

ANNA KÉLESSIDOU - GALANOS, Athènes

PREUVES DE L'EXISTENCE ET NATURE DU PREMIER CHEZ PLOTIN*

Plotin cherchant les origines de sa thèse concernant la prépondérance de l'Un sur le multiple, s'intéresse à la tradition présocratique et invoque Parménide, Héraclite, Empédocle et Anaxagore. En outre, il veut présenter la trinité des hypostases comme respirant l'esprit de Platon (*Ennéades*, VI 8). Il est aisé de constater que chez les monistes présocratiques, comme chez Plotin, la recherche de l'Un, considéré comme divin, part d'un principe : le multiple ne vient pas du multiple et il ne peut pas être raison de son existence. Ce que les modernes désigneraient comme régression à l'infini et comme principe de raison suffisante est pressenti par les philosophies unitaires avant Socrate et constitue aussi chez Plotin une des preuves de l'existence de l'Un.

La multiplicité exige un principe qui soit unité pure, étrangère à toute pluralité (V 2 1, 3 12 et 16). Le premier est nécessairement un, simple, car s'il était multiple, *il dépendrait d'un terme différent de lui et antérieur* (VI 7 17, 42). Traitant de l'omniprésence de l'être et de l'unité du Cosmos, Plotin montre que cette unité est produite par une cause unique, car *il faudrait toujours à nouveau multiplier les causes, si l'on ne veut pas ramener la production à une cause indivisible, ou plutôt, si la cause productrice n'est pas un être indivisible qui ne se répand pas dans la sphère, mais de qui dépend la sphère tout entière* (VI 5 9). Si l'unité produit la multiplicité, le contraire n'est pas possible.

L'idée du principe exige l'acceptation d'une unité indivisible, absolue: *S'il n'y avait pas une chose simple, étrangère à tout accident et à toute composition et réellement une, il n'y aurait pas de principe; et parce qu'elle est simple et la première de toutes, elle se suffit à elle-même; car ce qui suit a besoin... des termes simples, dont il doit être composé. Une telle chose doit être unique, car si elle avait sa pareille, les deux ne*

* L'étude est la deuxième partie de l'oeuvre *La notion de l'Un Absolu chez Platon et Plotin*; la première et la troisième partie ont été publiées dans l'Annuaire «Φιλοσοφία» sous les titres: *A la recherche de la valeur suprême* (1972) et *Plotin et la dialectique platonicienne de l'Absolu* (1973).



feraient qu'un (V 4 1). *Le principe universel n'a pas de principe* (VI 8 11). *S'il doit y avoir une chose tout à fait indépendante, seul l'Un doit être tel qu'il n'ait besoin ni de lui-même ni d'autre chose.* (VI 9 6). C'est donc l'unité absolue qui assure l'autosuffisance du Principe; il n'y a que l'Absolu qui se suffise pleinement à lui-même, qui s'affirme lui-même. Ce qui est condition première, qui est transcendant par rapport à la causalité, est absolu.

L'idée de la production du tout à partir d'un principe transcendant est selon Ravaisson empruntée par Plotin à la théologie juive :

Le fondement de la religion hébraïque était.... l'idée d'une cause première qui avait fait le monde et qui le conservait par la libre résolution d'une volonté toute puissante. Considérer Dieu comme le créateur universel, c'était réserver à lui seul l'éternité; c'était démontrer sa parfaite indépendance vis à vis de tout ce qui n'était pas lui et qu'il créait quand bon lui semblait; d'où la conception juive du «dieu saint», c'est à dire pur de tout élément inférieur et étranger¹.

Cependant, il est aisé de rapprocher les raisonnements qui soutiennent l'idée de l'impossibilité de l'existence des deux sources pleines et premières à la pensée grecque et notamment à Xenophane², chez qui l'idée de l'autarcie constitue la preuve de l'unicité de Dieu, ou à celle de Parménide, où cette idée prouve l'unicité de l'être.

D'autre part on sait que l'ê t r e chez Plotin n'est pas unité pure; Plotin parle de la multiplicité de l'être comme d'une conclusion des anciens (VI 1 1). Lui-même insiste sur la conception triadique de l'être. L'être n'est pas un, puisqu'il est vie et pensée, cependant l'unité est sa marque; plus il est un, plus il s'élève dans la hiérarchie ontologique (VI 7 42 et 9 2). Plotin met dans l'unité le haut degré de valeur ontologique que Parménide a mis dans l'être et Platon dans l'intelligible. La seconde raison pour laquelle l'être ne peut pas être le Premier est que de chaque être on peut dire qu'il est autant de fois que l'on dit qu'il n'est pas; comme l'a soutenu Platon (*Sophiste* 254b sqq.), l'être implique une infinité de non-êtres; et chaque être n'est pas l'Être. L'Un et l'être ne sont pas chez Plotin des termes réciproques: *l'Un est antérieur au quelque chose* (V 3 12).

Toute la procession des hypostases est chez Plotin une dégradation de l'unité. La prédominance, la supériorité ontologique de l'unité résulte aussi de la conception plotinienne de l'intelligence. L'intelligence est ici, au

1. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, II 349.

2. Voir Άννα Κελεσίδου-Γαλανού, *Η κάθαρση της Θεότητας στη Φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Άθήνα 1969, 87.

contraire de la sensation et du raisonnement humain, l'hypostase où l'objet extérieur disparaît, celle qui possède son objet de manière substantielle, qui est: translucide à elle - même (III 8 8, V 3 8) et éternellement toutes choses (V 1 4); pensée et essence ne sont pas des choses différentes (VI 7 40). Cependant, même comme identité de la pensée et de l'être, l'intelligence implique la dualité du sujet qui contemple et de l'objet contemplé (V 3 10), d'un agir sur sa propre diversité; elle est la faculté de saisir des différences, donc des multiples (V 3 6). Multitude hiérarchisée de genres et d'espèces, monde de relations ou triade de l'être - vie - pensée, l'intelligence ne peut pas se suffire à elle-même; n'étant pas unité première, elle est conditionnée. De cette unité - multiple (VI 2 2, VI 7 9) on dégage donc l'idée de l'existence d'une unité pure.

L'âme est un troisième conditionné : elle est la réalité qui ne peut conditionner sa propre condition étant aussi complexe. L'âme possède plusieurs facultés: bien qu'elle unifie, elle n'est pas simple; c'est sur ce point que Plotin s'oppose au *Phédon* platonicien; l'un *est l'accident de l'âme* (VI 9 1).

