

Note critique

Qu'est-ce que le néoplatonisme?

par Pierre Caye

Abstract

Neoplatonism, which constitutes both the synthesis of nearly 1000 years of ancient philosophy and the matrix of later metaphysics, is founded on a metaphysical operation that is now forgotten, the henological difference between the One and the Being, between that part of reality that proceeds (the being) and that which does not proceed (the one). We will show that this forgotten difference, far removed from the ontological difference, constitutes a very relevant criticism of both metaphysics as domination and economic globalization as the entropy of the world.

Keywords: Neoplatonism, metaphysics, the One, Being, difference.

1. Le néoplatonisme est une philosophie qui a été très active et influente à la fin de l'antiquité, du IIIème au VIème après JC à travers tout le bassin méditerranéen aussi bien à Rome où vécurent Plotin et son disciple Porphyre, auprès de l'empereur Gallien au milieu du IIIème siècle, qu'en Syrie où Jamblique se retira après la victoire de Constantin au début du IVème siècle, puis, plus tard à Athènes, au Vème et VIe siècles, où enseignèrent Syrianus, Proclus son célèbre disciple ainsi que Damascius. A l'époque de l'empereur Justinien, l'école néoplatonicienne d'Athènes est fermée sur ordre de l'empereur qui est chrétien, et son chef Damascius est exilé. Il trouve refuge en Perse, auprès de l'empereur sassanide Chosroës III, puis

il revient à Byzance en toute discréption pour ne plus réapparaître ni lui ni son école¹.

Comme son nom le suggère, le néoplatonisme est une philosophie qui se réfère essentiellement (mais pas exclusivement loin de là) à Platon, et qui, dans sa dernière période illustrée par l'Ecole d'Athènes, s'est attaché à commenter quasi ligne à ligne les principaux dialogues de Platon: *La République*, *le Timée*, *le Philèbe*, *le Phédon*, *l'Alcibiade* sans oublier celui qui occupe la place prééminente: le *Parménide*, ainsi que maints autres dialogues dont les commentaires sont aujourd'hui perdus. Cependant, quelle que soit l'importance de cette référence à Platon, il apparaît clairement que cette philosophie ne se contente pas de répéter les leçons de Platon, mais est véritablement nouvelle et, par maints traits, radicalement révolutionnaire.

Cette nouvelle école philosophique occupe une place importante dans l'histoire de la pensée pour trois raisons:

(1) Le néoplatonisme forme la synthèse de près de mille ans de philosophie antique. Il n'est pas simplement le renouvellement du platonisme, mais il réussit à organiser la concordance, la *symphonia*, du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme, voire du scepticisme ou de l'épicurisme, ou encore il essaie de résoudre les apories du stoïcisme et de l'aristotélisme, voire de l'atomisme, par une relecture radicale de Platon.

(2) La seconde raison est la conséquence de la première: en tant que synthèse globale de la pensée antique, le néoplatonisme sert de matrice aux philosophies postérieures et contribue à la constitution des théologies monothéistes des siècles suivants. Il existe en particulier trois textes ou séries de textes qui jouent un rôle fondamental de transmission entre le néoplatonisme originaire et les métaphysiques postérieures: il s'agit de la *Hiérarchie céleste*, *Les noms divins*,

1. Michel Tardieu, à la suite de H. J. Blumenthal («529 and its sequel. What happened to the Academy», *Byzantion*, 48, 1978, pp. 369-385), fait l'hypothèse (in *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain: Peeters, 1990), que Damascius et ses disciples, de retour de Perse, se seraient installés à Carrhes, à proximité de l'empire sassanide. Cfr. aussi J. Beaucamp, «Le philosophe et le joueur. La date de la "fermeture de l'école d'Athènes"» dans *Mélanges Gilbert Dagron*, Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2002, pp. 21-35.

la Théologie mystique du pseudo-Denys probablement un moine syriaque du VI^e siècle. Puis plus tardivement du *Kitāb al-Idāh li-Aristūtālis fī al-Hayr al-mahd* ou «Livre d'Aristote de l'explication du bien pur», connu en Occident dans sa traduction latine de *Liber De causis*, une reprise en langue arabe assez libre et résumée des *Eléments de Théologie* de Proclus, sans oublier la *Théologie aristotélicienne*, transcription en arabe d'une improbable théologie d'Aristote qui n'est en réalité qu'une compilation de textes tirés des *Ennéades* de Plotin.

