Penser le Tout sans le concept de totalité

Think the Whole without the Concept of Totality

Jérôme Laurent

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1570>

DOI : 10.4000/cps.1570

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2019

Pagination : 91-115

ISBN : 979-10-344-0047-8

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jérôme Laurent, « Penser le Tout sans le concept de totalité », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 45 | 2019, mis en ligne le 30 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1570> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1570>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Penser le Tout sans le concept de totalité*

Jérôme Laurent

D'après le *Théétète* de Platon, la totalité semble être l'objet propre du philosophe :

« Si on lui dit qu'un homme a dix mille arpents de terre ou plus encore et que cela fait un prodigieux avoir, bien minime lui paraît ce qu'il entend là, habitué qu'il est à embrasser du regard la terre entière [εις ἅπασαν εἰωθὼς τὴν γῆν βλέπειν] »¹.

Cette vision panoramique peut s'entendre en deux sens, soit dans la totalisation des savoirs possibles proprement « encerclés » par une connaissance encyclopédique, et cela correspond à la *philomathia* du philosophe², soit par le souci de ce qui est commun à toutes les régions de l'étant et de l'activité humaine, les universaux, l'être ou l'Un. Dans la *République*, Socrate fait de cette vision non particularisante l'un des traits qui permet de repérer le philosophe :

* Je remercie Anne Merker qui a bien voulu relire une première version de ce texte. On pardonnera le style oral que j'ai laissé à certains moments, le texte ayant d'abord été présenté en conférence.

1 PLATON, *Théétète*, 174e2-5, trad. A. Diès.

2 Pierre AUBENQUE a fortement souligné que la dialectique platonicienne ne s'oppose pas à la science. À propos des gardiens de la *République*, il note : « pour devenir dialecticiens, ils ne devront pas tourner le dos à la science, mais au contraire, s'enfoncer en elle, gravir ses différents degrés. Ce qui est requis du politique, ce n'est pas une technique formelle de la persuasion, ni même une culture générale, mais "un savoir encyclopédique" ; La vue synoptique, dont tout le monde s'accorde à reconnaître qu'elle est nécessaire à l'exercice du pouvoir, n'est pas obtenue ici au détriment de la compétence, mais se confond avec la compétence la plus haute, qui est la compétence intégrale », *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 277.

« Il faut examiner le point suivant, quand on veut distinguer le naturel philosophe de celui qui ne l'est pas. – Quel point? – Il faut éviter que, sans que tu ne t'en sois aperçu, ce naturel ne manque du sens de la liberté. Car la mesquinerie, tu le sais, est la chose la plus contraire à une âme dont on veut qu'elle tende vers le tout [μελλούση τοῦ ὅλου... ἐπορέξεσθαι], et, en toute occasion, vers toute réalité divine aussi bien qu'humaine. – Oui, c'est tout à fait vrai, dit-il. – Or à une pensée douée de grandeur de vues, et de la capacité de contempler la totalité du temps et de l'existence [θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας], crois-tu que la vie humaine puisse sembler être quelque chose d'important? – C'est impossible, dit-il. – Par conséquent, un tel homme considérera que même la mort n'est pas à craindre? – Non, pas du tout à craindre»³.

Il y a une héroïcité du philosophe qui s'appuie sur son habitude à penser en grand, à penser l'universel et à oublier les cas particuliers. Le temps et l'être sont ce qu'il y a de plus général et de plus englobant. Mais tendre ou se soucier du Tout, ce n'est pas méditer sur la totalité en tant que totalité, c'est déjà articuler le divin et l'humain, selon un rythme dichotomique fréquent dans la langue grecque pour désigner l'ensemble des choses (que l'on pense aux expressions «sur terre et sur mer», «en temps de paix ou de guerre», «le jour et la nuit», «les vivants et les morts»).

Cette vision panoramique est l'un des traits par quoi la philosophie accomplit l'*homoiôsis theôi*, l'assimilation au divin, présentée dans le *Théétète*, 176b. Hésiode ne dit-il pas dans *Les Travaux et les Jours*: «L'œil de Zeus voit tout et saisit tout»⁴? Et de même Prométhée en appelle à la divinité du Soleil au début de la tragédie d'Eschyle en disant «j'invoque l'orbe du soleil qui voit tout»⁵. Quant au sophiste Critias qui, comme le dit Sextus, «semble appartenir au groupe des athées», il fait du dieu l'invention d'un homme habile qui définissait le dieu en disant :

« C'était comme un démon vivant
D'une vie éternelle. Son intellect entend
Et voit tout en tout lieu [...]. Sa nature est divine
Par elle il entendra toute parole d'homme,
Et par elle il verra tout ce qui se commet »⁶.

3 PLATON, *République*, VI 485e-486b, trad. P. Pachet.

4 *Les Travaux et les Jours*, 267.

5 τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ, *Prométhée enchaîné*, 91.

6 SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, IX 54 (= DK, B 25), trad. J.-P. Dumont dans *Les Présocratiques*, p. 1145.

Il serait sans doute vain de chercher tous les emplois de *to pan* chez Platon et je suivrai plutôt le conseil d'Henri Michaux qui dans *Poteaux d'angle* écrit ceci :

« Des critiques examinent les mots les plus fréquents dans un livre et les comptent ! Cherchez plutôt les mots que l'auteur a évités, dont il était tout près, ou décidément éloigné, étranger, ou dont il avait la pudeur »⁷.

Il s'agit de questionner l'absence du mot *holotès* – à une exception près – avant le néoplatonisme tardif, tout en indiquant une clause de prudence ou de modestie : il est toujours périlleux d'utiliser l'argument *a silentio* et ce d'autant plus que nous ne disposons sans doute que d'une petite partie des textes grecs anciens ; rappelons-nous les œuvres considérables de Chrysippe et d'Épicure – des milliers de pages sont perdues. Nous devons donc tout autant penser positivement ce que désignent les termes *to pan* et *to holon* dans la philosophie ancienne, sans que les textes où se trouvent ces notions fassent appel à un concept plus englobant, *pantotès* et *holotès*. Les suffixes « ité » et « otès », en français et en grec (ou, « heit » en allemand et « nost' » en russe) permettent de transformer un étant quelconque en une notion plus générale. On se souvient du mot d'Antisthène, pour le dire en français : « je vois bien le cheval, mais je ne vois pas la caballéité » :

« Certains parmi les Anciens n'avaient complètement les constitutifs spécifiques, n'accordant d'existence qu'à l'être concret et individuel. Antisthène, par exemple, argumentait avec Platon en disant : "je vois bien le cheval, mais je ne vois pas la caballéité". Et Platon de répondre : "C'est que tu as de quoi voir le cheval, c'est-à-dire tes yeux, mais tu ne disposes pas encore de la faculté qui te permettrait de saisir la caballéité" »⁸.

Je rappellerai d'abord que la conception platonicienne de la *République* correspond à ce que fut le discours philosophique avant Platon. Je veux dire par là que la philosophie pré-platonicienne est un discours sur le tout, comme on le voit chez l'un des plus anciens, Xénophane, et l'un des plus récents, Philolaos, pour m'en tenir à deux exemples.

Dans le *Sophiste*, Platon écrit ceci :

7 H. MICHAUX, *Poteaux d'angle*, dans *Œuvres complètes*, tome III, p. 1080.

8 SIMPLICIUS, *Commentaire sur les catégories*, 8b25.

« Chez nous, la gent éléatique⁹, issue de Xénophane et de plus haut encore, ne voit qu'unité dans ce qu'on nomme le Tout »¹⁰.

La problématique de l'unicité du Tout sera constamment inscrite dans la tradition antique dans la dialectique de l'un et du multiple, ou, comme dans le *Parménide*, de l'Un et des autres. L'éléatisme affirme qu'il n'y a pas d'altérité possible par rapport à l'unité qui est présente en toute chose et enveloppe toutes les choses.

