

Néoplatonisme et philosophie comparée

Le champ par excellence de la philosophie comparée, ce sont les pensées à la fois authentiquement philosophiques et sans racines platonico-aristotéliennes. Là, l'historien de la philosophie connaît l'expérience de *marcher dans le vide*¹. La philosophie comparée, quand elle s'aventure dans ces parages où elle doit déployer toute son envergure, est une opération de synopsis² de pensées que leur hétérogénéité rendait *a priori* incommensurables.

ANTI-CULTURALISME ; PAS D'INTRADUISIBLES EN PHILOSOPHIE

Pour qui a fréquenté telle ou telle famille des philosophies non-européennes (avec la compétence philologique voulue), le discours culturaliste³ est stupéfiant, quand il appréhende la philosophie comme la simple superstructure d'un substrat culturel profond, qui la conditionnerait à tel point que l'enquête anthropologique préalable nécessaire à toute entreprise de philosophie comparée serait vouée à conclure à la condamnation du projet comparatiste, *a priori* ethnocentriste, si l'on a décidé de concevoir la philosophie comme une entreprise culturelle essentiellement occidentale. Ce projet relèverait au fond de l'erreur déjà pointée par Aristote⁴ : comparer des choses qui n'appartiennent pas au même genre.

C'est l'investissement (libidinal) de la catégorie de *l'Autre* qui a amené une telle fétichisation de la différence, objet de tant d'ineffables (mais si bavardes !) jouissances, dont le fruit paradoxal aura été la forclusion de tout dialogue fort avec les pensées de souche non-européenne — celui qui reconnaissait aux *pensées d'ailleurs* la pleine dignité philosophique⁵. Le personnage de *l'Autre* a ainsi été cantonné dans la fonction de la *défiance de soi*, ruineuse pour toute aventure philosophique.

¹ Le grand tronc *philosophique* « *autre* » par excellence (sans nulle souche grecque), c'est celui de l'Inde. Dire cela, ce n'est pas méconnaître les pensées d'Asie qui ne sont pas directement de filiation indienne. C'est percevoir que partout la pensée, dans la part de l'Asie qui n'a pas été effleurée par le souffle platonico-aristotélien, s'est éveillée à la philosophie par l'effet de la propagation de la culture indienne (véhiculée notamment par le bouddhisme). La réflexion en Chine, par exemple, prend une tournure proprement philosophique avec les réélaborations du bouddhisme lui-même au contact de la pensée chinoise, ou quand les courants plus indigènes de cette pensée commencent à s'armer sur le terrain dialectique pour contrer les arguments bouddhiques. Ce qui, dans la pensée, se construit *contre*, se construit souvent aussi *tout contre* (en s'étayant de ce qu'il récuse). En somme : quand la philosophie ne parle pas grec (fût-ce en d'autres idiomes), elle s'articule en sanskrit (là encore, bien entendu, *in diversitatem linguarum multarum*).

² Synopsis plutôt que dialogue : il faut abstraire la question comparatiste de la problématique du *dialogue*, qui y injecte des éléments extrinsèques (liés au vis-à-vis des porteurs humains des discours).

³ Terme pris ici sans référence à ce qu'il y a de sérieux dans les travaux des anthropologues de ce courant, mais (de manière polémique) au sens d'un relativisme regardant toutes les productions de l'intelligence humaine (science et philosophie comprises) comme enfermées dans la culture dont elles sont issues, d'une part ; considérant donc la synopsis de pensées appartenant à des sphères étrangères l'une à l'autre comme impossible par principe, d'autre part ; tendant donc, enfin, à nier la possibilité de la *traduction*, comme ré-articulation, dans une langue liée à une culture donnée, d'idées initialement conçues dans un idiome attaché à une autre sphère culturelle.

⁴ *An. post.*, I, 7, 75a sq.

⁵ Lourde est la responsabilité de Heidegger, qui a érigé en dogme le caractère *européen* de la philosophie, tout en imaginant une « pensée » non-européenne parée de toutes les vertus du « bon sauvage ».

L'étude d'une philosophie issue d'un terreau étranger a certes tout à gagner d'une connaissance fine de la civilisation où cette doctrine a fleuri, où ses auteurs ont vécu, senti et pensé. Le philosophe ne devrait rien ignorer des travaux de l'anthropologue, de l'historien ou du linguiste ; le comparatisme est essentiellement affaire de gens suffisamment versés dans les langues et les cultures où s'articulent les pensées qu'ils veulent étudier — et qui les entendent finement.

Pour autant, il serait excessif de poser que l'intelligence de la pensée spéculative est conditionnée par l'exploration intégrale des strates plus primaires de la culture où elle est éclos : un théorème très spéculatif de la philosophie la plus exotique est bien plus transparent qu'une comptine pour enfants ou qu'une vieille chanson populaire dont le sens s'est peu à peu estompé : le praticien du comparatisme le sait par une expérience qui fait litière de toute objection de principe.

DÉFENSE ET ILLUSTRATION DU COMPARATISME ; ANALOGIE ET HOMOLOGIE

Je me propose, dans ces quelques pages, d'esquisser une *philosophie de la philosophie comparée*. Le comparatisme en philosophie ne saurait se contenter d'être philosophique *par ses objets* ; s'il veut être à proprement parler philosophique, il doit s'élever à la réflexivité radicale qui est le propre de la philosophie. Il s'agira ici de proposer, d'illustrer et de défendre l'idée selon laquelle le néoplatonisme pourrait avoir quelque chose à nous apporter sur ce plan-là.

Pour une *histoire critique de l'histoire de la philosophie*, la philosophie comparée semble être passible, *mutatis mutandis*, de la définition cruelle de l'ethnologie comme « sociologie coloniale » : n'est-elle pas *la branche coloniale de l'histoire de la philosophie* ? L'adoption d'une démarche spécifique, distincte de celle de la sociologie, pour les sociétés autrefois dites *primitives* ou *archaïques* (voire, la formation d'une science spécialisée dans l'étude de ces sociétés) pouvait envelopper des présupposés méritant d'être livrés à la critique. De même est-il permis de se demander pourquoi les « philosophies d'ailleurs » devraient être du ressort d'une discipline particulière.