(3) Ce dernier point met en lumière la troisième raison de l'importance de cette philosophie qui fait donc le lien entre l'Orient et l'Occident, entre la philosophie de l'Islam et la scolastique occidentale latine.

2. Mais quel est l'apport de cette philosophie à la pensée? Jamais aucune philosophie n'a pensé de façon plus approfondie et plus radicale que le néoplatonisme la différence entre le monde et le principe, ce qu'on appelle habituellement la transcendance du principe. Il est un passage particulièrement important de la *République* de Platon sur lequel le néoplatonisme fonde sa réflexion, au livre VI, où Socrate définit le bien comme ce qui est au-delà de l'être, *epékei-na tes ousias*². Quand on lit ce passage, on a l'impression que Socrate vient de dire une énormité, une *daimonia hyperbolē* (une hyperbole ie une exagération démonique, née du démon de Socrate) qui au demeurant, dit Platon, fait bien rire (*geloios*, dit le grec) Glaucon, l'interlocuteur de Socrate. Or, il est clair que le néoplatonisme va prendre très au sérieux cette exagération, cette énormité qui fait s'esclaffer Glaucon.

Le principe est qualifié par le néoplatonisme d'«imparticipable» (*améthekton*) ou encore d'«incoordonnable» (*asýntakton*). Il ne participe pas du monde, même si le monde participe de lui: il est retiré (*exeremenon*) dans sa solitude (*mónosis*). Il n'est pas aisé de comprendre en quoi le fait de participer de quelque chose ne signifie pas nécessairement que cette chose devient partie intégrante de vous. «Si l'on dit que les autres sont semblables à l'un, il ne s'ensuit

2. Platon, *Rep.*, VI, 509c.

pas que l'un soit semblable aux autres»³. De même Plotin enseignait que si nous nous assimilons à la divinité par la vertu, cela ne signifie pas que la divinité soit identifiable à la vertu. Plotin dit encore, selon une formule célèbre, que l'un donne ce qu'il n'a pas ou ce qu'il n'est pas⁴: en effet il donne l'être, la vie, la pensée sans être lui-même être, vie ou pensée, mais seulement leur condition. C'est pourquoi Proclus est conduit à dire que l'un est partout et nulle part: *hama kai oudamoû*⁵. Il est nulle part précisément parce qu'il est imparticipable, si bien qu'aucune réalité ontologique ne peut se l'approprier ni s'y identifier totalement, mais il est aussi «partout» parce que sans le principe aucune réalité ontologique ne pourrait exister, ni avoir d'*hypostasis*, c'est-à-dire ne pourrait accéder à la stabilité nécessaire à son existence. Autrement dit, sans le principe, sans le fait que l'ensemble de l'être est suspendu (*anértetai*) au principe, le monde se disperserait et se dissoudrait dans le néant, ce que le néoplatonisme appelle la *skédasis*, terme qui provient de l'histoire de la boîte de Pandore, telle que la raconte Hésiode dans les *Travaux et les Jours*, cette boîte dont l'ouverture répandit (*eskédase*) les maux dans le monde⁶.

Cette transcendance n'est pas sans poser problème. Damascius dans son *Traité des premiers principes*, le *Peri Archôn*, souligne une aporie fondamentale susceptible de remettre en cause la principialité même du principe, ce par quoi le principe principe.