L'être, l'intelligence et l'âme sont des relatifs qui exigent comme condition un absolu, qui ont besoin d'une cause efficiente, du concours d'une pure simplicité, pour exister et pour agir. Le moyen logique qui conduit à un principe radical est la causalité. Ce qui est multiple ou composé est réalisé, tel est l'argument de Plotin, par un principe simple. Telle sera aussi la leçon de Leibniz qui fonde l'existence des monades sur leur nature nécessairement simple par rapport à la multiplicité des phénomènes. Ce qui est relatif est ce qui tient son essence et son existence d'une chose absolue; ce qui est limité ne peut avoir —sous le rapport de l'existence comme sous le rapport de l'essence— d'autre fondement que dans l'infini qui affirme lui-même ce qu'il est, qui a besoin de lui seul pour exister. La seconde preuve que Plotin fournit de l'existence de l'Absolu est une preuve a posteriori.

Principe réalisateur du multiple, l'Un en est aussi l'ordonnateur. Pour Plotin ce n'est pas un déterminisme mécaniste qui groupe les êtres, mais un ordre dérivant d'une unité et s'appliquant comme loi au multiple (III 3 1, V 3 12). D'autre part, si les intelligibles sont l'ordre, l'unité de cet ordre est un principe qui leur est supérieur et antérieur. La contemplation de la beauté multiple du ciel intelligible (VI 7 16) amène à s'interroger avec étonnement sur sa source génératrice.

L'Un, principe de l'existence et de l'ordre du multiple, est aussi la fin de toutes choses. Plotin propose ici une preuve sentimentale: tout tend vers le Bien par une nécessité de nature (VI 5 12). L'intelligence est désir plutôt que possession de l'unité. Cette notion de tendance vers l'unité aide à réfuter une objection concernant la génération du multiple par l'Un: le mul-

tiple qui procède de l'Un n'est pas pure multiplicité, puisqu'il aspire à l'unité (V 3 15). L'amour du Bien meut tous les êtres; ce désir témoigne de son existence pour tout être (VI 7 26).

Selon Plotin on a raison de prétendre que le bien d'un être est l'entrée à soi - même (VI 5 1). C'est un point de vue anthropomorphique de se représenter Dieu comme un étranger, surgissant dans un espace vide, pour le remplir de sa présence (VI 8 11); la croyance est basée sur l'illusion selon laquelle le lieu est antérieur à l'Un. La recherche de l'unité est ontogénique. L'âme, devenue elle-même, coïncide avec le divin. Rentrée à son origine, elle retrouve son régime d'autonomie.

Le désir de l'unité est donc preuve de l'existence de Dieu et la satisfaction, qui, selon Plotin, met fin à nos recherches (VI 7 25, 26 et 31), la joie originale — critère de la vérité de l'état mystique (VI 7 34) — est la preuve de l'accès à la Réalité-Principe.

La troisième preuve de l'existence de l'Un est l'analogie arithmétique. Par cette preuve, encore une fois, Plotin se réfère à la tradition: Selon les Pythagoriciens tout est nombre; or, le nombre, étant, pour Plotin, l'unité d'une multiplicité, ne peut être primitif (V 1 5); avant la dyade indéfini du grand et du petit, avant le multiple il y a l'unité. L'Un engendre la puissance indéfinie du multiple et, en la limitant, engendre le nombre; c'est lui donc le Principe des nombres.

De l'existence à la nature de l'Un.

L'étude des preuves plotiniennes concernant l'existence du Premier permet déjà de dégager certains traits concernant la nature du Principe. Se suffisant pleinement à lui-même l'Un est unité absolue; il n'a rien au-dessus de lui (VI 7 22); son privilège est d'être lui-même (VI 8 21). D'autre part, étant le Principe indépendant qui se donne lui-même la réalité et qui conditionne tout ce qui existe, l'Un est activité pure sans passivité: l'Un est ce qu'il doit être non pas comme une substance³, mais comme un acte premier (VI 8 18). N'ayant aucune passivité, cette racine des êtres n'a aucune limitation (VI 7 17), et est au-delà de toute détermination. Au niveau de l'être l'activité est finie, la passivité, la limite lui étant immanente.

3. Pour la traduction du terme *ὑποκείμενον* nous rejetons à la fois celle de E. Bréhier (*Enn.* «objet») et celle de Mossé-Bastide (*Bergson et Plotin* 361.1, «principe logique»). Dans le sens de «objet» *ὑποκείμενον* se trouve en VI 1 4, 32. La traduction «non comme un principe logique» ne s'accorde pas avec la phrase plotinienne qui précède: *εἰ δὲ τὸ δέον τοῦτο, οὐκ ἀλόγως τοῦτο*. D'autre part *ἐνέργεια* s'opposant à *ὑποκείμενον*, ce second terme doit s'entendre dans le simple sens de «substance».

L'idée se retrouve dans la conception leibnizienne des monades; en termes leibniziens nous dirions qu'une monade qui n'aurait aucune passivité serait Dieu, l'Infini. D'autre part, selon Plotin —comme selon Spinoza— toute détermination égale la négation, la diminution; c'est un manque (VI 7 41). Au niveau du Premier la négation de l'essence signifie son antériorité à la détermination (VI 8 19). Puissance infinie, plénitude incompatible avec la servitude de l'essence, ce Dieu plotinien —comme le Dieu de Malebranche— par son immensité échappe à toute définition, bien que contenant éminemment toutes les qualifications.

Si l'on avait à préciser ce sens de l'infini plotinien, on devrait l'examiner sous son aspect de la présence divine et dans son rapport avec le nombre: Dire que la nature divine est infinie signifie, pour Plotin, qu'elle ne fait jamais défaut, qu'elle est présente en toute chose (VI 5 4, cf. 12). L'Un est *au-dedans de toute chose et en leur profondeur* (VI 8 18). Il est donc l'intimité de toutes choses et par là l'unité de la réalité.

Cette présence infinie n'est pas numérique. Le nombre pour Plotin est un intermédiaire entre l'Être et les êtres; l'être produit les nombres qui lui servent de règles pour engendrer les êtres (VI 6 15). Leibniz dirait que l'unité de l'être n'est pas l'unité abstraite du nombre un: le nombre est une abstraction; la simplicité de l'être n'est pas la simplicité du nombre un; l'analyse abstraite appauvrit le réel; l'être enveloppe tout éminemment. Plotin, lui, soutient que l'Un-principe n'est pas le nombre un, qui s'ajoute à d'autres unités et forme les nombres; l'Un-mesure est puissance constituante, il se refuse à être mesuré (V 5 4).

