24, 20.1.29, 27.4.9, 27.9.18, 27.20.40, 28.17.33, 33.1.53, 34.7.9, 43.7.9, 43.7.40, 44.8.14, 44.28.11, 53.10.9, 53.10.9, 54.3.22 (présent), 9.8.16, 10.6.48, 12.10.29, 25.5.12, 34.3.27, 38.6.19, 38.6.20, 43.9.33, 47.1.32, 51.7.13 (aoriste), 10.10.25, 22.11.18, 51.6.54, 53.3.20, 53.3.22, 53.8.8, 53.10.4 (parfait)

καταχωρίζω

Infinitif : 47.12.12 (présent)

Radical -τεμ- :

La racine indo-européenne serait **temh₁*. Nous excluons certains termes dont le sens est trop lointain (συντόμως, ...).

τομή

2.8b.19, 12.4.13, 28.19.8, 37.1.12, 37.1.23, 37.1.25, 37.2.27, 37.2.29, 48.5.31

ἀποτομή

22.7.43, 31.13.9

τμήμα

28.7.13, 52.3.5

τμήσις

42.19.13, 42.19.15

τμητός

12.7.21

ἄτομος

2.3.1, 3.2.10, 3.3.1, 3.3.5, 3.3.9, 3.3.18, 3.3.20, 3.3.25, 12.7.20, 12.7.24, 12.7.24, 12.7.25, 38.14.18, 38.17.22, 43.2.8, 43.2.13, 43.2.33, 43.22.12, 44.1.15, 44.9.37

τέμνω

Indicatif : 29.2.44 (présent), 28.27.11, 42.16.14 (aoriste), 2.8b.17 (parfait)

Subjonctif : 2.8b.11, 11.2.12 (aoriste)

Optatif : 2.8b.15, 23.4.8 (aoriste)

Infinitif : 37.1.23, 42.18.3, 42.18.4, 42.19.14, 42.19.15, 42.19.16, 42.19.19 (présent), 28.8.22 (aoriste)

Participe : 2.1.18, 2.3.28, 26.7.31, 28.19.8, 37.1.31, 37.1.32, 42.16.14, 42.19.14, 42.19.14, 42.19.16, 42.19.16, 42.19.18, 42.23.9 (présent), 9.1.9, 12.4.14, 26.6.57 (aoriste), 27.8.46 (parfait)

ἀποτέμνω

Indicatif : 27.9.30 (aoriste), 8.5.6, 9.9.7, 11.1.22, 22.3.9, 22.14.22, 28.29.41, 28.29.48, 28.29.51, 49.12.44, 53.2.13, 54.1.27 (parfait)

Participe : 22.9.38, 22.9.40, 23.9.3, 27.8.56 (présent), 22.9.9, 27.12.3, 28.27.9, 33.16.11, 38.11.29 (aoriste), 22.9.2, 22.9.16, 22.9.42, 22.10.15, 22.14.21, 23.5.13, 26.19.40, 27.8.45, 43.22.34, 44.23.19, 50.4.11, 54.1.27 (parfait)

κατατέμνω

Infinitif : 27.2.46 (présent)

Annexe II. Sur quelques autres termes employés par Plotin

Une étude des autres termes exprimant la séparation chez Plotin ou d'autres néoplatoniciens serait d'un intérêt non-négligeable pour la compréhension de son concept de séparation. On peut tout de même indiquer ici, à titre de complément, et sur la base de la présente étude, certains éléments sémantiques notables, et donner la liste des occurrences intéressantes des termes en question. Les termes par lesquels Plotin exprime cette idée, ou celle de liaison, sont trop nombreux pour que nous les évoquions tous ici.

Sur -σπα- :

La racine indo-européenne serait **(s)peh₂*. Nous excluons ἄσπαρτος, ἀσπάζομαι, et ἀσπαστός. Ce radical est, par son sens, très proche de -τεμ- (διάσπασις est d'ailleurs mis en corrélation avec τομή). Il semble contenir une dimension d'effort ou de volonté.