Si le principe est radicalement séparé du monde, s'il est en dehors du tout, s'il est nulle part, imparticipable (*améthekton*, avons-nous dit), alors on peut se demander de quoi il est principe, sur quoi et comment il est capable d'agir sur ce qui est différent de lui. C'est pourquoi, dès le début du néoplatonisme, un adversaire de Plotin, Origène le platonicien, a vu dans le principe tel que le définit Plotin un principe sans consistance (*anypóstaton*) ni fondament (*anýparkton*). Mais si on considère au contraire que pour agir le principe a besoin de participer au monde et à sa totalité, alors

3. Proclus, *In Parm.*, VII, 1200.20-23.

4. Plotin, *Traité 49* [V 3] (*Sur les hypostases qui ont la faculté de connaître et ce qui est au-delà*), 14, 19.

5. Proclus, *El. Theol.*, §98, p. 89.8-9.

6. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, vv. 94-95.

nous sommes conduits à ne voir en lui qu'un élément du tout et non son principe⁷.

Cette aporie est fondamentale. Elle est l'un des grands moteurs de l'histoire de la philosophie. Or, il n'existe à mes yeux que deux façons de la résoudre. Soit on part du second membre de l'aporie, en cherchant à créer de la différence et de la séparation à partir de la relation au tout. Soit on part du premier membre de l'aporie, en cherchant à l'inverse à créer de la relation à partir de la séparation. (1) La première solution, – créer de la différence à partir de la relation–, constitue sans doute la résolution dominante dans l'histoire de la philosophie, celle qui y a montré le plus d'effet. C'est la solution que propose, à travers la notion de système, l'idéalisme allemand (v. Hegel, Hölderlin et Schelling dans leur court texte manifeste, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [*Le plus ancien programme du système de l'idéalisme allemand*]), dont s'inspirent Fichte et, plus tardivement et de façon tout à fait renouvelée, Heidegger. Qu'est-ce le système? Il s'agit simplement de penser le tout et son mouvement comme l'articulation du principe, en l'occurrence de l'être avec l'homme et le monde, en faisant de l'homme la *copula mundi*, le point d'articulation privilégié à partir duquel ces trois éléments s'engrènent. L'homme est dans le monde, mais il est en mesure de transformer le monde, de s'en affranchir et, en s'en affranchissant, de l'affranchir de lui-même, d'en ouvrir la totalité, parce que l'homme entretient un rapport privilégié au principe qui l'arrache à la totalité. Dans ce cadre l'homme permet au principe de participer du mouvement du monde, de sorte que le principe a une histoire, et que l'être est lui-même histoire (c'est la grande leçon de Hegel), mais il lui permet aussi, par son articulation, de l'en extraire. Et c'est précisément parce que le principe s'extract du monde qu'il

7. «Si l'un ne communique rien aux choses qui ont été conduites à partir de lui, comment a-t-il pu même les conduire, elles qui ainsi se comportent à son égard sans la moindre familiarité au point qu'elles ne retirent aucun profit de sa nature? Comment peut-il être leur cause selon sa propre nature, alors qu'il ne la leur communique pas? Comment ces choses peuvent-elles se convertir vers lui, et comment peuvent-elles le désirer, alors qu'elles sont incapables d'en participer, lui qui est de toute façon imparticipable?» (Damascius, *De princ.*, § 34 I, 99.3-10 CW.)

fait histoire, qu'il déplace le monde, lui donne son mouvement et par là même en participe pleinement.