Mais, alors, qu'en est-il de l'appellation du Principe par ce nom d'Un? Plotin reconnaît, qu'à ce qui surpasse la vérité et qui est en toutes choses et au-delà de toutes choses aucun nom ne convient; tout nom serait autre que lui. D'autre part il avoue qu'on ne peut même pas dire que le Principe est l'Un, car on lui attribuerait composition ou participation (V 3 13; VI 7 38). L'appellaton n'est pas adéquate, c'est une convention (II 9 1; VI 9 5). Cependant, le terme «Un» est le moins impropre: le nom d'Un renvoie à l'idée de l'indépendance, de la solitude, de la négation de la pluralité (V 5 6).

L'incompatibilité de l'Un et du nom est due à l'immensité du Principe. Cette immensité n'a rien à voir avec l'étendue des corps. L'Un est immense, parce qu'il est incorporel⁴. Il n'a pas de limites, parce qu'il est inétendu.

4. Pour Plotin il y a deux sortes d'infinis (VI 6 17 et 18), correspondant aux nombres substantiels et aux nombres quantitatifs: l'infini de quantité et l'infini intelligible. Etant donné la plus grande des lignes ou un nombre numérique le plus grand, il est possible d'ajouter, d'en imaginer un plus grand. L'infini intelligible est celui qu'on conçoit p.ex

Au chapitre 12 du traité V de la sixième *Ennéade*, Plotin traite de l'intelligence, de l'être qui peut être partout, et arrive à l'affirmation de l'omniprésence de l'intelligence en s'appuyant sur l'idée de son immatérialité : n'ayant pas *de matière en elle, pour diminuer et s'évanouir en même temps que la grandeur de la masse corporelle*, l'intelligence est omniprésente. De là Plotin aboutit en vérité à traiter de l'infinité et de l'omniprésence du dieu suprême (l. c. 35-36). Du reste, on ne peut dire que l'Un est quelque part, car en tant qu'Absolu il exclut toute idée de spatialité (VI 4 3, VI 7 35).

Aussi, l'Un n'est-il pas un point mathématique dans l'espace; il n'est ni un indivisible à la manière d'un minimum ni un maximum de grandeur (VI 9 6). Et si l'on dit qu'il est la chose la plus grande de toutes, il faut bien se garder de considérer cette grandeur comme quantitative : si l'Un produit la grandeur des choses qui viennent après lui, il ne doit pas la posséder (VI 7 32). Nous reviendrons dans un instant sur cette conception particulière de la causalité; pour le moment nous ajouterons à l'analyse de l'infinité de l'Un certains traits qui concernent sa différence à l'infini de la matière.

La matière plotinienne est possibilité indéfinie, virtualité pure : son caractère est d'être la négation de la forme, d'être *toujours en puissance des formes qui viendront après* (II 4 13 et 5 5). Plotin considère aussi la matière comme mensonge substantiel (I 8 6), véritable négation de l'être et illusion (II 5 5), indéfini total (III 4 1). L'infini ici n'est pas l'attribut par un accident, *il est la matière elle-même* (II 4 15). Cette matière n'est donc pas un relatif, comme dans la philosophie platonicienne, où elle est définie par rapport à la forme; elle n'est non plus le sujet privé de qualité, la matière aristotélicienne; dans la série des choses qui sortent de l'Un il y a un terme dernier, qui n'a aucune part de Premier; aussi la matière est-elle nécessitée par le Bien (I 8 7). Le Bien est infini du point de vue sa nature, se suffisant à lui-même, et il est infini quant à sa fonction, en tant qu'acte pur, source de toutes les déterminations. La singularité de l'Un consiste à ce qu'il est racine de tout sans être ceci ou cela, qu'il est principe de toutes choses et, qu'en étant toutes choses, il n'est pas toutes choses; l'Un est au-delà de tout, éternellement en lui-même (V 1 7, 21). La matière, comme le *receptacle* de *Timée* platonicien, n'est jamais en elle-même, étant ce qui peut

en géométrie et qui correspond aux figures inétendues. *Il y a dans l'Être des nombres qui, bien que finis, en ce sens que rien ne peut être ajouté au nombre intelligible, sont infinis en ce sens qu'ils n'ont rien au-dessus d'eux qui les limite, mais qu'ils se déterminent, comme l'a fait voir Platon dans le Parménide (143a-144a), par un mouvement antérieur à eux-mêmes* (E. Bréhier, *Ennéade* VI 6, pp. 15-16). L'idée de fonder l'infini sur son incorporéité se trouve pour la première fois chez Méliossos. Mais, pour Méliossos c'est l'être qui est infini; pour Plotin, l'Un est antérieur à l'être.

recevoir les essences. On distingue donc deux sortes d'infinité : l'infinité positive, l'indétermination par plénitude et activité sans passivité, et l'infinité au sens privatif, l'indétermination par négativité et relativité.

Revenons maintenant à la conception plotinienne de la causalité : L'Un, dit Plotin, *doit être ce qu'il est. . . Il l'est non pas par accident, mais parce qu'il doit l'être* (VI 8 9). L'Un est condition de lui-même (VI 81 3). Il ne faut pas comprendre l'aséité de l'Un comme enveloppant deux termes, la cause génératrice et son effet ; l'acte de l'Un et l'être de l'Un font un : *Il est cause de lui-même; il est lui, de lui-même et par lui-même* (VI 8 14; cf. VI 8 18). L'Un est spontanéité radicale, pure initiative (VI 8 20) et sa causalité est la surabondance de sa perfection. Cette activité première, qui manifeste qu'elle est ce qu'elle doit être, n'est pas sans justification, tout en étant indépendante selon la causalité. D'autre part, l'Un est indépendant selon l'inhérence, puisqu'il est lui-même sa cause et qu'il est la cause de l'essence et de l'existence de l'être et de l'intelligence.

Dans la pensée moderne, notamment chez Malebranche, la substance, qui est indépendante selon l'inhérence, par rapport à la créature, ne l'est pas selon la causalité, par rapport à Dieu ; la substance existe en Dieu⁵. L'Un chez Plotin est au-delà de l'essence (VI 8 19) ; on ne peut donc le rattacher à aucun être limité. L'idée se retrouve chez Malebranche à propos de Dieu (*2e Entretien*) : *L'infini ne peut se voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini*. Mais cet infini, cet incompréhensible est essentiellement bonté et sagesse ; il est l'ordre. L'Un plotinien transcende tous les attributs moraux, en étant la cause ; du Dieu de Malebranche on peut dire que s'il n'est pas tel ou tel être, il est l'être sans restriction. De l'Un plotinien on doit dire qu'il est activité pure sans relation, solitude intransigeante.