διάσπασις

12.4.13

ἀποσπάω

Optatif : 22.16.40 (aoriste)

Infinitif : 22.2.23 (présent)

Participe : 10.1.9, 23.10.18, 47.1.30 (aoriste)

διασπάω

Indicatif : 23.11.2 (présent), 45.13.68 (futur), 27.8.20, 27.8.42-43, 32.1.44 (parfait)

Optatif : 23.9.27 (présent)

Infinitif : 23.9.46-47 (aoriste)

Participe : 12.4.12-13 (aoriste), 23.9.31, 32.1.43, 49.12.13 (parfait)

ἐπισπάω

Indicatif : 27.17.20 (présent)

Participe : 39.13.39 (présent)

συνεπισπάω

Infinitif : 27.17.24 (aoriste)

Sur -αρτα- :

Ce radical est tiré du verbe ἀείρω, mais nous nous restreignons à cette forme. Plotin ne reprend pas ce terme à Platon, qui l'utilise peu, mais à Aristote (par exemple, *Métaphysique* Γ 2, 1003b15-19 : l'objet de la métaphysique est ce à quoi toutes les choses sont suspendues ; Λ 7, 1072b13-14 : le ciel et la nature sont suspendus au premier moteur immobile). Par ailleurs, le simple fait que les verbes ἀπαρτάω et συναρτάω présentent un sens si proche, malgré l'opposition de leur préverbe, révèle déjà ce que nous en disions plus tôt : ce terme exprime tant une idée de liaison qu'une idée de séparation.

ἀπάρτησις
10.2.34

ἀρτάω

Indicatif : 3.1.10 (parfait)

Infinitif : 47.6.23 (parfait)

Participle : 22.2.5, 47.16.14, 48.4.54, 48.5.4 (parfait)

ἀναρτάω

Indicatif : 3.2.38, 27.2.5 (présent), 9.8.6, 33.1.9, 46.7.47 (futur), 10.11.14, 22.15.10, 23.10.2, 24.6.7, 32.9.36, 32.12.29, 33.15.7, 51.2.3, 54.1.21 (parfait), 38.16.15, 38.17.42-43, 48.7.24 (plus-que-parfait)

Infinitif : 24.4.13, 34.18.48, 38.7.21, 38.42.18 (parfait)

Participle : 23.9.10, 23.11.19, 28.11.10, 32.9.28-29, 33.9.38, 38.6.28-29, 38.42.21, 38.42.24, 54.1.26 (parfait)

ἀπαρτάω

Indicatif : 11.1.22, 48.4.8 (parfait)

Infinitif : 38.2.38, 48.6.26 (parfait)

Participle : 27.12.20, 34.1.17, 39.18.25 (parfait)

διαρτάω

Infinitif : 52.6.17 (parfait)

Participle : 9.5.28 (aoriste)

ἐξαρτάω

Indicatif : 38.42.7 (futur), 1.7.10, 14.2.14, 22.14.16, 27.8.55, 28.18.14, 32.3.6, 39.7.8, 39.18.7, 47.3.33, 49.9.16, 50.7.15 (parfait)

Infinitif : 6.7.29, 27.6.20, 33.8.46 (parfait)

Participle : 6.4.3, 10.1.14, 10.6.33, 10.7.44, 11.1.28, 23.11.26, 23.12.36, 27.4.18, 27.5.9, 27.11.16, 28.10.11-12, 28.11.10, 28.29.10, 28.39.4, 29.7.40, 39.18.5, 39.18.20, 46.7.17, 49.8.13, 49.12.20, 50.2.30, 50.4.21, 50.6.23 (parfait)

προσαρτάω

Indicatif : 14.2.17 (parfait)

Infinitif : 27.11.25 (parfait)

Participle : 2.1.6-7, 46.4.27 (parfait)

συναρτάω

Indicatif : 28.29.41, 28.29.43, 39.15.15 (parfait)

Infinitif : 22.10.2, 52.7.16 (parfait)

Participle : 28.27.10, 28.33.10-11, 33.11.17, 38.6.34, 38.11.31, 46.4.17, 50.2.32, 53.9.25 (parfait)

Sur -κρι- :