Cette dialectique de la participation et de la transcendance n'est possible que parce que, au sein même de l'immanence du système, de son intégration, de la continuité de son mouvement et de l'inexorabilité de la marche du monde, est maintenue de la différence entre le principe et le monde, une différence qu'il appartient à l'homme de maintenir ouverte. C'est bien là la tâche qu'Heidegger assigne à l'homme comme *Dasein*. Cette différence qui est précisément le moteur de l'histoire n'est rien d'autre en réalité que la différence entre la puissance de l'être et les essences du monde; autrement dit, si on prend en compte les quatre sens de l'être que formalise Aristote dans sa *Méta physique* [1. l'être sous la forme des 10 catégories; 2. l'être comme jugement de vérité; 3. l'être comme substance et accident et enfin 4. l'être comme acte et puissance (*énergeia et dunamis*)], elle est la différence entre ce dernier sens de l'être et les trois autres, c'est-à-dire la différence entre l'Etre lui-même et les étants, ce que Heidegger appelle la différence ontologique, la différence au sein de l'être entre l'ordre des réalités et leur dynamique, quitte à ce que cette différence vienne à dépasser voire à briser leur organisation.

Dans ce cadre, il s'agit de montrer comment l'on peut créer de la différence dans l'immanence, comment, à partir d'un système intégré, on peut ménager de l'écart, au point même que cet écart en vienne à jouer le rôle de principe.

(2) La solution néoplatonicienne à l'aporie est l'inverse: il s'agit non pas de créer du principe séparé à partir de la relation, mais, au contraire, de la relation et de l'articulation à partir de la séparation elle-même entendue comme la séparation originale. A cette fin, le néoplatonisme conçoit la différence de façon différente: il y a une différence au sein de la différence. En effet, il ne s'agit pas d'une différence interne au sein de l'être, de sa procession et de sa dynamique entre la force et la forme, mais d'une différence externe entre l'un et l'être: ce qu'on appelle la différence hénologique, une différence où tout ce qui est dit de l'être est nié du principe: le principe est tout ce qui n'est pas l'être, et l'être tout ce qui n'est pas principe. Cette séparation est d'autant plus forte qu'il est clair pour le néoplatonisme, en tout cas pour Proclus, que l'un n'est pas la cause

de l'être: ni sa cause efficiente, ni sa cause formelle, ni même sa cause finale, mais une simple référence, autour de laquelle l'être est appelé à se polariser⁸. Quel est le sens de cette différence entre l'un et l'être? L'être est la réalité en tant qu'elle procède et se déploie pour faire monde; l'un est la réalité en tant qu'elle ne procède pas, qu'elle reste imparticipable (*améthekhton*) et incoordonnable (*asýntakton*). Le danger d'une telle séparation – danger qu'évite assurément la solution idéaliste – est le dualisme: l'existence d'un mauvais principe, l'être condamné à la procession, c'est-à-dire à l'entropie, à l'épuisement, au chaos et à la disparition (*skédasis*) face au bon principe que constituerait l'un immuable tel qu'en lui-même l'éternité le change, principe que l'homme ne pourrait expérimenter qu'en abandonnant tout rapport à l'être. Si c'était le cas, il est clair que la séparation ne saurait en aucune façon engendrer de la relation, mais seulement de l'abstraction, de la fuite et de l'exil hors du monde: fuir seul vers l'un seul, écrit Plotin en conclusion de son *Traité 9* sur l'Un et le Bien⁹. Mais en réalité l'un et l'être forment bien un seul et même monde. La tâche de l'un, dit Plotin, consiste à sauver les étants¹⁰ c'est-à-dire à protéger l'être de l'entropie de sa procession, à lui permettre de procéder avec ordre jusqu'au plus infime degré de réalité sans que cette procession conduise l'être au néant. L'un ne garantit pas l'existence de l'être, mais sa cohérence, à la fois la cohérence de chaque étant pris individuellement et la cohérence du tout que les étants forment ensemble; ou plus exactement il n'en garantit l'existence que parce qu'il en garantit la cohérence. Le terme *hypostasis*, que l'on traduit habituellement par existence, signifie initialement en grec «stabilisation»¹¹. Il n'y a existence que parce que chaque étant est stabilisé par l'un dans l'être et dans sa procession.