À ces critiques, l'ethnologie répond qu'elle a développé une méthodologie si pertinente que cette démarche produit des résultats féconds *même appliquée tout à fait en-dehors des sociétés dites « primitives »*. La valeur d'une discipline ne se mesure pas à celle des préjugés de ses fondateurs : quoique le comparatisme ait d'abord été, en histoire de la philosophie, appliqué aux pensées non-européennes, cela ne lui ôte pas par principe sa prégnance ni n'en fait un vestige de l'âge où, dit-on, la conscience européenne se serait penchée avec condescendance sur l'*Orient*.

Répondons à ce soupçon *décolonialiste* contre la philosophie comparée par une double observation de bon sens : (1) Une démarche de type comparatif est ce qu'il y a de plus naturel, s'agissant de connaître le moins connu à partir de ce qui l'est davantage. (2) L'historien de la philosophie occidentale a, lui aussi, très souvent recours à une démarche de type comparatif, quand il veut faire comprendre tel système moins connu, ou moins compris⁶.

Toutefois, ces deux remarques situent d'emblée le comparatisme du côté de la *technique* d'exposition des idées ou de l'*ars inventionis*. Par exemple, pour accéder à l'intelligence de

⁶ Le surcroît d'intelligibilité que procure l'étude du contexte historique est de cet ordre. En philosophie, on le sait, il n'y a pas d'*influences* (au sens passif et mécanique) mais des *emprunts* conscients, avec réappropriation.

l'atomisme bouddhique, on le confronte à celui de nos matérialistes antiques : en regard des atomes grecs, immuables, sujets seulement à des permutations et dont les interactions sont entièrement mécaniques, on trouve, du côté bouddhique, des particules (*paramāṇu*) instantanées, produites de causes et conditions, qui sont pur mouvement : tout leur être est de s'abolir en passant dans leur effet.

La comparaison entre ces deux familles d'atomisme met en lumière leurs affinités : comme la pensée d'Épicure, le bouddhisme se pose en doctrine-médecine, présentant, pour remède aux maux de l'existence, la réduction à leur base « matérielle » des fictions chargées d'affects. Mais si l'épicurisme, avec ses particules compactes et obtuses, privilégie le modèle éthique d'une vie isolée, ramassée sur sa finitude et délivrée du souci de ses dehors (notamment la mort), le bouddhisme ancien, lui, dont les atomes ne sont que de purs moments de force évanescents, perçoit au contraire l'existence comme un flux ouvert, sans commencement (nous errons depuis toujours d'une vie à l'autre) et virtuellement sans fin. Ainsi le comparatisme est-il bien éloigné de privilégier le semblable en délaissant les différences. La similitude de quelques axiomes est ce qui rend la comparaison intéressante : elle met en lumière les incidences, du côté des théorèmes, de variations affectant quelques postulats d'une axiomatique par ailleurs inchangée.

Même une fois la substance conceptuelle extraite autant que possible de sa gangue culturelle étrangère, l'opération comparatiste implique la construction d'une synopse entre deux univers de sens potentiellement incommensurables.

Une attention précise aux raisonnements mis en œuvre en anatomie comparée permettrait de mieux discerner ce que nous faisons quand, en historiens, nous repérons des idées similaires ou transmises d'un système à l'autre, moyennant des métamorphoses soit dans leur teneur propre, soit quant à leur fonction, qui peut être très différente d'un système à l'autre⁷. Ce qui fait que la bouche d'animaux aussi dissemblables de nous que possible est une bouche, ce n'est pas sa *ressemblance physique directe avec la nôtre*, ni nécessairement un *lien génétique* mis en évidence par les théories de l'évolution (*homologie* des organes), c'est le fait qu'elle *remplit des fonctions structurellement équivalentes (analogie des organes) au sein d'un organisme qui peut être excessivement différent du nôtre par ailleurs*. Si je dis que le poumon de la plante est, en quelque sorte, toute la partie de sa surface externe par laquelle se fait la photosynthèse, je produis un jugement qui ne méconnaît pas l'extrême différence de la plante par rapport au mammifère — ni, *a fortiori*, celle du poumon d'un tel animal avec l'organe de la photosynthèse chez le végétal. Et ce jugement ne présuppose pas non plus une forme quelconque de *filiation* d'un type d'organe à l'autre.

Si, de même, formé en histoire de la philosophie occidentale, je me penche sur un système de pensée né dans un autre contexte culturel, je m'attends, en somme, à ce qu'il comporte *quelque chose comme une logique* (au sens le plus large), *quelque chose comme une physique* (là encore, *lato sensu*), et *quelque chose comme une morale* (un ensemble de préconisations sur la manière de bien vivre, normalement corrélée à la description du réel qui la précède) ; faute de quoi, j'aurais peine à y reconnaître de la philosophie. Mais, parce que je ne suis pas excessivement dupe de l'ethnocentrisme, de même que j'ai découvert des vivants dont, en quelque sorte, la peau est le poumon, de même ne serais-je pas trop désorienté si, dans

⁷ La biologie, depuis ses premiers commencements, est essentiellement comparatiste dans sa méthode : cf., par exemple, Aristote, *Histoire des Animaux*, I, 6, 491a 19-24.

tel système exotique, la logique se confondait avec la physique ou avec la morale⁸, ou, à l'inverse, s'il y avait, dans tel ou tel de ces organismes d'idées, des organes en plus ou des fonctions inattendues.

Il peut exister aussi des liens génétiques (et par conséquent, dans une certaine mesure, structurels) entre des organes qui diffèrent en tout par leurs fonctions dans des espèces diverses. D'une manière analogue, la « même » idée devient-elle parfois tout autre chose, une fois incorporée à un système différent. L'opération de comparaison qui, au travers des métamorphoses et des hybridations, dégage la parenté, voire la filiation, ajoute malgré tout à l'intelligibilité de l'objet étudié.