Xénophane (*circa* 570-475) pense cela comme le dieu lui-même qui dépasse et unifie les oppositions, du moins si l'on en croit Simplicius. Dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote, présentant la « théologie » de Xénophane, il affirme la divinité du Tout en tant que dépassement des oppositions :

« Que le principe soit un, ou que l'être soit l'Un et le Tout (et qu'il ne soit ni limité, ni illimité, ni mù, ni en repos), c'est l'hypothèse formulée par Xénophane de Colophon, le professeur de Parménide, au dire de Théophraste. [...] Xénophane pensait que cet Un et Tout est Dieu, et que son caractère un se démontre du fait qu'il domine toutes choses. [...] Lorsqu'il dit que <l'Un> demeure et ne se meut pas et que *Toujours au même endroit* [...] *tantôt ailleurs*, il n'entend pas que celui-ci demeure stable selon le repos qui est l'opposé du mouvement, mais selon la stabilité qui fait abstraction du mouvement et du repos »¹¹.

Tournons-nous vers un présocratique plus récent, Philolaos de Crotone (*circa* 470-385) :

Περὶ φύσεως ὧν ἀρχὴ ἦδε· « ἅ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος < ὁ > κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ».

« Son *De la Nature* débute ainsi : « La nature est harmonisée en monde par les illimités et les limitants, et c'est l'ensemble du monde et de tout ce qui est en lui » »¹².

9 Voir l'étude de L.-N. CORDERO, « L'invention de l'école éléatique », p. 91-123, où l'auteur souligne que Xénophane, originaire de Colophon en Ionie, n'est pas éléate et propose une théologie éloignée du monisme parménédien. Il y aurait là une « invention » platonicienne.

10 PLATON, *Sophiste*, 242d4-7, trad. A. Diès.

11 XÉNOPHANE, dans *Les Présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, p. 104-105 (= DK, A31).

12 DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII 85 (= DK, B1), je traduis.

Holos est ici prédicat du monde, c'est le monde et la nature qui jouent le rôle de la «totalité». Platon se réfère à une telle conception dans le *Gorgias* et il en tire les leçons dans le *Philèbe* en faisant de la limite et de l'illimité des principes premiers.

Voici le texte du *Gorgias*:

«Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers "monde" [καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν] »¹³.

Le tout apparaît clairement comme le monde dans lequel nous sommes, cette nature qui se produit et se reproduit en respectant un ordre et une mesure. C'est le monde que louait Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*, ce monde où les hommes doivent savoir garder leur place et refuser la démesure. Il n'est nullement question d'un concept de «totalité» abstrait et qui penserait la totalité en tant que totalité. Le tout est pensé en tant que monde, divinité totale, nature, accord du ciel et de la terre.

Est-ce à dire que le philosophe «pris dans les filets du langage», selon la formule de Nietzsche¹⁴, n'a pas pensé la totalité parce que le mot faisait défaut? Il est certain que la tendance à forger des substantifs d'abstractions est un fait du grec tardif; le terme μονιμότης par exemple, qui désigne la *stabilité* de ce qui est μόνιμος, stable, n'apparaît qu'au v^e siècle après J.-C. sous le stylet de Proclus dans son *Commentaire du Premier Alcibiade* (§ 60). Il en est de même pour *pantotès* (παντότης). Avant d'en venir à Platon un «détour» par Aristote, si l'on nous pardonne l'expression, est nécessaire.

1. Aristote

Or, il se trouve en effet que le terme *holotès* (όλότης) n'est pas ignoré d'Aristote, puisqu'il l'utilise au moins une fois au livre Delta de la *Métaphysique*.

«Un *tout* se dit de ce à quoi ne manque aucune des parties qui sont dites constituer naturellement un tout.

C'est aussi ce qui contient les choses contenues de telle façon qu'elles forment une unité, et cela de deux façons, ou bien en tant que les

13 PLATON, *Gorgias*, 507e9-508a3, trad. A. Croiset.

14 NIETZSCHE, *Le livre du philosophe*, § 118.

choses contenues sont chacune une unité ou bien parce que l'unité en résulte. Dans le premier cas, l'universel, ce qui est dit totalement, parce que c'est un tout [τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλος λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν], est universel en tant qu'il contient plusieurs choses, parce qu'il est le prédicat de chacune et que toutes ensemble sont une unité, comme chacune en est une, par exemple homme, cheval, dieu < sont un > parce qu'ils sont tous des animaux.

Dans le second cas, le continu, le limité est un tout quand une unité résulte de plusieurs constituants, surtout quand ils sont en puissance, et, à défaut, en acte; de ces sortes de tous, les êtres naturels sont plus véritablement tous que les *artefacta*, comme nous le disons déjà à propos de *un*, parce que la totalité est une sorte d'unité [οὔσης τῆς ὁλότητος ἐνότητος τινοῦ].

En outre, la quantité ayant un commencement, un milieu et une fin¹⁵, celles dans lesquelles la position des parties ne fait pas une différence sont appelées une *somme* [πᾶν], celles où elle en fait une un *tout* [ὅλον]; [...] l'eau, tous les liquides et le nombre sont dits seulement somme, le mot *tout* ne s'appliquant ni au nombre, ni à l'eau, si ce n'est par extension [μεταφορᾷ]. Et les mêmes choses auxquelles on applique le terme *somme* quand on les considère en tant que formant une unité, se voient, quand on les prend en tant que divisées, appliquer le terme *sommes*, ce nombre est une somme, ces unités sont des *sommes*¹⁶.

Donc en Delta 26, *holon* est le tout organisé, *pan* la somme d'un agrégat, l'ensemble d'unités discrètes. Aristote suit d'assez près les analyses plus développées de Platon aux pages 203a-205e du *Théétète*. La totalité *holotès* est une unité organique, si l'on se conforme à l'opposition entre *pas* et *holon* qui suit; *holon*, comme le note Alexandre¹⁷ correspond aux réalités anhoméomères et *pan* aux homéomères qu'Aristote présente dans le traité *Sur les parties des animaux*, où il est dit :

« Les êtres vivants se composent de ces deux espèces de parties : mais les homéomères existent en vue des anhoméomères. À ces dernières appartiennent les fonctions et les actions, par exemple, à l'œil, aux

15 Il s'agit là de l'une des propriétés des tous, selon le traité *Du Ciel* : « Comme le disent les Pythagoriciens, le Tout et la totalité des choses (τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα) sont déterminées par le nombre trois ; fin, milieu et début forment le nombre caractéristique du Tout, et leur nombre est la triade » (I 1, 268a10-13).

16 ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ 26, 1023b25-1024a10, trad. J. Tricot.

17 Éd. Hayduck, p. 426.

narines, au visage tout entier, au doigt, à la main, au bras dans son ensemble »¹⁸.

Le *holon*, le tout organisé, est la fin du *pan*, la somme ou l'ensemble des identiques. Or, bien qu'explicitement présent dans le glossaire philosophique qu'est le livre Delta de la *Métaphysique*, le concept de *holotès* brille par son absence dans le reste du corpus du Philosophe. Ailleurs, Aristote utilise le terme *to pan* dans le sens cosmologique qui est bien proche de *holon*.

Voici quelques passages importants du traité *Du Ciel*:

« Puisque *toutes les choses, tout et perfection* ne diffèrent point formellement [τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον] l'un de l'autre (leurs différences éventuelles résident dans leur matière et dans les choses dont ils se disent), le corps est la seule grandeur qui soit parfaite: lui seul est défini par le nombre trois, lequel équivaut à *tout* ».

« Le Tout dont ces corps sont des parties est nécessairement parfait, et, comme son nom l'indique, il l'est totalement, au lieu de l'être à tel point de vue et non à tel autre ».