Les traits de la nature de l'Un, dégagés des considérations sur les preuves fournies à son existence, nous servent de fil conducteur à une série de remarques. Au préalable nous devons avoir présent à l'esprit que la saveur rationnelle ou la rigueur méthodique ne sont pas les mérites des *Ennéades*. Cette oeuvre est l'écho d'un enseignement qui ignorait ou répudierait la prédilection de la pédagogie moderne pour la systématisation et la dissection des doctrines. Le style, plutôt de confession que d'un exposé discursif, ne rend pas, d'un coup, la reproduction de la pensée. Certes, un déballage attentif de fiches aboutirait à la structuration de la pensée philosophique. Mais dans quelle mesure cela est-il légitime ? Ce style n'est-il pas la meilleure

5. *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, éd. Cuvillier, 1965, 63.



preuve qu'on ne peut parler de l'Un de manière exhaustive et systématique?

Plotin, on l'a déjà dit, se résigne à admettre par convention le nom «Un» pour son Principe; l'antinomie des négations et des affirmations, dont le philosophe se sert à propos de l'Un, s'explique par le duel entre le besoin de comprendre l'indéchiffrable, de se représenter le non-présentable, de dire l'ineffable, et l'impossibilité d'y parvenir par les termes communs. Pour la même raison certaines formules frôlent la contradiction, si on les prend dans un littéralisme exclusif: c'est ainsi que tantôt Plotin affirme l'autosuffisance du Principe inconditionné, tantôt il le déclare au-delà de l'autosuffisance (V 3 17, VI 7 23). L'intuition, que l'Un a de lui-même, est affirmée au traité 7, ch. 38 de la VI^e Ennéade, alors qu'au chapitre 41 Plotin nie le sentiment de soi - même à l'Un, puisque l'Un n'en a pas besoin.

Parfois, après avoir affirmé la transcendance du Premier, Plotin soutient qu'on ne peut point dire ce qu'il est, mais qu'il est. Malebranche sera dans la même ligne, lorsqu'il affirmera que *rien de fini ne peut représenter (Dieu); de sorte qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est*. De même Gabriel Marcel dira: *Quand nous parlons de Dieu, sachons bien que ce n'est pas de Dieu que nous parlons*⁶.

Plotin montre que si l'on veut parler de l'Un, on ne peut employer que des négations (VI 8 11). Parler de l'Un, ce n'est pas l'énoncer lui-même, c'est dire ce que l'Un n'est pas (V 3 14). Le discours est multiple et infirme (VI 9 4). L'Un est incommensurable et ineffable (V 5 6). Quoique l'on dise de lui, on dit quelque chose, alors que le Principe transcende tout. Le définir affirmativement c'est lui donner des attributs que l'on prend à des plans inférieurs (V 3 14, VI 8 8), et, puisque l'Un est indépendant selon l'inhérence, c'est l'aborder de l'extérieur, tourner autour de lui, alors qu'il faut s'en détourner pour le contempler (VI 9 11). En définitive, c'est le voir par analogie (VI 8 11) et, en réalité, on ne peut affirmer que son infinie causalité.

Plotin précise que, puisque l'Un n'a pas de nom, il faut reconnaître que si l'on est obligé de parler de lui, on devra entendre tout ce que l'on dit avec un «comme si» et non pas tel qu'on l'emploie. Lorsqu'il s'agit de l'Un les mots ne sont pas des qualifications; ils sont, si l'on peut ainsi parler, des signes —*σήματα*— terme que nous prenons ici non pas au sens parménidien (où il désigne les caractères distinctifs⁷), mais dans celui d'indices qu'on doit employer avec prudence. Plotin, lui-même, incite à une telle attitude à l'égard des signes du langage (VI 7 40).

La transcendance de l'Un ordonne donc en premier lieu l'engagement

6. *Journal Métaphysique*, 1927, 158.

7. *VS B 8 55, B 10,2.*

dans la voie du refus de tout (V 3 17, VI 5 12). Outre l'écartement de toute détermination (V 5 7) Plotin invite à dépasser la pensée pour atteindre le Premier. Toute pensée de l'Un est fautive (VI 8 21); l'Un n'est pas parce qu'il est pensé. Au sujet du Dieu plotinien on ne saurait prétendre (comme le fait Descartes dans sa conception humaniste de Dieu), que puisque je le pense il est, mais on doit renverser les termes de la formule: l'Un est pensé parce qu'il est, mais la pensée n'est pas adéquate à lui. Dans son exposé discursif sur la nature de l'Un et sur l'union intime avec le Premier, Plotin fonde toute une théorie de l'ineffable et une thèse de refus total, présumé à l'accès à l'Un. On est tenté d'invoquer ici les paroles d'Alain: *A refuser tout on a tout... Descartes exorcise et le vrai Dieu paraît; mais non, il ne paraît pas. Il ne donnera pas de lui-même cette mauvaise preuve qui est de paraître... C'est en m'exerçant à ne pas croire, que je reculerai en moi-même jusqu'à la vraie foi*⁸.

Cependant, si l'esprit est ce qui nie, il est également ce qui a besoin de se représenter (cf. *Enn.* VI 9 6): ce besoin fonde chez Plotin la voie qui le fait sortir du silence où l'orienta son mysticisme: Les preuves en sont les considérations plotiniennes sur les notions d'être, de genre, de désir, de vie, d'intelligence, leur rapport avec l'Un et la thèse du rapport de l'Un avec sa génération.

Nous venons de nous rappeler que selon Plotin l'Un n'est pas l'être, parce que l'être implique toujours la pluralité et l'altérité et qu'il est essentiellement déterminé. Nous avons aussi dit que cette négation de l'être ne signifie point l'affirmation de l'inexistence de l'Un. Il serait absurde de refuser l'existence à la source de l'être; l'Un est, puisqu'il agit, qu'il est source et norme de l'être (VI 7 23), principe de l'essence et de la vision de l'essence (ibid. 16), tout comme le Bien de la *République* platonicienne (509b). Le principe de l'être ne peut pas être le néant: toute détermination impliquant nécessairement une négation à l'égard de l'Un, on doit admettre que l'Un n'est pas déterminé, et cependant dans la négation de l'attribution il y a l'affirmation de l'existence. C'est ce que soutient Plotin dans le traité 7 de la *VIe Ennéade*, ch. 38. Ailleurs (III 89, V 5 5), il dit que l'Un transcende l'être, est antérieur, trop haut et trop grand pour être appelé l'Être.