COMPARATISME, SYSTÉMATIQUE, THÉORIES DE L'ÉVOLUTION

On l'a rappelé : une discipline ne peut pas plus être évaluée à l'aune du projet de ses fondateurs qu'une doctrine philosophique ne s'apprécie par réduction aux déterminations anthropologiques du terroir où elle a vu le jour. Mais, bien entendu, de part et d'autre, un peu de généalogie ne saurait nuire. Or, la philosophie comparée appartient, historiquement, à cette sorte d'entreprise de taxonomie universelle, ou de catalogue *raisonné* du monde, caractéristique de la pensée de la fin du XVIII^{ème} et surtout du XIX^{ème} siècle. Il faudrait donc (à titre, précisément, comparatiste), présenter la philosophie comparée en regard des autres branches du comparatisme, surtout celles qui ont donné les fruits scientifiquement les plus abondants et les plus sûrs (anatomie et linguistique comparées).

En sciences de la vie, (1) il y a un lien entre l'*anatomie comparée* et la *systématique* (comme entreprise de classement raisonné de tous les *taxons*) ; et (2) il y a une connexion entre la *systématique* et les *théories de l'évolution*, censées rendre raison de l'apparition de nouveaux types de vivants.

Là où la science, armée de la méthode comparative, a tendu aussi loin qu'il était possible vers l'unité sans trahir ses matériaux empiriques, elle n'a pas abouti à un récit intégralement unifié comme la « grande chaîne de l'être » de Lovejoy⁹. L'histoire du vivant et celle des langues ont abouti à une *pluralité de séries irréductibles* (par exemple : les familles de langues), *éventuellement interférentes entre elles, mais n'en poursuivant pas moins côte à côte des histoires distinctes*. Les langues ne forment pas une série unique où chacune en engendrerait une seule, où toutes se ramèneraient à une langue mère unique, dans un processus qui tendrait (à chevaucher cette chimère jusqu'au bout) vers une langue suprême, absolue. S'il faut les intégrer toutes en une histoire unifiée, ce ne sera pas dans un *temps* où elles seraient les moments distincts d'un processus unique, mais bien davantage en un *espace* de coexistence, en une manière d'écosystème dans lequel, empruntant sans cesse les unes aux autres, elles co-fonctionnent dans une forme de causalité circulaire et réciproque.

On ne comprendrait pas la naissance de la philosophie comparée hors de cette vision à la fois *totalisante* et *évolutionniste* : il fallait mettre l'Inde ou la Chine *quelque part dans le système des systèmes*, en tâchant d'articuler tous les corps de doctrines produits par l'intelligence humaine en ce méta-système porteur d'une intelligibilité globale. Là est l'enjeu : *peut-on sauver le projet d'une systématique philosophique, c'est-à-dire d'une récapitulation*

⁸ Ou si la morale était complètement déconnectée de la « physique » (comme c'est, au fond, le cas chez Kant, par exemple).

⁹ Cf. par exemple Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 58-59 (Harvard University Press, première édition : 1936), sur les principes de la classification hiérarchique des vivants chez Aristote.

de l'histoire de la philosophie jusqu'aux « confins de l'humanité » en une synopse qui ait un sens philosophique, sans retomber dans le fantasme évolutionniste de la série unique hiérarchisée ? Et qu'avons-nous à apprendre de la philosophie comparée dans cette optique, un peu au sens où la sociologie a bénéficié des leçons de l'ethnologie quand celle-ci a généralisé sa méthode hors du champ « primitif » où elle avait d'abord été confinée ?

C'est la visée d'un catalogue à la fois intégral et raisonné du vivant, dans laquelle l'anatomie comparée a joué un rôle central, qui a *accidentellement* abouti aux théories de l'évolution – à l'introduction d'un point de vue *diachronique* sur ce que l'on envisageait d'abord de manière purement *synchronique*. Il en va de même du rôle de la grammaire comparée dans l'élaboration de grands récits historiques et des théories scientifiques sur les migrations des peuples et la diffusion des civilisations.

La mise en œuvre d'un comparatisme maîtrisé a plutôt abouti à une vision des processus historiques dans laquelle l'évolution *se ramifie très en amont et sans cesse* (les animaux ne « descendent » pas des plantes, *etc.*), les ramifications successives étant multiples, comme en un arbre de Porphyre, non pas simplement *logique* et *abstrait*, mais *réel* et *génétique*¹⁰.

Que dire, en regard, de l'histoire de la philosophie ? Dans sa première ouverture aux « pensées d'ailleurs », elle a d'abord cédé à la chimère de la « grande chaîne » et tenté de tout inclure dans un récit non seulement *encyclopédique et unifié*, mais encore *linéaire*. Le type de l'histoire *philosophique* de la philosophie se trouve, bien entendu, dans la pensée de Hegel. L'histoire de la philosophie ne peut faire l'économie de construire une systématique des systèmes, rendant possible une synopse, laquelle n'aurait pas de sens, sans la construction d'un espace logique permettant de situer les doctrines les unes relativement aux autres.

LE CONTRESENS LEIBNIZIEN ET HEGELIEN : LA SÉRIE UNIQUE

Il est vrai aussi que Hegel introduit quelque chose de plus : l'exigence d'une *intelligence du devenir* de la philosophie, et surtout *l'entreprise de la construire dans le détail*. Il ne se contente pas de construire un point de vue synoptique permettant d'incorporer tous les systèmes en un discours unifié ; il le fait en introduisant, de surcroît, un dispositif à la fois *hiérarchique* et *historique* où sont logées toutes les doctrines philosophiques connues (idéalement : toutes celles qui ont existé). En ceci, certes, il s'écarte des pensées pré-modernes, où il n'y a pas de science du contingent ; mais il ne peut parvenir à ses fins qu'en mobilisant le schéma aristotélien du développement progressif du vivant, dont l'essence se révèle peu à peu dans le phénomène à mesure que celui-ci passe de la puissance à l'acte.

La pensée hégélienne de l'histoire repose évidemment sur une sorte de transposition dans le temps des schémas qui gouvernent l'étagement d'une ontologie scalaire¹¹, moyennant, bien sûr, l'élévation à la dignité d'objets philosophiques d'innombrables items qui échappaient

¹⁰ (1) La question de l'analogie entre les ramifications logiques obtenues par dichotomie, d'une part, et les ramifications réelles dans la procession des formes, d'autre part, mériterait un traitement méthodique dans un esprit de reprise actualisée du néoplatonisme. (2) La question de l'apparition des espèces par dérivation les unes des autres dans une théorie évolutionniste est une question formellement distincte des deux précédentes (subdivision logique des concepts, procession des étants idéels en métaphysique). Tous ces problèmes ne sauraient être traités qu'en combinant spéculation rigoureuse et information scientifique précise.