« Comme le ciel est sensible, il se classe parmi les êtres individuels: le sensible existe tout entier dans la matière. En raison de ce caractère individuel, ce sont choses différentes que l'essence du ciel concret et l'essence du ciel au sens absolu; le ciel que voici est donc autre chose que le ciel au sens absolu; ce dernier est pris comme forme et configuration, tandis qu'on considère le premier sous l'angle de son union à la matière. Or, quand il s'agit d'êtres ayant une certaine configuration ou une forme, il existe ou peut exister une multitude d'individus. [...] Telles sont les raisons qui peuvent amener à conclure à l'existence, réelle ou possible, de cieux multiples. Reprenons-en l'examen, pour séparer les affirmations correctes de celles qui ne le sont pas. La distinction entre la définition qui ne tient pas compte de la matière et celle de la forme engagée dans la matière est correctement énoncée; admettons-la comme vraie. Néanmoins on ne devra pas conclure à la multiplicité réelle ou possible des cieux, si notre ciel est formé de toute la matière [...]. S'il est constitué non d'une partie de la matière, mais de toute celle-ci, sa quiddité et son essence d'être concret seront certes différentes; pourtant, il n'existera pas d'autre ciel et il n'y aura pas possibilité qu'il en existe jamais plus d'un, parce que celui-ci englobe toute la matière. [...] Nous avons

18 Sur les parties des animaux, II 1, 646b10-14.

coutume d'appeler ciel le Tout et l'univers [τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν] »¹⁹.

Pour le Stagiritte, le ciel ou le monde est donc *heis kai monos kai teleios*, « un, unique et parfait »²⁰. Cette conception du monde, *ho kosmos* ou *ho ouranos* ou *to holon*, est exactement celle que propose Platon dans le *Timée*. Peter Sloterdijk a bien vu l'accord entre le fondateur de l'Académie et celui du Lycée :

« Platon et Aristote ont dans un premier temps rencontré un succès fulgurant avec leur tentative de prouver que parmi les nombreuses boules possibles, une seule peut être la boule actuelle englobant le Tout. Platon a enseigné avec insistance que le Démonstrateur n'a pas produit deux cosmos, ni des cosmos innombrables, mais un seul, qui, dans sa plénitude et sa complétude, représente une singularité monogène [*monogenes*] et solitaire [*éremos*]. [...] L'intégration du tout est forcément impliquée dans le concept du suprême grand. Le cosmos des philosophes, généré et animé par le *logos*, est ainsi promu au rang de plus grande des incarnations, et l'incarnation de l'englobant. Du point de vue cosmologique, intégrité et intégrité du Tout ont la même signification »²¹.

Il convient donc de voir comment chez Platon aussi le tout est pensé sans l'Idée de tout ou Totalité en soi.

2. Platon

Ce dont il est alors question, c'est du vivant en soi et de sa copie que Platon nomme *kosmos* ou *ouranos*²². Si le démonstrateur suit le modèle intelligible du vivant en soi et des Formes intelligibles pour configurer le monde, pour opérer la *diakosmèsis*, il n'est jamais question d'un *kosmos*

19 ARISTOTE, *Du Ciel*, respectivement I 1, 268a20-24; I 1, 268b8-10; I 9, 278a10-b8 et 20-21, trad. P. Moraux.

20 *Du ciel*, I 9, 279a10-11.

21 P. SLOTERDIJK, *Globes, Sphères II*, p. 413.

22 Platon ne cherche pas avant tout à fixer un vocabulaire : « Soit donc le Ciel tout entier, ou le Monde, ou de toute autre appellation qui lui soit plus acceptable, appelons-le aussi » (28b3-4, trad. J. Moreau). Dans le *Théétète*, on trouve une même indifférence à trouver le mot juste pour nommer le principe synthétisant des différentes sensations : « Une certaine unique nature (qu'on doive l'appeler "âme" ou lui donner tel autre nom » (184d, trad. L. Robin). L'important est la fonction plus que le mot qui la désigne.

noëtos dont le monde serait le reflet²³. Platon n'a jamais écrit l'expression *kosmos noëtos* ni celle qui lui est nécessairement associée, *kosmos aisthētos*: le monde est précisément l'union du sensible et de l'intelligible, ou pour le dire autrement, le sensible n'est monde qu'à participer aux Formes. Comme le disait nettement Monique Dixsaut dès sa première publication en 1980, pour Platon, «de monde, il n'y en a qu'un»²⁴. La même Monique Dixsaut attire notre attention, dans plusieurs de ses publications, sur le fait qu'il n'y a pas non plus d'Idée de la vérité, ou de «vérité *kath'hauto*»²⁵. La vérité est la condition pour penser les Formes, un espace où l'on se tient pour «chasser les étants», selon la formule du *Phédon*. Il en est de même du monde: pas de «monde en soi» ou d'Idée du monde, pas plus d'ailleurs que d'*auto-Socrates* chez Platon: l'individualité du tout rend inutile de penser un «tout en soi» et de poser une «Idée du tout»²⁶.

Un passage du *Timée* est décisif pour notre propos, la page 31a:

«Est-ce que maintenant nous avons eu raison de déclarer le ciel unique [ἓνα οὐρανόν]? ou bien en admettre une pluralité, une infinité, serait-il plus exact? Non, il n'y en a qu'un du moment que c'est sur le modèle [τὸ παράδειγμα] que s'en est dû régler la fabrication. Ce qui en effet enveloppe tout ce qu'il y a de vivants intelligibles, d'un autre objet comme soi ne saurait être une doublure; car il faudrait en revanche qu'il y eût un vivant tiers, enveloppant ces deux-là – dont ces deux-là seraient respectivement parties –, et ce n'est plus de ces deux-là, mais de ce dernier enveloppant, que notre <monde> [τόδ'] porterait la ressemblance, devrait-on dire justement. Afin donc que ce <monde>, sous le rapport de l'unicité [κατὰ τὴν μόνωσιν²⁷], fût semblable au vivant total, pour ce motif, ce n'est ni deux, ni une infinité de mondes qui ont été faits par le producteur [ὁ ποιῶν], mais

23 Sur ce point, que l'on me pardonne de renvoyer à mon étude «L'unicité du monde selon Platon», dans *La Mesure de l'humain selon Platon*, p. 57-70.

24 *République*, livres VI et VII, trad. et commentaire, p. 123.

25 Voir M. DIXSAUT, *Le Naturel philosophe*, p. 255-257.

26 Christian GODIN, dans sa monumentale fresque consacrée à ce qu'il nomme «Totalité», écrit dans les dix pages qui portent sur Platon: «L'âme du monde dans le *Timée* permet de penser l'univers sur le modèle de l'idée du Tout», *La Totalité*, t. III, «la philosophie», p. 151; à trop chercher de la totalité partout on y voit sans doute la clef qui expliquerait toutes les philosophies, mais Platon n'est pas Proclus.

27 Ce terme est un hapax dans l'œuvre de Platon.

c'est à titre unique, seul en son genre [μονογενής] que ce monde/ciel [οὐρανός] est venu à l'être et que dorénavant il sera»²⁸.

Ce passage n'est pas des plus faciles et Proclus lui consacre plus d'une quinzaine de pages dans son commentaire. Porphyre, Jamblique, Syrianus et Proclus lui-même en ont chacun proposé une interprétation différente. Luc Brisson dans sa note se contente d'écrire : « On retrouve ici un argument qui s'apparente à l'argument du troisième homme développé dans la première partie du *Parménide* (131e-132b) »²⁹. Or, s'il y a une proximité avec le *Parménide*, il y a aussi une singulière différence : le Troisième Homme (et dans le texte de Platon, c'est d'un « troisième grand » qu'il s'agit) ruinerait l'unicité de la Forme puisqu'il faudrait, au-dessus de la Forme participée et des participants multiples, une Forme plus englobante assurant le lien de la relation de Participation. L'objection présentée par le vieux Parménide contre la théorie des formes est proche d'un sophisme, comme on le voit dans la présentation détaillée de l'argument dans le commentaire d'Alexandre à la *Métaphysique* d'Aristote, qui reste la meilleure source sur le dit argument³⁰. Dans la *République*, Platon affirme clairement l'unicité de l'Idée qui ne peut être intégrée à l'ensemble des participants.