La racine indo-européenne est *kre(h)i-. Ce radical, comme on l'a vu, était employé par Hésiode comme par les Présocratiques pour indiquer la séparation ; mais chez Plotin, les composés en ἐκ- ont disparus, et l'unique occurrence d'un composé en ἀπο- a changé de sens. Contrairement au précédent, les préfixes employés, par ailleurs très nombreux (συν-, δια-, εἰς-, ...), en modifient considérablement le sens. Plusieurs choses sont à remarquer. Tout d'abord, Plotin emploie les termes συγκρίνω et διακρίνω dans le sens que Platon leur donnait dans le *Timée*, sens qui était déjà celui que leur donnaient les atomistes et indique une séparation horizontale (ils désignent aussi, exceptionnellement, le rapport au principe) ; mais contrairement au radical -τεμ-, la séparation indiquée ne se restreint pas au domaine sensible. Dans les reprises platoniciennes, on doit également évoquer l'adjectif εἰλικρινής, comme l'adverbe εἰλικρινῶς, courants chez Platon et qui indiquent, cette fois, une séparation verticale. Le verbe κρίνω et le substantif κρίσις indiquent dans la majorité des cas une opération de jugement attribuée à l'âme ; ce sens psychologique se retrouve dans les composés en ἐπι-, qui renvoient à un examen mené par l'âme, et en ἐν- ou εἰς-, qui renvoient à l'entrée des âmes dans les corps. Bien que ce sens se retrouve dans ἀκριβής et les termes apparentés, leur sens est trop éloigné de l'idée de séparation pour que nous les incluions dans cette liste. Nous excluons également les termes préfixés en ὑπο-.

εἰλικρινῶς

38.19.14, 38.40.42

κρίσις

1.3.2, 1.3.4, 6.1.38, 6.5.20, 6.5.21, 15.6.13, 22.6.14, 26.1.2, 26.1.3, 26.1.4, 26.1.5, 26.1.7, 26.1.7, 27.3.22, 27.26.8, 28.22.31, 28.22.32, 32.1.31, 38.19.2, 38.20.3, 41.2.17, 42.6.22, 46.15.17, 53.1.10, 53.5.13, 53.9.9

κρίμα

22.6.14, 22.6.19

κριτής

47.17.47

διάκρισις

6.4.13, 20.4.13, 44.17.23, 44.25.1, 44.25.5, 44.25.30, 44.25.31, 44.25.33, 44.25.39

εἴσκρισις

22.16.4, 27.9.7

ἐπίκρισις

49.2.8, 53.9.18

σύγκρισις

44.17.23, 44.25.1, 44.25.4, 44.25.5, 44.25.22, 44.25.29, 44.25.30, 44.25.31, 44.25.33, 44.25.38-39, 44.25.41

σύγκριμα

5.3.15, 40.8.23

κριτικός

27.23.31, 28.22.30

ἀνεπίκριτος

26.4.21

διακριτικός

7.2.16, 44.17.20, 44.17.21

ἀδιάκριτος

5.6.12, 9.5.16 21.1.7, 21.1.8

εἰλικρινής

1.5.51, 1.7.9, 38.27.19, 38.30.22, 38.40.43

συνκριτικός

44.17.20, 44.17.21

κρίνω

Indicatif : 22.6.12, 34.3.25, 38.20.13, 49.4.16, 49.4.16 (présent), 38.19.8 (futur), 22.6.16, 22.6.17 (aoriste), 22.6.15 (parfait)

Infinitif : 28.23.41, 38.27.8, 38.34.25, 46.2.24, 46.6.6, 51.8.32 (présent)

Participe : 22.6.8-9, 22.6.9, 22.6.9, 26.1.7, 28.23.37-38, 28.23.38, 28.23.39, 38.20.14, 46.2.25 (présent), 28.23.42, 32.1.15 (futur), 8.3.26, 20.4.21, 20.5.15, 22.6.15, 27.24.11 (aoriste), 33.6.50 (parfait)

ἀποκρίνω

Indicatif : 27.23.44 (présent)

διακρίνω

Indicatif : 9.10.14 (présent), 30.9.53, 38.39.7 (futur), 34.17.28, 34.17.29, 44.25.19 (aoriste), 9.5.16-17, 44.25.27 (parfait), 49.15.32 (plus-que-parfait)

Subjonctif : 22.16.33, 33.16.23 (aoriste)

Optatif : 38.34.14, 41.2.4 (aoriste)

Infinitif : 12.7.11, 38.14.22-23, 48.6.13 (présent), 38.14.22, 44.25.17, 49.15.20, 52.13.2 (aoriste)