D'autre part le rapport de l'Un et de l'être présente l'aporie suivante: peut-on dire que l'Un est le premier genre? Avant d'examiner les genres du *Sophiste*, Plotin se pose le dilemme: S'il n'y a pas de genre unique, l'être

8. *Histoire de mes Pensées*, Paris 1936, 255. Pour la notion de présence chez Plotin v. Anna Kélessidou-Galanos, *L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, REG 84 (1971).

dérivant d'un concours accidentel de genres perd son unité; s'il y a un genre unique, il perd la multiplicité. Or, au-delà de l'être il y a l'Un, qui n'est pas genre, mais source unique en tant que transcendant à l'espèce (VI 2 3). Le genre se conçoit toujours par rapport aux espèces, dont il est le prédicat; il s'unit à des différences pour engendrer les espèces. L'Un, en tant que tel, n'entre pas dans la quiddité des espèces, ne peut pas contenir de multiples espèces (VI 2 9, 5-17, 26-33).

En outre, ne pouvant être une détermination, l'Un n'est pas le désir: dire que l'Un est le désir équivaut à en faire un attribut (VI 7 19). D'autre part le désir porte sur des objets variables. Si l'Un était le Bien en tant que désirable, il en résulterait plusieurs absurdités: l'Un deviendrait circonstance étrangère à l'être; le plaisir ne se suffit pas à lui-même, *un même objet ne reproduit pas le plaisir* (VI 7 26). Plotin critique le *Philèbe* (66c) et remarque que Platon considère le bien non pas en soi; mais comme notre bien (VI 7 25), c'est pourquoi il affirme que le bien est un mélange d'intelligence et de plaisirs purs. Cependant, puisque selon Platon (*Philèbe* 65a) la mesure et la vérité s'ajoutent au mélange, Plotin voit en elles le principe du plaisir et conclut que le principe du Bien est la perfection qui transcende le plaisir et l'intelligence (VI 7 30). Il précise aussi qu'il conçoit la réalité comme une hiérarchie ascendante, où pour chaque étage réel le bien se situe au niveau immédiatement supérieur (VI 7 27): La forme assure la beauté de la matière et est son bien; l'âme est le bien du corps, car il lui donne la vie; la vertu est le bien de l'âme; plus haut encore est l'intelligence, qui donne la sagesse à l'âme, *et, au-dessus d'elle, la nature que nous appelons le Premier* et qui assure la lumière à l'intelligence (VI 7 23 et 25). Le souverain Bien n'est donc pas l'intelligence; l'Un est au-delà de l'intelligence (III 8 9); tout n'aspire pas à l'intelligence, tandis que tout aspire à l'Un-Bien.

Les considérations sur le rapport de l'Un avec la vie montrent au même titre le rôle particulier de la négation: la vie ne peut pas être attribuée à l'Un (III 8 10, VI 7 17); le Bien doit lui être supérieur. Et cependant, l'Un qui est source de la vie (ibid. et VI 7 12), générateur (V 4 1), qui *fait vivre les vivants, en leur insufflant la vie* (VI 7 23), peut-il être inanimé? Encore une fois on doit reconnaître qu'on ne peut admettre à propos du plotinisme les distinctions intransigeantes, tellement habituelles chez les modernes. L'Un n'est pas la vie, mais il n'est non plus le néant de vie. La vie est, selon Plotin, dans l'être. Cette attribution de la vie à l'être est l'exégèse du *Sophiste* platonicien (248e); d'autre part Plotin s'accorde avec Aristote, selon lequel l'intellect est vivant (*Mét.* Λ 7 1072 b 27) et affirme que la vie de là-bas, *la vie idéale est l'acte de l'intelligence* (VI 9 9).

Puisque la vie est dans l'être et en l'intelligence (IV 7 9, V 4 2), le donna-

teur de la vie a plus de prix et de beauté que la vie elle-même (VI 7 17). Il est lui-même vie véritable qui ne possède rien d'autre qu'elle seule (VI 8 15). C'est également le sens dans l'*Ennéade*, V, traité 4, ch. 2, où Plotin attribue la vie à l'Un en particulier.

A la question «en quoi consiste cette vie de l'Un», Plotin donne une réponse sentimentale: la vie intérieure de l'Un est l'amour (VI 8 16); l'Un est sujet et objet aimé, *amour et amour de soi* (VI 8 15). En outre, en raison de sa perfection, l'Un est l'objectif de toutes choses. *Sa beauté est d'une autre espèce que la beauté* (VI 7 32). La forme est en ce qui la reçoit; ce qui la produit est sans forme (VI 7 16); l'intelligence est une forme et se développe en multitude; l'Un est sans forme et c'est ainsi qu'il peut produire la forme. Ce que dit Plotin à propos de la beauté de l'Un éclaire aussi le sens de la négativité: l'Un n'est pas telle ou telle beauté, et cependant cela ne signifie point qu'il n'est pas beau: sa beauté est sans forme, puisque l'Un est le principe des êtres, donc aucun être particulier et, par conséquent, sans grandeur. Sa beauté est une beauté totale à la fois bigarrée et une, la beauté de l'infini qui n'a ni mesure ni figure (VI 7 32 et 33). Cette négativité est empruntée au *Parménide* platonicien (137e); de même, c'est en suivant Platon que Plotin place le Beau après le Bien au niveau intelligible, comme un produit de l'Un.

D'autre part l'Un, comme le Bien de la *République* platonicienne, est principe d'où émane et est fécondé l'esprit (VI 7 16). En tant qu'il illumine la seconde hypostase, qu'il fait penser les êtres pensants (VI 7 23), qu'il est l'objet de leur aspiration, il ne peut pas être aveugle. Dans le traité 4 de la Ve *Ennéade*, ch. 2 (4-8), Plotin désigne le Premier par le mot *intelligible*. Le penseur se souvient d'Aristote, chez qui l'être divin est une réalité vivante et pensante (*Mét.* Λ 7 1072 b 14-30). Mais la remarque aristotélicienne *si l'intelligence ne pense rien qu'a-t-elle alors de vénérable?* (ibid. 1074 b 18), que Plotin reprend à l'*Ennéade* III 8 9 (15-16), est réfutée dans le traité *De l'origine des idées* (VI 7 37). Pour Plotin le caractère vénérable de l'Un consiste dans son immobilité (VI 7 39).