« Le dieu n'a fait que ce seul lit qui soit réellement lit. Mais le dieu n'a pas donné naissance à deux lits de cet ordre, ou à plus, et il est impossible qu'ils viennent à naître. — Comment cela ? dit-il. — C'est que, dis-je, s'il en faisait ne fût-ce que deux, en apparaîtrait à nouveau un unique dont ces deux-là, à leur tour, auraient la forme, et ce serait celui-là qui serait ce qui est réellement un lit, et non pas les deux autres »³¹.

Or dans le texte du *Timée*, ce n'est pas l'unicité de la Forme qui est en question ; le texte ne parle pas, je l'ai dit, d'une Forme du monde, mais utilise l'expression de « Vivant en soi » qui contient tous les vivants intelligibles. On est certes au plus près, à seulement un pas conceptuel sans doute, de ce que Plotin pensera comme « monde intelligible », mais

28 PLATON, *Timée*, 31a1-b4, trad. J. Moreau.

29 L. BRISSON, dans PLATON, *Timée*. *Critias*, note 129, p. 232.

30 Cet argument a déchaîné les passions et les talents interprétatifs ; pour un dernier état de la question, voir l'étude de G. KÉVORKIAN, « Le troisième argument », p. 107-130.

31 PLATON, *République*, X 597c, trad. P. Pachet.

Platon ne franchit pas ce pas et souligne la singularité du rapport entre modèle et copie dans le cas de la cosmologie.

Alors qu'au lit intelligible correspondent de multiples lits sensibles, au Vivant total correspond ce que le grec nomme aussi bien *ouranos* que *kosmos*. En étant participé, le modèle intelligible permet la *diakosmèsis*, la mise en monde du monde. En faisant du *kosmos* « *to pan* », le tout, le tout des choses (sur l'équivalence des deux, voir 27a4 et 6), Platon et Aristote à sa suite s'opposent aux atomistes qui dissocient ces deux notions et posent des mondes multiples³², en nombre infini, à l'intérieur d'un « tout » unique³³, d'une *summa rerum* pour le dire en latin, tout qui est à la fois infini et stable³⁴. Dans ce cas, il y a *un* tout et *des* mondes. Telle n'est pas la solution de Platon.

Résumons nous. Dans le *Parménide*, le philosophe d'Élée, parmi sa panoplie d'objections, a celle de la multiplication des Formes qui serait la condition de possibilité de la participation. L'objection n'est pas dirimante, Platon a conservé la doctrine des Formes dans les derniers dialogues (au moins dans le *Philebe*, 15d-17a, le *Timée*, 51d4, et les *Lois*³⁵). Dans la *République*, Platon utilise le même argument comme une démonstration *par l'absurde* pour affirmer que chaque contenu intelligible, chaque *idea* ne peut qu'être unique : un seul Égal en soi, un seul lit intelligible, un seul Beau (*Banquet*, 211e4 : *monoeides*). L'objection du *Parménide* ne serait valable, précisément, que si et seulement s'il y avait plusieurs Formes d'un même intelligible. Dans le *Timée*, la même structure est utilisée mais cette fois ce n'est pas pour assurer l'unicité de la Forme, c'est pour démontrer l'unicité du participant. Le monde est le Tout unique. La démiurgie du *Timée* est un récit vraisemblable qui vise à persuader le lecteur de la rationalité de l'univers. Jean-Claude Fraisse,

32 La définition du terme *kosmos* est donnée dans la *Lettre à Pythoclès* : « Un monde est une certaine enveloppe de ciel entourant les astres, la terre et tous les phénomènes, enveloppe découpée dans l'infini » (§ 88, trad. M. Conche). Épicure précise aussitôt : « Que de tels mondes soient infinis en nombre, on peut le saisir par la pensée » (§ 89).

33 ÉPICURE, *Lettre à Hérodoté*, § 39 : « Et le tout a toujours été tel qu'il est maintenant et sera toujours tel. Car il n'est rien en quoi il puisse se changer ; et, en dehors du tout, il n'est rien qui, étant entré en lui, ferait le changement » (trad. M. Conche).

34 Voir l'étude de J. BRUNSCHWIG, « L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout », p. 15-42.

35 Voir l'étude de V. BROCHARD, « Les *Lois* de Platon et la théorie des idées ».

en 1982, a consacré une brève étude à la page 31a du *Timée*; nous y lisons ceci :

« Ce qui nous est dit du Monde comme vie et comme intelligence ne fait donc que confirmer ce que l'on pouvait déduire de son existence comme totalité nécessairement unique : il contient en lui-même un ordre qui le révèle immédiatement comme intelligible ; il ne renvoie pas à un modèle comme à un autre Monde qui lui serait extérieur, comme cela se fait pour les productions d'une intelligence ectype, mais seulement au pouvoir, à l'efficacité créatrice d'une cause rationnelle archétypale, dont l'efficace s'épuise précisément dans la production et le maintien à l'être d'un tel Monde »³⁶.

Les expressions de Jean-Claude Fraisse ne sont pas les miennes, mais j'y retrouve cette affirmation que dans le cas du tout du monde, il n'y a pas une Idée du Monde : « il ne renvoie pas à un modèle comme à un autre Monde qui lui serait extérieur ». Les dernières lignes du *Timée* réaffirment l'unicité du monde en employant cette fois le terme de *to pan*, le Tout ou l'Univers :

« Nous pouvons dire ici que notre discours sur le Tout [περὶ τοῦ παντός] est enfin arrivé à son terme ; car il a reçu en lui les êtres animaux mortels et immortels, et il en a été rempli, et c'est ainsi qu'étant lui-même un vivant visible qui embrasse tous les animaux visibles, dieu sensible fait à l'image de l'intelligible, il est devenu très grand, très bon, très beau et très parfait, ce ciel engendré unique et seul de son espèce »³⁷.

On s'accorde à voir dans ce final du *Timée* une référence (ou un hommage) à Parménide, si l'on accepte de corriger sur un point le texte

36 Jean-Claude FRAISSE, « L'unicité du monde dans le *Timée* de Platon », p. 254.

37 PLATON, *Timée*, 92c5-10, je traduis. Peter SLOTERDIJK commente ces lignes en les éclairant par ce qu'il nomme « principe d'abondance » : « Ce principe d'abondance se reflète aussi dans le discours philosophique du Tout : quand il parle de l'optimum, le langage ne peut que célébrer – ou plutôt concélébrer, puisque fête et mots se déploient de manière synchrone. Dans cet esprit, Platon a laissé Timée conclure son discours consacré au cosmos considéré comme le dieu perceptible (*theos aisthētos*) sur les notes les plus exaltées : par le biais de son orateur, il reconnaît que ce monde, qui englobe tout ce qui est visible, est “le plus grand, le meilleur, le plus beau et le plus parfait”. Ici, le ton est le message ; le superlatif est la chose elle-même », *op. cit.*, p. 25.

du fragment 8 que l'on trouve dans l'édition de Diels/ Kranz³⁸. J'en rappelle le début :

« Reste “est” ; sur celle-là [voie] des signes sont
Fort nombreux, à savoir qu'étant non-né il est encore impérissable,
Entier, seul en son genre [οὐλον μουννογενές³⁹], et non vacillant, et
sans limite ;
Et il n'était pas et il ne sera pas, car il est maintenant, tout
ensemble [όμοῦ πᾶν] »⁴⁰.