Ainsi stabilisée, la procession devient un ordre, une loi, ce que Proclus appelle *nomos*: «La loi [vómoς] d'une part distingue la classe

8. Sur ce statut de la causalité chez Proclus comme causalité acausale (ἀναιτιοῦς αἴτιος), cfr. Proclus, *Théol. plat.*, II 9.

9. Plotin, *Traité 9* [VI, 9] (*Du Bien ou de l'Un*), II, 51.

10. «Tout ce qui n'est pas un, en effet, est sauvégarde par l'un [τῷ ἐν σώζεται]» (Plotin, *Traité 49* [V, 3], 15, II-12. cfr. aussi Proclus, *El. Theol.*, § 13, p. 14. 28 Dodds (σώζεται πάντα).

11. Heinrich Dörrie, «*Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte*», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, Phil. Kl. 3, 1955, pp. 35-92.

des êtres, sépare les classes intellectives et répartit toutes les formes selon la procession bien ordonnée [κατὰ τὴν εὐτακτὸν πρόοδον], et d'autre part fait briller sur tous les êtres la mesure de l'*hýparxis*¹² [πᾶσι δὲ τῷ μέτρῳ τῆς ὑπάρξεως ἐπιλάμποντα], maintient l'ordre entre eux [συνέχοντα τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν], conserve immuable les limites de la divine répartition [τοὺς ὄρους τῆς θείας διανομῆς ἀκλινεῖς διαφυλάττοντα]»¹³. Telle est la tâche de l'un. Ce qui nous conduit au second apport fondamental de cette philosophie: le néoplatonisme est une pensée de la distance ou, mieux encore, de la mise à distance.

Il est un terme important qui revient à maintes reprises chez Proclus: *diakósmesis*. Il vaut la peine de décomposer étymologiquement ce terme qui est constitué de trois éléments: sa racine *kósmos*: le monde, l'ordre, mais surtout son préfixe *dia-* qui signifie l'espace-ment, l'intervalle, la traversée c'est-à-dire le fait d'aller d'un point à un autre, sans oublier enfin le suffixe *-sis* qui signifie en grec non pas une chose ou un résultat, mais une action. *Diakósmesis* signifie donc ménager un intervalle, un espace qui fasse monde. La *diakósmesis* ou plus exactement les *diakósmeseis* signifiant dans le néoplatonisme les différents niveaux de la réalité qui se succèdent au cours de la procession. La procession n'est pas simplement un flux d'être, une dégradation continue, mais, en procédant, l'être fait monde. Grâce à l'un, l'être se stabilise et, en se stabilisant, il se dilate, il espace, il fait monde. Ces intervalles comme en musique font nombre, *arithmós* dit le néoplatonisme, ils mettent en rythme la procession. Le rythme a la double fonction à la fois de relier et de maintenir à distance, de relier à travers la distance: c'est le sens même du préfixe *dia-*.

Le, ainsi ménagé par la mise en cohérence de l'un, forme une arche qui nous protège aussi bien de la fuite vers le néant de la procession déréglée et anomique (c'est-à-dire sans *nomós*), que de la toute présence du principe, de son immanence qui soumettrait le monde à un régime d'unitotalité. On comprend mieux alors l'expression plotinienne *to hen sózetai*: il s'agit de protéger les choses, les êtres, aussi bien de leur absorption par le principe que de leur dispersion

12. L'*hýparxis* est le fondement c'est-à-dire ce par quoi chaque chose unifie sa multiplicité.

13. Proclus, *Theol. Plat.* V, 9, 32.12-15 SW.

dans le néant. La différence hénologique est ainsi le garant à la fois de la multiplicité des mondes, de leur cohérence et de leur liberté.