¹¹ On pense notamment aux empilements de triades chez Proclus, par exemple en *Théologie platonicienne*, III, 11 et chapitres suivants. Pour la *forme* même du raisonnement, on se demande même ce qu'a bien pu ajouter la dialectique hégélienne. Mais, on va le voir, ce n'est pas là *tout* Proclus.

à la méditation des philosophes avant que Hegel ne les « élève au concept » — et auxquels nul auteur ancien n'aurait songé à assigner un rang dans la « grande chaîne de l'être » — notamment tout ce qui relève de l'Esprit (de l'histoire culturelle, dirions-nous).

Dans *La Grande chaîne de l'être*, Lovejoy passe trop vite sur plusieurs difficultés quand il entreprend d'établir la filiation néoplatonicienne de ce grand schème. Certes, il produit bien (p. 61-63) un ensemble de textes de Plotin dont la doctrine est bien le creuset où se sont fondues des idées initialement tout à fait distinctes les unes des autres : (1) celle, puisées chez Platon, de *strates ontologiques distinctes et hiérarchisées* (en petit nombre), et (2) celles, empruntées à Aristote, (a) d'*êtres plus ou moins parfaits dans la même espèce*, selon le *degré d'actualisation de la forme*, et (b) d'*espèces de vivants plus ou moins parfaites les unes que les autres*.

L'étrangeté de la doctrine de Hegel¹² prise à ce point de vue tient à ce qu'elle implique une sorte d'agencement de *toutes les essences* (voire : de toutes les espèces réelles) *en une série unique* où celle du rang supérieur aurait pour « phénomène » celle du rang inférieur, c'est-à-dire qu'elle est en quelque sorte la *cause essentielle*¹³. L'articulation du dispositif hégélien avec le néoplatonisme implique en effet cette idée de série, qui, chez Proclus, permet de penser qu'une *même* forme se décline sur les divers degrés étagés de l'être, de sorte qu'un être appartenant à l'un de ces rangs soit cause essentielle de ceux qui en procèdent.

Lovejoy n'était pas assez philosophe pour saisir l'ampleur du coup de force conceptuel autour duquel, à son insu, tourne tout son livre : cette idée (leibnizienne ?) qui, à chaque degré de l'être fait correspondre non seulement une espèce, mais même un individu singulier. Hegel ne pousse plus sur ce point la chose aussi loin que le faisait Leibniz, mais il outre pourtant davantage encore le même principe quand il traite tous les degrés du développement de l'Esprit selon la même logique : *à chaque réalité distincte, ayant une teneur propre (qualitativement), correspond un degré (quantitatif) dans le feuilleté du réel* et, corrélativement, chez Hegel, une place non seulement *dans le monde*, mais encore *dans le système*. Autrement dit : *deux espèces distinctes ne peuvent pas être d'égale perfection*. C'est cet axiome latent qui conduit à percevoir le tout du réel comme (en termes procliens) une *série unique*, linéaire, non ramifiée. La condition de l'*unification excessive de l'histoire* chez Hegel, c'est ce principe de traductibilité réciproque du *quid* et du *quantum d'intensité* de l'être.

Les philosophes post-hégéliens qui ont tenté de saisir de manière globale le devenir de la philosophie ont eu bien de la peine à s'arracher à la *série unique* (Heidegger, par exemple, escamote tout ce qu'il ne parvient pas à soumettre au schéma unique du déploiement de la métaphysique comme approfondissement de l'*oubli de l'être* sous les espèces de la prétendue onto-théologie¹⁴).

¹² C'est le mérite du livre de Lovejoy de nous permettre de comprendre comment cette idée a pu s'imposer au temps de Hegel, sinon comme allant de soi, du moins comme hautement plausible.

¹³ Sur cette notion, voir, notamment, Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, 1994, p. 203-204 (sur Thierry de Freiberg) et p. 329 sq. (chez Berthold de Moosburg).

¹⁴ À commencer par le néoplatonisme, bien sûr ; mais aussi la doctrine de Spinoza, par exemple, pour ne prendre que des exemples de pensées comportant une véritable ontologie. Il ne semble pas excessif de parler d'une falsification méthodique et délibérée.

L'UNITÉ SANS LA SÉRIE UNIQUE

Peut-on reprendre de Hegel l'ambition de penser sous le couvert de l'Un, notamment les réalités culturelles, en corrigeant la lecture du néoplatonisme qui lui donne son ontologie sous-jacente ?

Tout d'abord, le néoplatonisme, chez ses principaux auteurs, ne tend pas à tout ramener à une série unique. De chaque principe procède, selon Proclus, non pas un *principiat* subalterne unique, mais une multiplicité, à l'exemple des diverses couleurs en lesquelles se diffracte l'unique lumière blanche. Cette diversité se caractérise par ceci que, comme l'explique J. Trouillard, « L'effet n'est pas une différence assimilée, mais la cause même communiquée avec une différence en surcroît »¹⁵. En effet, selon la *Théologie platonicienne*, III, 4, p. 14, 19-22¹⁶ :

Il est de nouveau nécessaire que, dans tous les cas, le secondaire, parce qu'il est en-dessous de ce qui le précède, soit inférieur à l'unité de son producteur, et que cette *diminution par rapport à la simplicité monadique* du premier principe résulte de l'*adjonction de quelque chose*.

C'est de cet axiome qu'il découle que de tout principe procède *tout* ce qui peut en décliner moyennant l'adjonction de *toutes* les différences possibles. Chaque procession se présente donc comme un « plateau » complet, « plérômatisé », incluant toutes ces nuances obtenues par l'ajout d'une différence¹⁷. On lit en encore dans la *Théologie platonicienne*, III, 2, p. 8, l. 9-14 :

Toute monade doit donc faire exister une multiplicité qu'elle engendre comme secondaire à elle-même, et qui fractionne les puissances qui préexistent en elle d'une manière cachée. En effet, ce qui se trouve dans la monade à l'état unifié et non développé, apparaît à l'état divisé dans les descendants de cette monade.