Au Tout majuscule correspond l'un des dieux du Panthéon grec, mineur il est vrai mais important pour nous dans la mesure où c'est à lui que Socrate adresse sa célèbre et brève prière à la fin du *Phèdre* :

« Cher Pan, et vous autres, toutes autant que vous êtes, divinités de ces lieux, donnez-moi la beauté intérieure ; pour l'extérieur, que tout ce qui m'appartient soit en accord avec le dedans. Que le sage soit à mes yeux toujours riche. Que j'aie juste autant d'or que l'homme tempérant peut seul prendre et emporter avec lui »⁴¹.

Les commentateurs⁴² ont rapproché avec raison cette prière et l'étymologie de Pan donnée dans le *Cratyle* où le nom du dieu est associé à son apparence corporelle double, mi-homme, mi-bouc : Pan, fils d'Hermès, serait « frère du *logos* », car Socrate fait remarquer à Hermogène :

« Tu sais que le discours exprime tout [ό λόγος τὸ πᾶν σημαίνει], roule et met sans cesse tout en circulation. Et il est de deux sortes : vrai et faux »⁴³.

En grec, Πάν, le dieu et πᾶν, « tout », ne se distinguent que par une différence d'accent (aigu pour le premier, circonflexe pour le second).

38 Voir V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes (The Metaphysics of Structure)*, p. 234, note 125.

39 On trouve dans l'apparat critique de l'édition Diels/Kranz : οὐλον μουννογενές (au lieu de οὐλομελές que retiennent Diels/Kranz) ; voir la justification convaincante que donne Magali Année (cf. note suivante).

40 PARMÉNIDE, *Fragments, Poème*, trad. M. Année (légèrement modifiée), p. 166-167.

41 *Phèdre*, 279b8-c3, trad. P. Vicaire.

42 Voir la note de Paul VICAIRE à sa traduction du *Phèdre*, ainsi que les articles qui y sont cités : T. G. ROSENMAIER, « Plato's Prayer to Pan », et B. DARRELL-JACKSON, « The prayers of Socrates », p. 14-37.

43 PLATON, *Cratyle*, 408c2-3, trad. L. Méridier.

Dans sa 19^e leçon de sa *Philosophie de la Révélation*, Schelling décrit la signification du dieu Pan comme représentation de la Nature dans son ensemble, selon la dualité d'une figure riante et paisible ou, au contraire, du principe de la « terreur panique ». Le Tout peut être la totalité harmonisée selon le rythme des saisons et la répartition des produits de la Terre, ou bien la totalité indifférente au particulier, la puissance tellurique sans limites qui soulève les montagnes et fait trembler le sol :

« Ce que Silène est par rapport à l'*humanité*, Pan l'est en tant que principe universel, principe de la nature [...] – c'est un vrai *dieu de la nature* (le mot est ici à sa place), la puissance inhérente à la nature à présent *devenue*, apaisée ; il est celui qui se meut invisible, que l'homme sent autour de lui, dans le calme des forêts, dans le silence des champs, et par là il est, de manière privilégiée, le dieu des paysans, des pâtres et de tous ceux qui exercent une activité solitaire dans la libre nature. [...] mais il ne fait qu'*apparaître* sous cette figure, car il est en vérité la force de la nature maintenant devenue invisible »⁴⁴.

Nous voyons que le monde ou la nature associent la limite et l'illimité, la violence et la beauté, l'ordre et le désordre, et sont pensés par Platon et Aristote sans le concept abstrait de « totalité ». Il convient maintenant de voir comment les philosophes du Portique présentent le Tout.

3. Les stoïciens

Il est intéressant de noter que Schiller dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, oppose l'homme ancien à l'homme moderne selon le rapport à la totalité : « Le premier recevait sa forme de la nature qui réunit tout, tandis que le second tient la sienne de l'entendement qui dissocie tout » ; et selon Schiller c'est l'art qui peut faire retrouver à l'homme moderne le sens de la totalité heureuse : « il doit être en notre pouvoir de rétablir dans notre nature la totalité que l'artifice de la civilisation a détruite, de la restaurer par un art supérieur »⁴⁵.

44 SCHELLING, *Philosophie de la Révélation*, livre II, trad. sous la dir. de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, p. 297.

45 SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, sixième lettre, trad. R. Leroux (Aubier, 1992, p. 121 et 135), cité par Philippe GROSOS, *Le réversible et l'irréversible*, p. 111.

Cet accord avec le Tout fait de chacun de nous, non pas un individu autonome et isolé, mais une partie dont le bonheur ne peut venir qu'à être partie-totale, telle la goutte de vin diluée dans la mer selon le schéma de la *krasis di'holôn*⁴⁶. Marc Aurèle affirme :

« Je m'accommode de tout ce qui peut t'accommoder, ô monde ! Rien n'arrive trop tôt ou trop tard pour moi de ce qui est à point pour toi. Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô nature ! Tout vient de toi, tout est en toi, tout rentre en toi »⁴⁷.

Le double vocatif, *ô kosme* et *ô phusis*, indique l'équivalence du monde et de la nature, encore appelés à la fin de cette pensée « chère cité de Zeus ». Joseph Combès, commentant ce texte, est surtout attentif aux trois prépositions de la dernière phrase, *ek*, *en*, *eis* (« de », « en », « en »), qui montrent, comme il le souligne, la pure immanence des étants à la nature qui les produit et les reproduit inlassablement⁴⁸. Pierre Hadot, dans *Le voile d'Isis*, rapproche pour sa part ces lignes d'un hymne orphique qui célèbre la divinité de la nature : « déesse mère de toutes choses [...] reine, Qui dompte tout et n'est jamais domptée, Qui gouverne et voit tout »⁴⁹. C'est le pronom « toi » aux différents cas en grec, *sou*, *soi*, *se*, qui marque la personnification de la Nature. Il nous reste donc à mettre en avant la

46 Voir PLUTARQUE : « Dans le cas de l'unique mesure de vin ou de l'unique goutte venue de là pour tomber dans la mer Égée ou dans la mer de Crète, elle atteindra l'Océan et l'Atlantique, non par un contact superficiel de la surface, mais en se répandant partout, tout à la fois sur toute la profondeur, la largeur et l'étendue de l'eau. C'est cela qu'admet d'emblée Chrysippe dans le premier livre de ses *Problèmes de physique*, quand il dit que rien n'interdit à une unique goutte de vin de se mélanger à la mer. Et sans doute pour que nous n'allions pas nous en étonner, il dit que la goutte s'étendra par le mélange aux dimensions du monde entier [εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν] », *Sur les notions communes, contre les stoïciens*, 1078D-E, trad. D. Babut (la fin correspond à SVF II, 480) ; voir la longue note de l'édition de D. Babut (p. 305-306).

47 MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, trad. A. Trannoy, IV 23.

48 Voir J. COMBÈS, « Nécessité stoïcienne et exigence plotinienne », p. 25 : « La réflexion plotinienne invite la conscience à entrer dans une dialectique qui interprète l'unité de la nature et de la raison non plus comme l'unité d'une totalité absolument saturée au niveau de leur équation, mais comme un indice et une exigence d'unité que la nécessité de la nature et de la raison est loin d'exprimer adéquatement ».

49 P. HADOT, *Le Voile d'Isis*, p. 45.

reprise par trois fois du neutre pluriel *panta*, «tout». Tout vient de la nature, la vie et la mort, la santé et la maladie, les pierres, les plantes et les animaux. L'idéal pour l'homme n'est pas de s'opposer à la nature ou de la transformer, mais bien plutôt de la suivre et de s'y inscrire. On peut donc dire que la pensée stoïcienne tend le plus possible à l'homéométrie, comme on le voit dans sa doctrine très stricte de l'unité indivise de la vertu. Voici un passage de la lettre 67 de Sénèque:

«Lorsqu'un homme endure avec courage les tourments, toutes les vertus sont mises par lui en pratique [*omnibus virtutibus utitur*]. Une entre autres peut être en évidence et frapper particulièrement les yeux: l'endurance. Mais on trouve ici le courage, dont l'endurance, la patience, l'acceptation [*patientia et perpessio et tolerantia*] ne sont que des rameaux; on trouve la prudence, sans laquelle on ne prend aucune résolution, et qui persuade de supporter l'inévitable avec tout le courage possible; on trouve la constance [...] on trouve l'indivisible cortège des vertus [*individuus ille comitatus virtutum*], d'où il résulte que tout ce qui se fait de bien, une seule vertu l'accomplit, mais sur l'avis de l'assemblée entière»⁵⁰.