Cependant, la première hypostase, l'archétype de la vie, la source de l'intelligence, le Principe de l'être et la cause du bien (I 6 7; 8 2; V 3 16; 5 10; VI 9 9), ne consistant pas en une chose inanimée, ne consiste non plus en une vie sans raison (VI 8 15). L'existence pour l'Un, affirme Plotin, est son regard vers lui-même. L'Un n'est pas privé de sentiment; son mode de se connaître est le total discernement de lui-même, une intuition simple relative à lui-même (VI 7 38, cf. V 4 2).

Cet acte, qui est éternel, est semblable à un éveil qui n'est pas distinct de son sujet, qui exclut la scission en sujet-objet. Plotin parle d'un *éveil*

et d'une *surintelligence* éternels (VI 8 16). L'Un en tant qu'acte absolu est supérieur à l'intelligence et aux intelligibles (V 4 2, VI 7 37; 8 15); il est simple (III 8 10); les intelligibles sont multiples et distincts. La pensée suppose la multiplicité (V 6 6), la dualité de la fonction subjective et de la fonction objective. Même l'être qui se recueille dans le silence se scinde en deux (VI 7 39); Platon, déjà, a considéré la pensée comme un dialogue (*Théétète* 189e 190a, *Sophiste* 263e). L'Un, selon Plotin, est tout entier tourné vers lui-même, intérieur à lui-même. Son intériorité est sa plénitude, l'absence de tout désir ou besoin. Désir ou besoin escortent toujours la pensée; celle-ci est comme un oeil chez les êtres aveugles. Le Premier, sommet de tout et lumière, exclut le passage de la puissance à l'acte: il n'aspire à rien, ne cherche rien, ne possède rien, n'a besoin de rien (III 9 9; V 2 1). Il est, dit Plotin, *immobile dans sa majesté* (VI 7 39). D'autre part, pas plus que le mouvement ne se meut, l'Un ne pense pas, parce qu'il n'est point objet de pensée; il est pensée pure (VI 7 35 et 37).

L'exposé qui précède nous amène à conclure que tout ce que Plotin nie ou affirme au sujet de l'Un vise à montrer la transcendance et l'absoluité du Principe. Les négations sont des affirmations au degré suprême. Les termes enveloppent un sens particulier. Partout on essaie de pénétrer la nature de l'Un sans passer par le chemin de la relativité.

Il nous faut maintenant préciser le sens dans lequel Plotin entend que son Principe est Acte pur, c'est-à-dire envisager de près la conception plotinienne du rapport de l'Un avec sa génération. Du même coup, l'analyse sera un examen de problèmes posés au niveau de l'Un par les notions de volonté et de liberté.

L'Un agit selon lui-même et par perfection. Principe agissant, source de tous les prédicats, il n'est pas la collection de tous les attributs; il est Sujet. Déjà Aristote a soutenu qu'il faut qu'il y ait un principe dont l'essence est l'activité, que toute la réalité se ramène à l'énergie intense de la pensée. Mais on vient de voir que chez Plotin l'activité de l'Un n'est pas l'activité de l'intelligence, étant donné que, nécessairement, l'être qui agit, agit sur autre chose ou sur sa propre diversité (V 3 10); l'Un, étant simplicité pure, est un agir pur (VI 8 20). La thèse selon laquelle toutes choses sont le Premier signifie qu'elles en dérivent; leur générateur restant en lui-même, on peut également affirmer le contraire, qu'elles ne sont pas le Premier (V 2 2). L'être qui donne est au-delà de ses dons; pour produire l'Un doit être supérieur à tout ce qu'il produit (III 8 10; V 2 1, VI 8 19). En termes modernes nous dirions que la cause est hétérogène à son effet, qu'elle le transcende, est cause éminente.

... Au discours, qui brise le silence mystique, s'ajoute ici une série d'ima-

ges très suggestives: l'image du principe qui fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples, lui-même restant immobile (III 9 10); l'image du courant venu d'une source unique (VI 7 12); du centre et de ses rayons (VI 8 18), où Plotin insiste sur l'idée de la transcendance liée à l'idée de l'immobilité.

La procession plotinienne n'est pas une génération du semblable par le semblable, comme p.ex. la production chez Empédocle. D'autre part l'idée de l'hétérogénéité du Principe par rapport à sa production présente la réalité hiérarchisée, et non pas, comme dans la théologie chrétienne, comme une hypostase unique en trois personnes. Chaque cause est ici irréductible à son effet, chaque plan de la réalité est en déficience par rapport au précédent. La puissance s'affaiblit à mesure qu'il y a moins d'unité, qu'on s'éloigne du centre, alors qu'il y a plus d'unité dans les choses en tant qu'elles imitent le Premier. Comme le remarque Trouillard⁹ la procession est centrifuge et centripète.

L'idée de la transcendance de l'Un par rapport à sa production et la théorie des hypostases dégradées montrent que le plotinisme n'est pas une conception panthéiste de la réalité¹⁰. C'est ce qui le distingue p. ex. du spinozisme¹¹. Tout comme le panthéisme (qui fait des hypostases des étages égaux de la réalité), l'émanatisme (comme passage de la substance infinie dans le fini) est répudié par la pensée plotinienne: cette pensée s'oppose à l'immanentisme, du type p.ex. stoïcien, par la thèse selon laquelle l'Un est principe dynamique de son produit (V 3 15), ainsi que par celle qui pose que la conversion vers le supérieur donne à chaque plan de la réalité sa forme (V 1 7). Les choses, selon Plotin, sont en Dieu, en tant que Dieu est leur principe; le Principe peut être toutes choses, parce qu'il n'est aucune, qu'il ne diffuse pas sa substance dans le fini.

En outre Plotin rejette le créationnisme conscient: il affirme l'absoluité de l'Un en retranschant de son agir tout dessein, tout effort ou idée de mouvement. L'Un ne sort pas de sa perfection pour créer le fini. La création plotinienne est l'exemple de création qui n'est pas la chute de Dieu. Toute génération est, selon Plotin, antérieure au raisonnement et au dessein (V 8 7). Le raisonnement suppose la possibilité d'une solution contraire, donc un choix d'intelligence, et l'Un transcende l'intelligence. En lui conception et créa-

9. *La Procession plotinienne*, P.U.F. 1928, 32.

10. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Αί θεμελιώδεις έννοιαι τής Φιλοσοφίας του Πλωτίνου*, Ἀθήναι, Κοραΐς 1928, 32. Le livre allemand du même auteur *Plotins Metaphysik des Seins* (1928) est réimprimé cette année (Herbert Lang, Bern-Frankfurt-München).