C'est en ce double sens qu'il faut comprendre aussi le § 25 des *Éléments de théologie* :

De tout principe parfait procède tout ce qu'il est capable d'engendrer, et il imite en cela l'unique principe universel.

Selon les *Éléments de théologie*, § 21 :

Tout ordre part d'une monade, procède vers une multiplicité homogène à cette monade, et en tout ordre la multiplicité se ramène à une monade unique.

Cette multiplicité est clairement de deux ordres, chez Proclus :

- a. Une multiplicité immédiatement subalterne au principe, formée d'êtres de même rang et qui ne procèdent pas les uns des autres¹⁸ ;

¹⁵ *Éléments de théologie*, trad. Trouillard (éditions Mouton, Paris, 1965), p. 82, n. 2.

¹⁶ Édition et traduction H.-D. Saffrey et L.-G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, t. I : 1968 ; t. II : 1974 ; t. III : 1978 ; t. IV : 1981 ; t. V : 1987 ; t. VI : 1997.

¹⁷ La question du nombre des niveaux et celle de savoir si les *plateaux plérômatisés* appartenant à différentes séries peuvent être de *même* rang, ou s'ils sont purement et simplement incommensurables, ne peuvent être traités ici.

¹⁸ Qu'il y ait, pour Proclus, une pluralité (et même une plénitude, un plérôme) de *principiats* de même rang est évident, par exemple en *Théologie Platonicienne* I, 14, t. I, p. 67-68 :

Toute totalité est suivie d'un cortège de substances concrètes particulières. Ainsi, de même que dans le ciel avec les sphères prises dans leur totalité il y a une procession d'étoiles nombreuses, et de même que sur la terre avec la totalité

- b. Pour chacun de ces êtres subalternes, s'ils ne sont pas du tout dernier rang, toute la série ¹⁹ des êtres qui en procèdent à leur tour.

D'où il semble ressortir deux corrélats, même si Proclus ne les développe pas :

- a. Qu'il existe des êtres à la fois quidditativement *distincts* et de *même* rang ontologique ;
- b. Que par ailleurs la comparaison du degré de perfection serait sans doute bien difficile à poser entre êtres n'appartenant pas à la même série (et relevant *ipso facto* de hiérarchies distinctes), à moins de supposer (comme Proclus le fait au moins pour les hénades), une logique interne de la procession, qui se déroulerait dans toutes les séries selon des degrés analogues. Il est permis de se demander, dans le feuilleté virtuellement illimité des ramifications des processions dans chaque série, *pourquoi*, et même, tout simplement, *comment* des plateaux formés par les diffractions de principes appartenant à des séries distinctes peuvent se situer au même niveau et former ensemble un *monde* ?

Chez Plotin, sous une forme plus simple, on trouve aussi cette conception de la procession, à partir d'un principe unique, d'une multiplicité coordonnée d'étants de même rang, par exemple dans l'*Ennéade* V, 9 [*Traité* 5], 9 : l'idée de « monde intelligible » y est posée en ce sens d'un *un-tout* dont chaque élément est *pars totalis*, de sorte que *l'idée selon laquelle l'essence des êtres les plus parfaits serait supérieure à celle des êtres les moins parfaits est visiblement inconcevable*, l'Intellect étant tout entier dans chacune de ses expressions. Le terme de « monde », sous la plume de Plotin, désigne visiblement la même chose, au fond, que celui de *plérôme* au sens où on le trouve chez Proclus : l'unité organique liant des composants de même rang, diffraction exhaustive de toutes les richesses impliquées éminemment dans leur principe commun :

En cette intelligence une, que sont ces choses que nous séparons en les pensant ? Il faut les énoncer dans leur immobilité, comme on contemple dans l'unité d'une science tout ce qu'elle contient. Ce monde visible est un animal qui contient tous les animaux ; il tire son être et ses propriétés d'un autre monde ; et le monde dont il est issu se ramène à l'Intelligence ; il faut donc que l'Intelligence contienne l'archétype du monde, et qu'elle soit un monde intelligible, celui que Platon dans le *Timée* appelle l'Animal en soi. (...) Le monde ordonné contient les formes à l'état de division, ici un homme, ailleurs le soleil ; là, ce qui est un est tout ²⁰.

viennent à l'existence une multitude de vivants terrestres particuliers, de même faut-il, je pense, que dans les éléments intermédiaires de l'univers chaque élément contienne le nombre plénier des êtres qui lui sont propres.

¹⁹ *Éléments de théologie*, § 97 :

Toute cause faisant fonction de principe en chaque série communique à la série entière son propre caractère. Et ce que la cause est à titre primordial, la série le réalise selon le mode dégressif.

²⁰ Plotin, *Ennéade* V, 9 [*Traité* 5], 9, traduction Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 169.

Le néoplatonisme a pu faire d'un individu vivant et pensant ²¹ la *cause essentielle* d'un autre individu. Dans un tel cadre doctrinal, les rapports de principe à principiat peuvent relier deux *substances* appartenant à des *espèces* distinctes (l'homme et son ange, par exemple) et poser l'une en quelque sorte en cause formelle et finale de l'autre. Mais la généralisation du principe chez Hegel est plus insolite : elle implique l'*effacement de ces plateaux ontologiques que sont les « mondes »* (sensible, intelligible...) des néoplatoniciens. Deux êtres appartenant au monde sensible pourraient, pour reformuler la pensée de Hegel, entretenir des rapports qui sont, dans le néoplatonisme, ceux d'une Idée avec la chose du monde sensible qui en participe. Une inspiration authentiquement néoplatonicienne n'aurait pas dû amener une telle vision de la réalité en termes d'empilement hiérarchique *linéaire* des quiddités, mais plutôt quelque chose comme une stratification de plateaux (comportant une uni-totalité d'êtres complémentaires de rang égal) traversée par des séries se ramifiant d'étage en étage.