La question de l'unité de la vertu et de ses parties est l'une des questions où les stoïciens prolongent la réflexion socratique, en l'occurrence celle présentée à la page 329 du *Protagoras* de Platon qui oppose deux modèles d'unité: celle indifférenciée d'une masse d'or et celle organique des parties du visage. Pour un stoïcien, toutes les vertus sont de même nature et le sage doit les avoir toutes ou, sinon, aucune. Cette homéométrie est également axiologique: toutes les fautes sont égales, les bonnes actions aussi⁵¹; on est littéralement dans une logique du tout ou rien. Cette tendance à l'homogénéité du tout, anti-aristotélicienne aussi bien en physique qu'en morale (le Stagirite refuse le modèle de la goutte de vin dans la mer⁵² et accepte que les

50 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 67, § 10, trad. Noblot.

51 Voir par exemple le texte cité par Plutarque: «De même que celui qui est à une coudée sous la surface de la mer ne se noie pas moins que celui qui est immergé sous cinq cents brasses, de même ceux qui s'approchent de la vertu, tout autant que ceux qui en sont loin, sont toujours dans le vice», PLUTARQUE, *Traité 72, Sur les notions communes*, trad. D. Babut (= *SVF* III 539).

52 ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, I 10, 328a24-28: «une goutte de vin ne se mélange pas à dix mille congés d'eau [environ 3,25 litres], puisque

vertus existent à l'état séparé) a son pendant politique dans le fameux «cosmopolitisme». On est partout chez soi, comme le note Plutarque dans un passage de son bref traité *Sur l'exil*:

«Il n'y a pas de lieu qui en lui-même soit une patrie, non plus qu'une maison, un champ, une forge ou un hôpital, comme dit Ariston; dans chacun de ces cas, le lieu devient tel, ou plutôt, prend ce nom, par référence à l'habitant ou à l'usager»⁵³.

Sénèque dit aussi: «L'univers entier est ma patrie» (*patria mea totus hic mundus est*)⁵⁴.

Tout fait sens, tout conspire et doit manifester la divinité du principe immanent au monde. Nous n'en sommes pas, bien sûr, à l'art total des XIX^e-XX^e siècles, mais plutôt au monde comme œuvre d'art totale: tout est beau dans le monde, l'écume au groin des sangliers, les olives bien mûres, les rides sur le visage des vieillards, pour prendre les exemples donnés par Marc Aurèle (*Pensées*, III 2). Même l'englobant suprême, le *ti* ou le *quid* qui s'applique à la fois à l'être corporel et à l'incorporel, dont le *pan* est un autre nom, est pensé par Sénèque comme *rerum natura*, la nature:

«Quelques stoïciens considèrent "quelque chose" [*quid*] comme le genre premier, et je vais indiquer la raison pour laquelle ils le font. Dans la nature [*in rerum natura*], disent-ils, certaines choses existent, certaines n'existent pas. Mais la nature englobe même celles qui n'existent pas – des choses qui entrent dans l'esprit, comme les Centaures, les Géants, et toute autre chose qui, formée faussement par la pensée, se revêt de quelque image tout en dépourvu de substance»⁵⁵.

Quel rapport entretenir avec le «tout sans concept»? Dans l'un de ses récits autobiographiques, Pierre Hadot fait état d'une sorte d'expérience mystique aux connotations profondément stoïciennes:

«J'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicate, provoquée par le sentiment de *la présence du monde, ou du Tout*, et de moi dans ce monde. [...] j'éprouvais un sentiment d'étrangeté,

sa forme se dissout et qu'elle est transformée dans la totalité de l'eau», trad. M. Rashed.

53 PLUTARQUE, *Traité 44, Sur l'exil*, 600E, trad. J. Hani.

54 *Lettres à Lucilius*, 28, § 4.

55 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 58, § 15, trad. H. Noblot.

l'étonnement et l'émerveillement d'être-là. En même temps, j'avais le sentiment d'être immergé dans le monde, d'en faire partie, le monde s'étendant depuis le plus petit brin d'herbe jusqu'aux étoiles. [...] Cette expérience a été pour moi la découverte de quelque chose d'émouvant et de fascinant qui n'était absolument pas lié à la foi chrétienne»⁵⁶.

On le sait, Hadot a rompu avec le christianisme et, après une vingtaine d'années consacrées à Plotin, a investi pleinement la pensée de Marc Aurèle. Il aimait citer la phrase de la lettre 66 de Sénèque, *toti se inserens mundo*⁵⁷, ce que Noblot traduit «en communication avec tout l'univers», ou plutôt, pourrait-on traduire: «en s'immergeant dans le monde entier»... Le *totus mundus* est le *holon* des stoïciens anciens, c'est le Tout unique et parfait. Selon le Portique, le Tout connaît deux états, soit la systole où le principe se ressert en lui même lors de l'*ekpurôsis*, soit la diastole où le *pneuma* se constitue en «feu artiste» (*pur tekhnikon*) et organise la diversité des choses. Lisons le passage d'Aristoclès cité par Eusèbe dans la *Préparation évangélique*:

«À certains moments fixés par le destin, le monde tout entier [τὸν σύμπαντα κόσμον] est livré à l'embrasement, puis il se déploie de nouveau en monde [διακοσμεῖσθαι]. Mais le feu premier est une sorte de semence, qui contient les principes de toutes choses et les causes des événements passés, présents et futurs. Leur entrelacement et leur consécution est destin, science, vérité, loi infrangible et inévitable des êtres. Par cet entrelacement, toutes choses dans le monde sont supérieurement bien administrées, comme dans une société politique parfaitement organisée»⁵⁸.

4. Plotin

Cette théodicée stoïcienne et l'éloge de la providence à l'œuvre dans la Nature, on été largement repris par Plotin, mais selon lui la Nature est le reflet d'une âme supérieure, et notre monde l'image d'un autre monde: le monde intelligible. S'il n'utilise pas le terme de *holotès*, il en

56 P. HADOT, *La Philosophie comme manière de vivre*, p. 23-24 (je souligne).

57 SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 66, § 6.

58 ARISTOCLÈS DE LAMPSAQUE (II^e av. J.-C.), cité par EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XV 816 (= SVF I 98), trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin dans *Les Philosophes hellénistiques*, II, p. 257.

prépare cependant la conceptualisation possible par le néoplatonisme tardif dans la mesure où il propose une ontologie scalaire qui dissocie les différents principes : l'âme, l'être intelligible et l'Un. Mais Plotin n'est pas Proclus : il n'y a pas chez lui une réflexion sur les hénades et les structures complexes de la transcendance. Pour le dire de façon sans doute un peu brutale, je dirais volontiers que Plotin répugne à trop d'abstraction : le rapport entre les deux mondes est le plus souvent pensé comme celui d'un « ici » (*enthauta*) et d'un « là-bas » (*ekei*), il y a à la fois séparation et continuité. Plotin n'envisage pas une « totalité » qui engloberait les deux mondes : l'Un est « au-delà de l'essence ». En revanche, ici, le monde est tout le sensible possible :

« Toutes les choses dépendent les unes des autres ; “tout conspire” [σύνπνοια μία], comme on le dit avec raison, non seulement dans chacune des parties de l'univers, mais encore plus et en premier lieu dans son ensemble. Il faut aussi que ce soit un seul et unique principe qui fasse de l'univers un vivant unique et complexe, c'est-à-dire un seul et même vivant résultant de toutes ses parties. De même que dans chaque être individuel, les parties ont chacune une seule et unique fonction, de même aussi les parties de l'univers [ἐν τῷ παντί] ont chacune une fonction particulière, d'autant plus que ces parties ne sont pas seulement des parties, mais que ce sont aussi des tous [ἀλλὰ καὶ ὅλα] dont la taille est importante. Chaque partie procède donc d'un seul et même principe, accomplit la fonction qui lui est propre, et est associée à chaque autre. Car aucune partie n'est séparée de l'ensemble [τοῦ ὅλου] »⁵⁹.