11. Cf. R.M. Mossé Bastide, *Bergson et Plotin*, P.U.F. 1959, 175-176.



tion ne font qu'un (IV 4 12). L'Un, dit Plotin, est au-delà même de l'autonomie (V 3 17); il est spontanéité pure qui n'a pas besoin de choisir entre des possibles préétablis.

A la place du finalisme dans la création on trouve chez Plotin la théorie de la production par effusion de surabondance (V 2 1), la causalité biologique, qui refute dans son processus tout volontarisme; la production de l'intelligence est un acte spontané de l'Un, nécessité par sa nature féconde, souverainement parfaite; c'est —comme d'ailleurs sa propre existence— une nécessité vitale et non pas logique, où sont exclus la temporalité, la dualité et le besoin.

De même il n'y a point dans le plotinisme les motifs de bienveillance ou de manifestation de la gloire divine, tels qu'on les rencontrera plus tard chez les penseurs religieux, comme p.ex. Saint Bonaventure, Malebranche ou encore Leibniz. On comprend que l'Un n'a rien à faire avec l'idée d'un Dieu généreux qui crée le monde par bonté ou amour; l'amour serait un attachement à l'inférieur, à un objet autre que l'Un. Plotin enveloppe l'érotique dans son analyse du dynamisme psychique (cf. V 6 5) ou dans sa conception mystique du Principe (L'Un-amour de soi, VI 8 16)¹².

Déjà Aristote, qui conçoit Dieu comme *νόησιν νοήσεως*, ne le fait pas sortir de lui-même. S'il est vrai que, dans ce cas là, l'existence du monde n'est pas suffisamment expliquée, que la justification parfaite sera celle du christianisme, où Dieu est amour, il est également vrai que par la position plotinienne tout finalisme est refuté, comme étant une imperfection de la causalité, résidant dans une conception humanisante de la divinité¹³.

Mais alors, si la volonté est considérée comme un résidu d'anthropomorphisme, la réfutation du volontarisme est-elle sans difficulté? peut-on p.ex. (s'il faut admettre que l'Un n'est pas la volonté) dire qu'il est sans volonté et supposer par là l'existence de quelque chose qui le contraindrait? La supposition s'avère gratuite pour qui est déjà familiarisé avec le procédé particulier du plotinisme, qui consiste à essayer de cerner l'Un par la voie négative: dire que l'Un n'est pas la volonté équivaut à dire que l'Un est plus grand que la volonté, qu'il est, comme le déclare Plotin, ce qu'il a toujours voulu, c'est-à-dire sa liberté parfaite (VI 8 9 et 21).

La liberté, pour Plotin, consiste dans la réalisation, sans délibération et

12. V. aussi notre étude *Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne*, «Πλάτων» 24 (1972).

13. Plotin se sent gêné par la description platonicienne de la genèse du monde, description où l'auteur prévoyant et ordonnateur du chaos se présente comme un artisan (II 9 4, III 8 2).

sans obstacle, du bien propre (VI 8 20). Dans le Principe souverain il y a identité de l'être, de l'agir, de la signification et de la liberté, c'est-à-dire identité du producteur et de l'acte (cf. VI 8 7; 13; 17; 20). Tout s'explique par l'Un et l'Un par lui-même¹⁴: l'Un qui fait que l'essence est libre, le créateur de la liberté (VI 8 12; 17) est liberté pure, parce qu'il est simplicité métaphysique.

La thèse de l'absolue liberté touche la problématique où entrent les catégories du nécessaire et de l'accidentel. En d'autres termes, si l'Un n'est ni par sa volonté ni par la contrainte, peut-on dire qu'il est l'effet du hasard, de la contingence et de l'indéterminisme? Le hasard, pour Plotin, implique une certaine relation, il n'est pas indétermination pure (comme chez les Epicuriens). Comme chez Aristote, le hasard est la rencontre des phénomènes qui ont chacun sa cause particulière. L'Un n'est point un objet; d'autre part le parfait ne peut être ni arbitraire ni accidentel. La racine de la raison n'est pas le produit du hasard.

Après ces remarques intrinsèques (concernant la nature de l'Un) et extrinsèques (concernant son rapport avec ses produits), certaines considérations serviront de précisions sur la conception plotinienne de la finalité. Nous avons vu que la source ne vise pas au bien de son effet, que la création plotinienne n'est pas finaliste. La thèse selon laquelle l'Absolu est toute chose signifie que tout aspire à lui. L'unité est le bien de tous les êtres. L'Un est tout, car tout fait retour à lui (V 2 1; VI 7 42, où Plotin cite Platon, *Lettres*, 312e). Plotin s'efforce de montrer que l'Un n'est pas la collection des êtres, mais la simplicité féconde, la plénitude simple où tend toute chose. C'est l'imperfection qui aspire au parfait, le fini qui tend vers l'infini, le multiple qui désire l'Un. La finalité, qui ne se situe pas dans la causalité (l'émanation), réside dans la tension vers Dieu (cf. III 9 4; V 5 10).

Il nous semble que la confrontation des deux thèses nous révèle la coexistence des deux sujets dans l'âme de Plotin : le mystique, pour qui Dieu est le monarque impersonnel et indépendant dans son royaume de mystères, et le penseur, qui s'analyse et fait de son aspiration à l'unité la substantifique moelle d'une religion philosophique. En effet, d'une part Plotin affirme qu'il n'y a point de réciprocité dans la causalité: ce qui, dans la hiérarchie des êtres, occupe le rang supérieur, est indépendant de celui qui est au rang inférieur (en termes leibniziens on distingue l'acte pur de l'acte créateur, ou on admet que la relation entre l'Absolu et le relatif n'est pas univoque): d'autre part le philosophe assure la continuité du tout par sa théorie de

14. Cf. Spinoza, *Lettre à G.H. Schuller* (Lettre LVIII, 1674): *Il existe par la seule nécessité de sa nature.*

l'amour: Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède dans la hiérarchie (V 2 1). Par la conversion vers Dieu, c'est-à-dire par un dynamisme ontologique universel tout devient divin; l'homme, lui-même, réussit dans l'extase son retour ontogénique à l'Un.

ΟΙ ΑΠΟΔΕΙΞΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΥΠΑΡΞΗ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΣΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ.