Participe : 43.8.32, 44.25.20, 44.25.21 (présent), 22.14.5, 38.41.13, 43.8.33 (aoriste), 5.6.3, 5.8.6, 9.5.16, 21.1.5, 22.14.4-5, 48.1.21, 49.15.31 (parfait)

ἐγκρίνω

Indicatif : 27.15.8 (aoriste)

εἰσκρίνω

Participe : 27.15.5 (présent)

Infinitif : 48.4.41 (présent)

ἐπικρίνω

Infinitif : 53.9.11 (aoriste)

συνεπικρίνω

Subjonctif : 1.3.3 (aoriste)

Participe : 40.6.7 (aoriste)

συγκρίνω

Indicatif : 44.25.18 (aoriste), 44.25.26 (parfait)

Infinitif : 38.34.15, 44.25.17 (aoriste)

Participe : 5.3.16 (aoriste)

Sur -αιρε- :

Sous la forme préfixée en ἐκ-, elle connaîtra chez les néoplatoniciens ultérieurs une certaine fortune, ἐξηρημένον se traduisant simplement par « transcendance ». Ce terme ne présente vraisemblablement un sens technique qu'en 10.8.19, où Plotin expose l'idée parméniidienne selon laquelle l'être est détaché de tout mouvement, et en 13.9.22, où il affirme que le Bien est détaché de toute intellection.

ἐξάιρεσις
28.45.48

ἐξαιρετέος
13.9.22

ἐξαιρέω
Optatif : 38.31.31, 47.11.16 (aoriste)
Infinitif : 33.14.15, 33.15.38 (présent)
Participe : 28.45.50 (présent), 22.16.43, 43.9.29 (parfait)

Sur -οχε- :

Le terme ὑπεροχή prendra également, chez les néoplatoniciens ultérieurs, le sens de « transcendance » : mais là encore ses deux seules occurrences chez Plotin (31.3.29, 44.28.10) ne présentent aucun sens technique, par plus que le terme ἐποχή (harax en 43.13.26). En revanche, le verbe ἐποχέομαι s'applique bien au rapport entre les hypostases, mais n'implique aucune idée de séparation.

Table des matières

Introduction.....	3
i. Problématique générale.....	3
ii. Méthode suivie.....	4
iii. Plan.....	8
I. Le concept mythologique de séparation.....	10
1. Le thème mythologique et sa structure formelle.....	10
i. La présence du thème en mythologie et ses différentes formes.....	10
ii. La structure formelle générale du concept.....	11
iii. La reprise du thème par Hésiode.....	15
2. Un intermédiaire présocratique : Anaximandre.....	18
i. L'ἀποκρίνεσθαι comme séparation verticale.....	19
ii. La séparation et le mouvement éternel.....	22
iii. Devenir de ces notions dans la philosophie présocratique.....	26
3. La séparation verticale chez Platon.....	30
i. L'exigence morale de purification.....	30
ii. L'exigence métaphysique de verticalité.....	32
iii. La séparation comme constat.....	34
II. Le « double langage » et le concept dynamique de séparation.....	38
1. L'antinomie du principe chez Plotin.....	38
i. L'ambiguïté sur l'immanence et la transcendance.....	38
ii. Les tentatives de résolution de l'antinomie.....	39
iii. Résolution sémantique de l'aporie.....	44
2. Le « schéma de l'asymétrie ».....	50
i. L'asymétrie de l'inhérence et de la liaison.....	50
ii. Les modèles symétriques de séparation.....	54
iii. La solution plotinienne des apories du Parménide.....	59
3. De l'asymétrie au dynamisme.....	63
i. Description formelle des relations de séparation.....	63
ii. Séparation dynamique et séparation statique.....	68
iii. Conception génétique et conception mythologique.....	71
III. Le concept moral de séparation.....	76
1. Le terme χωρισμός.....	76
i. Bref historique du terme.....	76
ii. La séparation « du meilleur et du pire ».....	78
iii. Le modèle du regard.....	83
2. La séparation morale de l'intelligible et du sensible.....	90
i. L'analogie de l'âme et de l'être.....	90
ii. La séparation morale dans la procession et la conversion.....	92
iii. Le schéma de la séparation morale et son extension.....	97
Conclusion.....	103
Bibliographie.....	105
Annexe I. Occurrences des radicaux -χωρ- et -τεμ- chez Plotin.....	112
Annexe II. Sur quelques autres termes employés par Plotin.....	114