La *sumpnoia* c'est littéralement la « communauté de souffle », comme traduit Richard Goulet au § 140 du livre VII de Diogène Laërce, qui présente l'unité du monde selon les stoïciens, *sumpnoia* que les stoïciens associent à la *suntonia*, la communauté de tension. Le monde sensible pour Plotin est le tout des tous, c'est un individu concret qui a une âme propre, sans que le concept de *holotès* soit dégagé.

Quoi qu'il en soit de la belle harmonie du monde sensible au nom de quoi Plotin critique vivement les gnostiques, pour qui le mal domine dans un monde immonde, résultat d'une chute de la *sophia*, ou pour le dire avec Cioran d'une « chute dans le temps », quoi qu'il en soit de la beauté du monde, donc, il n'en reste pas moins que le mal existe dans

59 PLOTIN, *Traité* 52 (= *Ennéades*, II 3), *Sur l'influence des astres*, chap. 7, 16-25, trad. R. Dufour, p. 129.

le monde d'ici-bas et que la structure du tout et des parties n'y est pas pour rien. Du moins dans la mesure où les parties du Tout sensible sont mortelles et dans une opposition mutuelle. En effet, Plotin reprend la structure aristotélicienne qui sépare le monde en deux zones, le supralunaire et le sublunaire. Dans le supralunaire, tout est éternel et bienheureux, et si les astres ont bien un corps et pourraient donc *de jure* être susceptibles de passivité puisque seul l'incorporel est impassible pour Plotin, *de facto* ils ne le sont pas, étant composés d'un feu très pur homogène⁶⁰. La passivité, l'altération et la corruption n'existent que sous la lune, là où les corps sont composés des quatre éléments et ne se meuvent pas de façon circulaire. Dans le traité 47, Plotin explique :

«C'est de ce monde-là, véritable et un, que tire son existence ce monde-ci [*kosmos houtos*], qui n'est pas véritablement un; celui-ci est multiple; il est partagé en beaucoup de parties [*eis plêthos memerismenos*] séparées les unes des autres et mutuellement étrangères; l'amitié n'y règne plus seule [*ouketi philia monon*]; la haine y est aussi, parce qu'il s'étend dans l'espace [*ekkhthra tēi diastasei*], et parce que chaque partie, devenue imparfaite, est ennemie d'une autre partie. Chaque partie ne se suffit pas à elle-même; il lui faut une autre partie pour se conserver [*sōizomenon*], et elle est l'ennemie de celle qui la conserve [...]. Le <monde> intelligible est pure raison [*ho noētos monon logos*], et il ne peut naître un autre <monde> qui soit pure raison [*kai ouk an genoito allos monon logos*]. S'il naît autre chose, ce doit être une chose inférieure à lui et non pas une pure raison; ce ne doit pas être non plus la matière, puisque la matière n'est pas un monde [*akosmon*]; c'est donc une chose mélangée des deux»⁶¹.

On retrouve en partie dans ce passage l'argument du *Timée* présenté plus haut. Mais cette fois ce n'est pas la duplication d'une copie sensible qui est interdite, mais celle du modèle intelligible. Il n'y a pas plusieurs mondes intelligibles, il n'y a pas de hiérarchies «là-bas» et Plotin n'a pas

60 Voir *Traité 40* (= *Ennéades*, II 1), *Sur le monde*, chap. 6 et 7; Richard Dufour explique: «Tant chez Aristote que chez Plotin, le ciel se compose d'un élément spécial, doté de propriétés qui n'appartiennent à aucun des corps sublunaires. Le corps des astres, pour Plotin, est parfaitement adapté au ciel et s'harmonise donc sans problème à l'âme du monde qui le gouverne et qui le fait se mouvoir circulairement», dans PLOTIN, *Traité 38-41*, p. 333.

61 PLOTIN, *Traité 47* (= III 2), *De la providence*, chap. 2, 1-7 et 36-39, trad. É. Bréhier.

recours aux «éons» chers aux gnostiques. En somme, la notion de tout organique est trop relative à celle de parties pour convenir au monde intelligible. Dans le traité 44 qui porte sur les genres de l'être, Plotin note: «l'univers n'est pas l'essence véritable» (chap. 8, 32). La *holotès*, si Plotin avait utilisé ce terme, correspondrait à l'unité d'une organicité sensible d'extra-position des différentes parties. Plotin inverse donc la primauté ontologique des anhoméomères selon Aristote et pense le monde intelligible comme un ensemble profondément homogène; le texte du chapitre 4 du traité 31 est bien connu:

«Là-bas, *la vie est facile*; la vérité est leur mère et leur nourrice, leur substance et leur aliment; ils voient tout, non pas les choses sujettes à la génération, mais les choses qui possèdent l'être, et eux-mêmes parmi elles; tout est transparent; rien d'obscur ni de résistant, tous sont clairs pour tous [πᾶς παντί], jusque dans leur intimité; c'est la lumière pour la lumière. Chacun a tout en lui, et tout en chaque autre: tout est partout, tout est tout, chacun est tout [πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν]; la splendeur est sans borne»⁶².

En huit lignes le terme *pan* revient douze fois, comme une litanie qui cherche à nous persuader du dépassement de la particularité. Alors qu'ici-bas, tout le monde pourrait dire la phrase de Pascal méditée par Levinas, «c'est là ma place au soleil», là-bas le soleil est partout pour tous: ni propriété privée, ni place attribuée mais une indivision heureuse et sans partie. La formule *Homou panta*, toutes les choses ensemble, qui selon Anaxagore désigne une forme de chaos précosmique, est au contraire le sommet de l'ordre pour Plotin. Le monde intelligible plotinien est homéomère, la notion de totalité est inutile. Dans le traité 45 qui porte *Sur l'éternité et le temps*, l'être intelligible est à nouveau désigné par *to pan* et non par *to holon*:

«Ce tout qui est vraiment un tout ne résulte pas du rassemblement de ses parties mais engendre lui-même ses parties, afin que, par ce moyen précisément, il soit véritablement tout [ἀληθῶς πᾶν]. [...] Il faut, en fait, que ce tout qui est le véritable tout, s'il doit être réellement tout, ne soit pas tout seulement au sens où il est toutes

62 PLOTIN, *Traité 31* (= V 8), *Sur la beauté intelligible*, chap. 4, 1-8, trad. É. Bréhier.

choses, mais qu'il ait aussi le caractère d'un tout au sens où il ne manque de rien»⁶³.

La perfection de l'intelligible fait de lui un tout éternel où rien n'arrive hormis la conversion constituante vers l'Un principe et l'auto-contemplation des Formes.

Nous lisons encore ceci dans le traité 47 *Sur la Providence*:

« Là-haut tout être est tous les êtres, ici-bas chaque être n'est pas tous les êtres [τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, τὸ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον] »⁶⁴.