Lorsque le principe naît du tout, comme le conçoit l'idéalisme allemand dans l'idée de système, l'interaction prime sur la distance au risque de la mobilisation totale du monde. La mobilisation totale est le résultat de l'unité que forme le système et de sa différenciation interne qui est le moteur même de la mobilisation, de la mise en mouvement du système, qui transforme le tout en puissance de mobilisation. Tel est bien le sens de la mondialisation occidentale du monde. Au moyen de la différence hénologique, c'est au contraire la séparation elle-même, à tous les niveaux de la réalité, qui fait lien, qui rend possible la totalité bien ordonnée, ainsi que la procession bien réglée selon la divine répartition: la *theia dianomē*, étymologiquement le *nomós* en tant qu'il est par essence structuré par le *dia-*, par la mise à distance, ce qui signifie encore que l'ordre ne se dispense au monde que parce qu'il y a de l'intervalle.

3. Pour conclure cette brève introduction aux enjeux métaphysiques du néoplatonisme, je souhaite expliquer pourquoi le néoplatonisme, aussi éloigné soit-il de notre temps par ses circonstances et son contexte, néanmoins semble aujourd'hui répondre aux défis contemporains, de sorte que l'on est en droit de parler d'une véritable actualité du néoplatonisme.

Le néoplatonisme est une sotériologie. Elle est une pensée du salut, et plus précisément du salut de l'être, de l'être entendu comme l'ensemble des étants et non pas seulement des hommes. La différence hénologique manifeste la différence entre le principe d'existence (l'être) et le principe de cohérence (un). Il y a différence, parce qu'il ne suffit pas d'exister pour assurer sa force et sa permanence. L'être en lui-même est entropique: il n'a pas les moyens d'assurer sa tenue et sa sauvegarde s'il ne se tourne pas vers ce qui l'unifie. Nous assistons même au processus inverse: ce n'est pas l'existence qui tend naturellement vers la cohérence comme l'affirmera finalement toute la suite de l'histoire de la philosophie, mais au contraire la cohérence qui assure l'existence, qui la sauvegarde, la conserve et la préserve.

Si le néoplatonisme est une sotériologie, il est, en tant que tel, une sotériologie cosmologique, voire une cosmodicée qui concerne

toute la réalité jusque dans sa dimension la plus infime. Il importe de revenir une nouvelle fois à la différence hénologique qui est le noyau de cette pensée. L'un est au-delà de l'être, ce qui veut dire qu'il est aussi au-delà de l'intellect: *noû epékeina*¹⁴, dit Plotin. Et si l'un est au-delà de l'intellect, c'est parce qu'il est un principe plus universel que l'intellect, que le monde des idées et des essences, capable d'assurer la cohérence non seulement des êtres intellectifs, à commencer par l'intellect lui-même, ou des êtres doués d'une âme, mais de toutes les réalités. Tout a besoin d'être unifié pour exister. Mieux encore, en tant qu'il est au-delà de l'être, l'un englobe aussi le non-être.

Aujourd'hui, le non-être prend une forme bien précise et singulière: ce sont les générations futures à l'égard desquelles il importe de faire preuve de responsabilité: nous avons affaire au principe de «responsabilité à l'égard des générations futures». Or les générations futures n'existent pas, même pas en tant que fiction juridique. Et pourtant, il nous faut répondre d'eux. Comment faire? Non pas répondre de leurs futurs moyens de subsistance devant elles, puisqu'elles n'existent pas, mais répondre d'elles, prendre en charge leur non-être devant l'un, c'est-à-dire devant le principe de cohérence du monde qui nous conduit à construire la durée, la cohérence temporelle, dans laquelle les générations futures sont appelées à s'inscrire. En tant que tel, le néoplatonisme correspond parfaitement aux enjeux contemporains de l'écologie qui, elle aussi, est une sotériologie cosmologique, mais une sotériologie qui trouve dans le néoplatonisme l'assise philosophique qui lui fait défaut.