Pour l'historien de la philosophie, tout se passe comme si, depuis le discrédit où sont tombés les conceptions romantiques ou post-romantiques, la scientificité signifiait la résignation aux *membra disjecta* d'un triste nominalisme méthodologique. Or, le traitement des systèmes philosophiques comme autant de monades logiques sans monadologie interdit toute *philosophie de l'histoire de la philosophie* au sens fort. Mais puisque, ailleurs, la science a su faire le deuil de la « grande chaîne de l'être » sans renoncer à la *systématique*, pourquoi, *seulement* en histoire, ou en histoire culturelle, ou plus spécialement encore en histoire de la philosophie, y aurait-il alternative stricte : *ou bien* la grande Odyssée de l'Esprit, *ou bien* le miroir des Titans (le morcellement total de l'objet, avec ce que cela implique du côté de la perte de toute possibilité non seulement de faire l'histoire de la philosophie, mais encore d'en délimiter clairement les bornes et donc, finalement, de dire ce qu'elle est) ?

Faute d'une certaine unité dans la chose même, elle ne saurait être objet de connaissance. Si la philosophie n'est qu'un agrégat, elle ne peut être étudiée comme se déployant, égale à elle-même, dans les doctrines diverses qui ont jalonné son devenir ; alors, on ne peut en faire l'histoire, sinon peut-être une généalogie au sens nietzschéen. L'unité du divers, cependant, n'est pas nécessairement à chercher du côté d'un agencement hiérarchique linéaire, mais pourrait aussi être pensée comme la complémentarité organique d'éléments non ordonnés l'un à l'autre.

INDIVIDUATION PAR LA FORME, CAUSALITÉ ET HISTOIRE

Dans une lecture du néoplatonisme admettant des Idées des singuliers ²², il serait tout naturel que les relations qu'ils entretiennent entre eux dans le monde sensible soient comme l'« image

²¹ L'angéologie du néoplatonisme tardif tend en effet à faire de l'ange l'essence vivante et pensante des réalités qui procèdent de lui ; les Idées du monde intelligible plotinien sont, au reste, déjà des réalités non moins pensantes que pensées.

²² Un néoplatonisme tournant ses regards vers le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » n'a aucune raison de s'attacher à l'idée selon laquelle l'essence de l'individu serait générique ou spécifique : cette essence doit, en dernière analyse, consister dans l'acte entifiant par lequel tout à la fois Dieu *conçoit, veut et fait être* l'individu — remarque qui, au reste, ne condamne nullement au nominalisme : que le singulier soit individualisé par sa forme n'empêche pas qu'il y ait dans de nombreuses formes quelque chose de *réellement* commun, par quoi elles appartiennent (effectivement et non de manière simplement nominale ou mentale) à une même espèce ou à un même genre. Ainsi, le code génétique (les « raisons séminales », auraient dit nos anciens auteurs) de chaque vivant est-il sans doute singulier, mais la structure de son ADN ne l'en classe pas moins objectivement dans une espèce donnée. Les espèces animales et végétales ne sont pas des fictions taxonomiques, en dépit de la singularité de chaque forme individuelle.

mobile » de celles par lesquelles leurs Idées sont articulées entre elles dans l'intelligible. Ce point ne paraît guère avoir intéressé les auteurs anciens, mais il serait légitime de pousser sur leurs traces la spéculation un cran plus loin en ce sens.

À prendre les choses ainsi, et dans l'hypothèse de cette sorte particulière d'« individuation par la forme », l'idée d'une philosophie de l'histoire n'est pas absurde, au sens où (*en soi sinon pour nous*) les interactions apparemment accidentelles qui gouvernent ici-bas la production et l'évolution des singuliers seraient (en droit) justiciables d'une intuition intellectuelle parfaitement transparente (davantage même que celle par lesquelles nous saisissons les vérités mathématiques). Qu'une telle connaissance ne soit pas à la portée de l'entendement humain n'empêche pas d'en postuler la possibilité et même, peut-être, la réalité actuelle, sous le couvert de laquelle procéderait l'intelligence humaine quand elle comprend, dans les grandes lignes, de quoi il retourne dans une époque donnée et comment de l'une on passe à l'autre.

C'est dans une autre postérité de Platon que s'inscrit Hegel : il s'intéresse surtout à ce qui est rationnel dans le réel, *ce qui a une teneur concevable*, à des structures épurées dont ont été abstraites les scories de l'accidentel. Certes, cela n'est pas vrai à *la rigueur*, à prendre le point d'aboutissement de la *Science de la logique*. Il n'en reste pas moins que si la pensée de Hegel finit par « sauver les phénomènes », c'est au prix d'une construction qui a bien le caractère linéaire, de procession d'un seul terme à partir de celui qui le précède, privilégiant un schéma qui, pour être dialectique, n'en est pas moins *linéaire* : le cheminement dans les cercles de cercles du système se fait, paradoxalement, *en ligne droite*. À quoi il est permis d'opposer le fruit d'une lecture de Proclus qui paraît plus rigoureuse : celle d'un néoplatonisme à séries multiples et ramifiées.

Postulons donc, au moins au titre d'expérience de pensée :

- a. Qu'il y a des essences de même rang, et même : que toutes les essences, hormis l'Un lui-même forment des plérômes déployant exhaustivement toutes les nuances possibles de l'être à un rang donné.
- b. Qu'il n'y a pas une série unique, mais qu'il y en a une multiplicité se ramifiant à chaque niveau en de nouveaux plérômes.

Dans une telle perspective, qui, quant à l'ontologie fondamentale, dégagerait deux types de structures — verticales, celles des « séries », et horizontales, celles des plateaux ou « mondes » où *consistent* des individus du même rang, la comparaison serait fondée à opérer en deux sens :

- a. Verticalement, dans une même série, où l'on aurait les métamorphoses successives, en ordre descendant ou ascendant d'une *même* forme, s'actualisant de manière graduée ;
- b. Horizontalement, d'une série à l'autre sur le même plateau, par référence à l'unité complémentaire (*plérématique*) de la première expression du Principe.