Περίληψη

Ἡ συνείδηση πού ἐρμηνεύει εἶναι διπλά ἀναφορική: ἀναφέρεται σέ κάτι καί ἀναφέρει αὐτό τὸ κάτι στὸν ἑαυτό της. Ὄταν αὐτὸ τὸ κάτι εἶναι τὸ Ἐνα-Ἀπόλυτο, ὁ Θεός, ἡ συνείδηση πού ἐρμηνεύει, ἡ φιλοσοφική-θεολογική λύνει καὶ τὴ σιωπὴ τῆς βιωματικῆς σχέσης, τῆς μυστικῆς. Ἡ πλωτινική ψυχὴ, πού καὶ στὶς δυὸ διαστάσεις της, τὴ φιλοσοφική καὶ τὴ μυστική, εἶναι πάντα νοσταλγία γιὰ τὴν ἐνότητα, ἄλλοτε ὑπερβαίνει τὴ βιωματική ἄρρητη συζυγία μὲ τὸ δωρητὴ της μὲ τὴ δύναμη τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ὡς σειρᾶς κρίσεων μὲ διαφοροποιημένα νοήματα, ἄλλοτε ὑπερβαίνει τὸ διχασμὸ της ἀπὸ τὴ σκέψη μὲ τὴν ἐνορασιακὴ σύλληψη τοῦ Ἐνὸς καὶ τὴν ἀποφυγὴ τῆς ἀναλυτικῆς μεθόδου ἢ τῆς βαθμιαίας ἐννοιολογικῆς δόμησης τοῦ στοχασμοῦ.

Τὸ «τέλος» στὸν Πλωτῖνο δὲν ὑπάρχει στὴν αἰτιότητα —στὴ θεωρία τῆς ἀπορροῆς— ἀλλὰ στὴ θεωρία τῆς ἐπιστροφῆς στὸ Θεό: τὸ «τέλος» τῆς ἴδιας τῆς πλωτινικῆς ψυχῆς εἶναι καὶ τὸ πολικὸ σημεῖο τῆς σκέψης, τὸ Ἐνα-Ἀγαθό, γιὰ τοῦτο καὶ ἀπὸ ὅλα τὰ θέματα —πού ἡ διαπραγμάτευσή τους εἶναι ὁπωσδήποτε κυκλική— ἡ διερεύνηση τῆς ἐννοιας τοῦ Ἐνὸς προσφέρεται περισσότερο γιὰ τὸ φωτισμὸ τῆς διπολικότητος τῆς προσωπικότητος τοῦ Πλωτίνου.

Ἐνῶ ὁ μυστικός, μὲ τὴ φυγὴ «μόνου πρὸς μόνον» ζῆ τὴν εὐδαιμονισμένη «ἄπλωσιν» καὶ ἀπ' αὐτὴν ἀντλεῖ τὴ βεβαιότητα γιὰ τὴν ὑπαρκτικότητα τοῦ Ἀπολύτου, ὁ φιλόσοφος, πού μετατρέπει τὴ βιωματικὴ ἐμπειρία σ' ἐπιστημονικὴ παράσταση, ψάχνει γιὰ τὶς αἰτίες (τὶς ἀποδείξεις πού ἀντέχουν στὴ λογική), τῆς ὑπαρξῆς αὐτοῦ πού ὑπερβαίνει τὴ λογική. Ἐνῶ ὁ μυστικός ζῆ τὴ γόνιμη ἀπλότητα τῆς ψυχῆς του, ὁ φιλόσοφος ὑποστασιοποιεῖ αὐτὴν τὴν ἀπλότητα, προικίζει μὲ τὶς κατηγορίες τῆς πληρότητας καὶ τῆς ἀπλότητος τὴ θεότητα, πού τὴ φύση της προσδιορίζει κυρίως μὲ τὴ μέθοδο τῆς ἄρνησης.

Γιὰ τὸν ἐρευνητὴ τῶν πλωτινικῶν ἀποδείξεων σχετικὰ μὲ τὴν ὑπαρξή



τοῦ Ἐνός-Ἀγαθοῦ ὑπάρχει ἓνα πρόσθετο ἐνδιαφέρον· πρόκειται γιὰ τὸ μεθοδολογικὸ ἐπίτευγμα ποὺ ἔρχεται νὰ πραγματοποιήσῃ : τὴν ἀναγκαίαν γιὰ τὴν κατανόηση συστηματοποίηση, ποὺ ἐπιτελεῖ, μὲ τὴ διαδικασία τῆς ἐρμηνευτικῆς του προσπάθειας, πάνω στοὺς στοχασμοὺς ἐνὸς ἐνορασιακοῦ φιλοσόφου, τοῦ ὁποῖου ὁ λόγος δὲν δυσκολεύει μοναχὰ γιὰ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν προφορικὸ του χαρακτήρα.

Ἰδιαίτερο ἐρευνητικὸ μέρος ἀποτελεῖ ἡ συνάρτηση τῶν πλωτικῶν ἀναφορῶν στὴ φύση τοῦ Ἀπόλυτου καὶ τῶν ἀποδεικτικῶν λόγων γιὰ τὴν ὑπαρξή του. Τὶς πλωτικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Ἐνός ἢ μελέτη ἀνιχνεύει καὶ ἀναλύει καὶ ὡς πρὸς τὶς συναρτήσεις τους μὲ τὴν ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Στὸ σχετικὸ μὲ τὴ φύση τοῦ Ἐνός μέρος τῆ θεματικῆ γραμμῆ συνιστοῦν α) ἡ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τοῦ ἀπείρου στὶς σχέσεις : ἄπειρο-ἀριθμὸς, ἓνα, ἕκταση, ὕλη, ἐνέργεια, β) τοῦ Πρώτου στὶς σχέσεις : γλώσσα, ὄν, γένος, ἐπιθυμία, ζωὴ, νοῦς.

Στὴ συνέχεια ἐξετάζεται λεπτομερέστερα ἡ πλωτικὴ σύλληψη τοῦ Ἐνός ὡς καθαρῆς ἐνέργειας, προκειμένου νὰ διερευνηθοῦν οἱ ἔννοιες τῆς ἐλευθερίας καὶ τοῦ σκοποῦ.

Τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἐντάσσεται στὴ σειρά τῶν πλατωνικῶν καὶ πλωτικῶν μελετῶν, ποὺ ἔχουν τὸ γενικὸ τίτλο *L'Un absolu chez Platon et Plotin*, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἄλλες προϋποθέτει καὶ ἄλλες συμπληρώνει.

Ἀθῆναι

Ἄννα Κελεσίδου - Γαλανοῦ