Dans l'être, l'éternité et l'incorporéité permettent une fusion sans confusion de toutes les Formes, dans le sensible, le temps et l'espace impliquent que le tout intelligible se diffracte en unités séparées et parfois hostiles entre elles. Cette homéométrie spirituelle est présentée dans le traité 38 comme fusion des sensibles intelligibles:

« Là-haut, il n'y a aucune pauvreté, aucune indigence, mais toutes choses surabondent et, en quelque sorte, bouillonnent de vie. De ces choses bouillonnantes de vie, il y a comme un flux qui s'écoule d'une source unique, mais pourtant pas comme si elles provenaient d'un souffle ou d'une chaleur uniques, mais plutôt comme s'il y avait une certaine qualité unique qui posséderait et conserverait en elle toutes les qualités, celle de douceur, mêlée à celle du parfum, et le goût du vin uni aux vertus de tous les sucres et aux visions des couleurs et à tout ce que les sensations du toucher apprennent à connaître; il s'y trouverait aussi tout ce qu'entendent les sensations auditives, toutes les mélodies et les rythmes »⁶⁵.

Une telle doctrine peut paraître paradoxale (des sensibles qui sont intelligibles, cela brouille les cartes) mais s'explique par le principe général de la participation qui pose un mode d'être parfait pour toute dimension positive du monde sublunaire: tout a un équivalent analogique dans la vie parfaite, hormis les privations et les défauts.

63 PLOTIN, *Traité 45* (= III 7), *Sur l'éternité et le temps*, chap. 4, 9-16, trad. M. Guyot.

64 PLOTIN, *Traité 47* (= III 2), *De la providence*, chap. 14, 15-16, je traduis; Bréhier traduit: « Dans le monde intelligible, tout être est tous les êtres; ici-bas, chaque chose n'est pas toutes les choses ».

65 PLOTIN, *Traité 38* (= VI 7), chap. 12, 22-30, trad. P. Hadot, p. 119-120.

Que l'intellect divin de la deuxième hypostase soit tout l'intelligible possible, que le monde sensible soit tous les animaux sensibles possibles et cela nécessairement selon la loi éternelle de la procession et on accordera que *to pan* et *ton holon* soient des termes centraux de la pensée de Plotin. Peut-on pour autant écrire comme Anne Richard dans son grand livre sur *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*: « la notion de totalité revient à chaque instant comme principe fondateur de la hiérarchie plotinienne »⁶⁶? Il me semble qu'il vaut mieux dire que Plotin pense le tout, le tout de l'être intelligible et le tout des phénomènes sensibles, selon la double individualité d'un monde transparent et d'un monde opaque. L'Un quant à lui, bien que source, père, principe, puissance et racine de tout, reste « solitaire (ἑρημον) », si l'on en croit le traité 38⁶⁷, – hors de toute totalisation englobante. Levinas ne s'y est pas trompé quand, dans l'article « Totalité » de l'*Encyclopædia universalis*, il écrivait :

« Au cours de l'histoire de la philosophie occidentale, l'impossibilité de la totalisation elle-même a pu se manifester en de multiples occasions: dans le dualisme des forces et des valeurs opposées d'Anaximandre; dans le Bien et dans la notion d'un *au-delà de l'Essence* chez Platon et chez Plotin [d'autres figures suivent] »⁶⁸.

En ce sens, le monde existe, le monde peut être pensé comme un tout sans que le concept de totalité soit nécessaire à son intelligence. L'enseignement du *Timée* fut repris de façon consensuelle par Aristote, les stoïciens et Plotin. Le Tout est tout, tout simplement.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1974.
 ARISTOTE, *Du Ciel*, trad. P. Moraux, Paris: Les Belles Lettres, 1965.
 ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, trad. M. Rashed, Paris: Les Belles Lettres, 2005.
 AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF, 1962.
 BROCHARD VICTOR, « Les Lois de Platon et la théorie des idées », *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris: Vrin, 1974, p. 151-168.

66 *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, p. 341.

67 PLOTIN, *Traité 38* (= VI 7), chap. 40, 28.

68 E. LEVINAS, « Totalité », *Encyclopædia universalis*, 18, p. 103.

- BRUNSCHWIG Jacques, «L'argument d'Épicure sur l'immutabilité du tout», *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris: PUF, 1995, p. 15-42.
- COMBÈS Joseph, «Nécessité stoïcienne et exigence plotinienne», *Études néoplatoniciennes*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p. 11-34.
- CORDERO Nestor-Luis, «L'invention de l'école éléatique», in: AUBENQUE P. (dir.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples: Bibliopolis, 1992, p. 91-123.
- DIXSAUT Monique, *Platon. République, livre VI et VII*, traduction et commentaire, Paris: Bordas, 1980.
- DIXSAUT Monique, *Le Naturel philosophe*, Paris: Vrin, 1985.
- ÉPICURE, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Paris: PUF, 1987.
- GODIN Christian, *La Totalité*, Seyssel: Champ Vallon, 2000.
- GROSOS Philippe, *Le réversible et l'irréversible*, Paris: Hermann, 2014.
- FRAISSE Jean-Claude, «L'unicité du monde dans le *Timée* de Platon», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 172, n° 2, 1982, p. 249-254.
- HADOT Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris: Albin Michel, 2001.
- HADOT Pierre, *Le Voile d'Isis, essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris: Gallimard, 2004.
- HARTE Verity, *Plato on Parts and Wholes (The Metaphysics of Structure)*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KÉVORKIAN Gilles «Le troisième argument», in: (dir.) DIXSAUT M., CASTEL-BOUCHOUCHI A. et KÉVORKIAN G., *Lectures de Platon*, Paris: Ellipses, 2013, p. 107-130.
- LAURENT Jérôme, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris: Vrin, 2002.
- LEVINAS Emmanuel, «Totalité», *Encyclopædia universalis*, 18, 1977.
- MARC-AURÈLE, *Pensées*, trad. A. I. Trannoy, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- MICHAUX Henri, *Poteaux d'angle*, dans *Cœuvres complètes*, tome III, Paris: Gallimard, la Pléiade, 2004.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris: Aubier-bilingue, 1978.
- PARMÉNIDE, *Fragments, Poème*, trad. M. Année, Paris: Vrin, 2012.
- Les Philosophes hellénistiques*, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris: GF-Flammarion, 2001.
- PLATON, *Gorgias*, trad. A. Croiset, Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- PLATON, *La République*, trad. P. Pachet, Paris: Gallimard, Folio, 1993.
- PLATON, *Phèdre*, trad. P. Vicaire, Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- PLATON, *Théétète*, trad. L. Robin, Paris: Gallimard, la Pléiade, 1950

- PLATON, *Sophiste*, trad. A. Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1925.
- PLATON, *Timée*, trad. J. Moreau, Paris : Gallimard, la Pléiade, 1950.
- PLATON, *Timée. Critias*, trad. L. Brisson, Paris : GF-Flammarion, 1992.
- PLOTIN, *Traité 38*, trad. P. Hadot, Paris : Cerf, 1988.
- PLOTIN, *Traité 40, Sur le monde*, trad. R. Dufour dans *Traités 38-41*, Paris : GF-Flammarion, 2007.
- PLOTIN, *Traité 45, Sur le temps et l'éternité*, trad. M. Guyot, dans *Traités 45-50*, Paris : GF-Flammarion, 2009.
- PLOTIN, *Traité 52, Sur l'influence des astres*, trad. R. Dufour dans *Traités 52- 54*, Paris : GF-Flammarion, 2010.
- PLUTARQUE, *Sur l'exil*, trad. J. Hani, dans *Œuvres morales*, tome VIII, 1980, Paris : Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE, *Sur les notions communes, contre les stoïciens*, trad. D. Babut, dans *Œuvres morales*, tome XV, 2^e partie, Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Les Présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1988.
- RICHARD ANNE, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes / Turnhout, Brepols, 2003.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm, *Philosophie de la Révélation*, trad. sous la dir. de J.-F. Marquet et J.-F. Courtine, Paris : PUF, 1991.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, tome II, trad. H. Noblot, Paris : Les Belles Lettres, 1958.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, trad. I. Hadot : Leyde, Brill, 1990.
- SLOTERDIJK Peter, *Globes, Sphères II*, trad. O. Mannoni, Paris : Meta-éditions, Pluriel, 2010.