Si la connaissance qui suit les fils *verticaux* du réel, est de l'ordre de l'analogie au sens le plus traditionnel, celle qui, en revanche, s'étend sur les plateaux horizontaux est plutôt du côté de l'intelligence de la synthèse organique des parties d'un tout. La science la plus parfaite serait naturellement à la charnière des deux : percevoir tout un plérôme à la fois dans sa

complétude organique et comme ensemble de toutes les déclinaisons possibles d'un principe unique.

RETOUR À LA QUESTION DE LA PHILOSOPHIE COMPARÉE

Qu'aurait pu donner une récapitulation unifiante de l'histoire de la philosophie sous le couvert d'un néoplatonisme de meilleur aloi que celui, dénaturé, de Hegel ? Naturellement, le résultat eût été moins spectaculaire : au lieu de la geste héroïque de la conscience philosophante suivant l'unique fil d'Ariane de son destin en gravissant l'un après l'autre les degrés de son perfectionnement, on aurait une narration à personnages multiples, dont chacun poursuivrait l'aventure qui lui est propre et qui ne se rencontreraient que de manière plus ou moins accidentelle. La préservation du registre de la causalité efficiente (en regard des causalités de type formel et final) sauvegarde en effet la possibilité du *hasard* dans l'histoire de la philosophie, sous une forme qui n'exclurait pas la nécessité, à savoir, selon la fameuse définition de Cournot, comme la rencontre de séries indépendantes — à condition de prendre le mot « série », plutôt qu'au sens de cet auteur, dans l'esprit de Proclus.

On ne peut aborder ici la question de fond la plus radicale : *si l'histoire de la philosophie a besoin d'une métaphysique* qui lui donne son cadre, ses fondements et son horizon. Il y va, entre autres choses, du *statut ontologique des idées* (prises au sens de l'*intantum* des pensées humaines). Quand je pense, ma pensée n'actualise-t-elle pas pour la conscience des rapports ne m'ont pas attendu pour exister sur un mode qui leur est propre ? Même en laissant de côté l'hypothèse d'un monde intelligible, ne faut-il pas que, quand la pensée est vraie, la structure pensée soit la structure même du réel en tant qu'il est pensé ?

Les productions de l'esprit humain (envisagées dans leur contenu) ont une certaine forme de réalité qui doit être située dans le tout du réel. Si le monde sensible est un reflet de l'intelligible, il faut aussi que les constructions intellectuelles, ombres de la « pensée de la pensée », aient, à la mesure de leur degré de vérité, un certain degré de réalité aussi. Mais, tandis que les choses matérielles inertes existent indépendamment de la pensée qui les pense, les *réalités dianoétiques*, elles, n'existent qu'à même une cogitation qui s'éprouve en elles, comme il convient à des réalités intermédiaires entre le *partes extra partes* du sensible et la structure de *pars totalis* propre à l'intelligible pur.

Voilà donc par excellence le registre où l'on peut légitimement faire jouer la logique du point de vue thématique par Leibniz : une doctrine n'est ni, comme les réalités du monde sensible, *une chose parmi les choses*, n'entretenant avec les autres doctrines que des rapports extérieurs, mécaniques, *etc.*, ni non plus, comme dans le monde intelligible, *une idée qui les enveloppe toutes*, sous un certain point de vue, sans contradiction ni gêne. Elle est une perspective qui à la fois *exclut logiquement tous les autres* (ce qui la rend parente des choses du monde sensible) et *tend à embrasser le tout du réel* (en quoi elle mime les Idées)²³.

La grande difficulté de la philosophie comparée, c'est qu'elle ne compare pas des *choses*, mais des *points de vue sur les choses* — qui, de plus, ne se distinguent pas seulement par le *situs* d'où le regard se déploie sur un même paysage, mais par la prétention de chacun à la vérité, excluant celle de l'autre. En outre, si la philosophie comparée ne veut pas déchoir dans la simple *histoire des idées*, il faut ou bien qu'elle postule une vérité, en regard de laquelle

²³ Bergson dans les *Cours au Collège de France*, envisage (à partir de l'*Ennéade* V, 8) les Idées de Plotin comme des *points de vue*, précisément : l'affaire du point de vue commence dans l'Intelligible.

les doctrines comparées seront autant de profils sous lesquels elle se révèle selon l'angle où l'on se trouve placé en regard.

Le néoplatonisme pose des Idées dont chacune est le tout de l'intelligible récapitulé sous l'une de ses différences constitutives. Il paraît aussi impliquer qu'il y ait, dans le monde des pensées humaines, une pluralité de doctrines dont chacune est vraie *à sa façon* (ordre horizontal) *et à son niveau* (ordre vertical), sans que cela implique l'égale valeur de toutes les « visions du monde », voire, empêche qu'il existe positivement une philosophie plus vraie que toute autre (celle, justement, qui rendrait compte de cette multiplicité des points de vue et des degrés sériés).

La philosophie comparée n'a pas, du reste, à supposer que tous les systèmes valent quelque chose : elle peut en exclure certains de sa synopse, mais elle ne le pourra qu'en les bannissant du champ de la philosophie, car une philosophie fautive est *ipso facto* une fautive philosophie. À toute entreprise authentiquement philosophique, en revanche, elle devra faire place, fût-ce au rang de monade quasi-sourde. Autre point : des constellations conceptuelles appartenant au même « plérôme », quoique de même rang ontologique, n'ont pas nécessairement le même degré de vérité (un objet quelconque n'est pas aussi *heureusement* visible sous tout angle, mais cela ne rend pas moins « réelles » les vues *de dos*, *etc.*, quoiqu'elles soient moins « parlantes »).

Récapitulons :

- a. Il doit y avoir un nombre fini de « familles d'idées » dont chacune se décline, en série, selon un étagement hiérarchique de degrés de perfection ;
- b. L'ensemble de ces « familles » forme, à chaque niveau, une sorte de plérôme ²⁴ ;
- c. On ne pourrait surmonter la contradiction de ces divers points de vue qu'en reconstituant la forme complète (le plérôme des familles avec toutes leurs ramifications) et qu'en rapportant ce tout au principe plus simple dont il procède lui-même ²⁵ ;
- d. Parmi les divers systèmes entre lesquels la vérité est indécidable, supérieur sera celui qui surmontera les contradictions en assignant à chaque point de vue son *situs* propre et en indiquant la logique de la distribution des points de vue.