La différence hénologique, avons-nous dit, exprime la différence entre la part de la réalité qui procède, l'être, et de l'autre côté celle qui ne procède pas, qui reste toujours imparticipable et, en tant que tel, parfaitement constante: l'un. Cette différence constitue à mes yeux une réponse à ce qu'on appelle en occident mondialisation ou globalisation, c'est-à-dire la marchandisation généralisée de la société, le fait que tous nos actes relèveraient d'un calcul marchand ou posséderaient des effets susceptibles d'engendrer de l'échange monétaire. La différence hénologique, la différence entre ce qui

14. Plotin, *Traité 5* [V, 9] (*Sur l'intellect, les idées et ce qui est*), 2, 24.

procède et ce qui ne procède pas, démontre au contraire qu'il importe dans toute économie, pour éviter son entropie, son chaos, ses crises systémiques, de préserver une part non marchande, inviolable, inaliénable, imprescriptible, qui reste *extra commercium*, selon l'expression du droit romain, en dehors de la sphère de l'échange mais qui soit la garante de sa justice, de sa divine répartition non seulement entre les hommes mais plus largement entre l'ensemble des réalités du monde.

Je voudrais enfin souligner un dernier point de rencontre entre le néoplatonisme et l'actualité de notre temps, un point politique, lié à la crise de la souveraineté qu'entraîne la mondialisation.

Plotin, au *Traité 39*, affirme que l'Un est un commandant sans commandé ni commandement¹⁵. Je dirais pour ma part que l'un est l'exemple même d'un principe sans domination. Il est sans commandement précisément parce qu'il est antérieur à l'intellect, qu'il n'impose donc aucun idéal, aucune conception du monde, aucune formation de souveraineté. Il est sans commandé précisément parce qu'il est imparticipable: les réalités sont unes non pas parce qu'elles participent de l'un ou sont l'objet de sa puissance et de son activité (en réalité, dit Proclus, l'un est au-delà ou antérieur à la puissance et à l'activité¹⁶; si l'un était acte et puissance, les réalités lui seraient soumises), mais parce qu'à son contact l'un propre à chaque réalité se réveille et la constitue.

L'unification dans le néoplatonisme est une analogie de proportionnalité qui repose sur l'égalité $a/b=c/d$, l'unification de b (que nous appelons a) est à b ce que l'unification de d (que nous appelons c) est à d. Et l'un principe n'est que la référence qui fait que cette égalité n'est pas une pure équivocité, de sorte qu'il n'existe pas un grand vide entre b et d, entre les unifications singulières et propres à chaque réalité, que rien ne viendrait combler et qui jette-rait nécessairement le monde dans une multiplicité infinie (*apeiria apeirakis*) et donc dans une entropie non moins infinie.

L'un est au monde métaphysique ce que le principe de gravité est au monde physique: une constante et non une instance. Et qui

15. Plotin, *Traité 39* [VI, 8] (*De la liberté et de la volonté de l'Un*), 20, 28-29.

16. Proclus, *Théol. plat.*, II 7,51.7-8 SW; Proclus, *In Parm.*, VII 1150.20 & 1168.20 Steel.

NOTE CRITIQUE

oseraït dire que le principe de gravité, sans lequel pourtant tout ne serait que chaos, nous domine et nous soumet un seul moment?

Aujourd’hui la cosmologie se pose la question de la grande unification des 4 forces fondamentales qui expliquent la constitution de la matière et de sa capacité à former un *kósmos*: la gravitation universelle, la force électromagnétique, la force nucléaire faible et la force nucléaire forte. Le néoplatonisme ignorait l’existence de ces deux dernières forces; il connaissait le principe de gravité, mais en méconnaissait son caractère universel, puisqu’au grave il opposait le léger; quant aux forces électromagnétiques il revenait sans doute dans le néoplatonisme à la magie, à la théurgie et à la démonologie d’en avoir l’imagination. C’est pourquoi le néoplatonisme a substitué à l’unification physique du monde son unification métaphysique à travers la question de l’un et de sa différence avec l’être.