Dans le registre de l'anthropologie, on trouverait quelque chose d'approchant dans *Par-delà nature et culture* de Ph. Descola ²⁶ : une sorte de méta-structure juxtaposant quatre types de visions du monde (« *ontologies* »), dont aucune ne prend le pas sur les autres. Elles cohabitent d'une manière articulée, permettant le dialogue des diverses perspectives, sans « passage à un autre genre » au sens aristotélicien. Ce qui fait que cette typologie se place en surplomb sans biais ethnocentrique, c'est son pouvoir de rendre compte des quatre grands types

²⁴ Dans une perspective qui ne fait pas du réel historique l'auto-expression spontanée de réalités idéelles, il n'est pas nécessaire que toutes les places structurellement possibles soient factuellement remplies : toutes les doctrines imaginables n'ont pas forcément été déployées.

²⁵ On ne peut que penser au *Dieu des philosophes* de Pierre Magnard, Mame-Éditions Universitaires, 1992.

²⁶ Bibliothèque des Sciences Humaines, Gallimard, Paris, 2005.

(*animisme, totémisme, naturalisme et analogisme*) à partir d'une combinatoire exhaustive (les quatre types distingués épuisent, dans leur registre propre, le champ du possible et forment, typiquement, un plérôme de points de vue).

Le cours des événements ici-bas n'est pas l'auto-expression d'Idées platoniciennes entendues comme universaux réifiés. Il est plus consistant avec notre modèle (et plus conforme au donné empirique) de voir dans les relations entre les choses de notre monde comme *l'image des relations entre celles de là-haut*. Les formes de causalité qui nous sont familières miment celles par lesquelles les Idées des singuliers s'entre-expriment dans l'intelligible. Ce n'est pas notre seule essence qui nous a engendrés en ce monde : la causalité *essentielle* n'efface pas la causalité *efficiente* ; et cela n'empêche pas, à l'inverse, que toute cette causalité extrinsèque, dans la durée, ait son prototype dans l'Intelligible.

Dans cette hypothèse, l'histoire en général (et celle de la philosophie en particulier) offrirait des configurations intégralement pensables en droit (sans prétendre déduire le réel du possible), en une sorte de structuralisme tâchant de fonder les faits de structure, non dans une pensée de la subjectivité constituante, mais dans une vraie métaphysique. Une telle pensée, faisant la part de ce qui, à vues humaines du moins, est accidentel, ne verserait pas dans le déni de l'interaction des forces réelles. Poser des essences singulières enveloppant jusqu'à un certain point le détail « accidentel » des interactions avec d'autres individus, ce n'est pas *ipso facto* poser chez l'homme la possibilité d'une intuition intellectuelle des singuliers : une connaissance « du troisième genre » peut n'être qu'un horizon inaccessible (ou promis à la vision béatifique), et nous pourrions ici-bas être voués à la démarche inductive, ou plutôt à la conjonction nécessaire des intuitions spéculatives, du travail laborieux de leur claire articulation discursive et de leur validation empirique.

Une grande faiblesse des modèles « transcendants » est la difficulté de penser les transitions d'une forme hégémonique à l'autre. L'enchaînement historique des *épistémats* de Foucault (ou, aussi bien, celle des « figures » du *Travailleur* de Jünger, *etc.*) est totalement impensé. Quand bien même, avec Hegel, on concevrait une dialectique de ces figures, cela ferait encore bien trop marcher l'histoire « sur la tête » : penser une connexion logique n'est pas comprendre un processus réel. Comme les quatre termes de la typologie de Descola, ces univers de sens saturés ne comportent d'ailleurs pas forcément de contradiction qui appellerait *de l'intérieur* leur dépassement ; la mort et la naissance leur vient à bien des égards²⁷ du dehors (d'interactions humaines).

L'un des intérêts de la présente hypothèse est de poser en principe la nécessité de l'émergence simultanée d'univers de sens *à la fois mutuellement exclusifs et aussi complémentaires que les pièces d'un puzzle*, selon le principe d'exhaustivité qui gouverne la constitution de chaque plérôme idéal. L'exemple pris chez Descola illustre bien cette idée d'une coexistence de visions du monde à la fois complémentaires et chacune exhaustive ; quant aux livres de Foucault, ils sont riches d'indications sur la co-appartenance à une même structure de doctrines par ailleurs opposées et logiquement impossibles.

La fonction de la philosophie comparée ainsi conçue tiendrait à sa capacité d'embrasser dans une vision synoptique ces systèmes logiquement impossibles, moyennant le géométral spéculatif qui les articulerait entre eux. Schématiquement : la *philosophie comparée* est, par

²⁷ Peut-être pourrait-on avec fruit s'inspirer des leçons de la cristallographie pour comprendre en quel sens et dans quelles limites on peut dire qu'une structure est *structurante* ?

excellence, le lieu du raisonnement *homologique* et « *horizontal* », tandis que *l'histoire de la philosophie* en sa forme la plus classique relève davantage du raisonnement *analogique* et « *vertical* » (suivant les évolutions historiques *le long des mêmes séries*). À prendre ces caractérisations à la rigueur, naturellement, bien des choses seraient à modifier dans l'intitulé des disciplines universitaires.

Il reste à reprendre les thèses de cet article pour les préciser et les démontrer de manière spéculative. Mais la valeur de ces axes de réflexion ne sera vérifiée qu'à l'épreuve empirique : une répétition du projet encyclopédique *selon la perspective métaphysique rectifiée ici esquissée*. La place de la philosophie dans la construction empirique d'une telle encyclopédie historique de la philosophie serait de repérer les grandes familles de pensée, coïncidant peu ou prou à des aires culturelles, et de trouver le secret de les agencer, sans les confondre, à la manière d'*organismes de points de vue hétérogènes mais complémentaires*.

On ne serait pas fidèle jusqu'au bout à l'esprit du néoplatonisme si, au cœur de ce projet, l'aventure intérieure singulière du penseur était oubliée. Pour qui prend au sérieux l'idée d'une individuation par la forme (où ma forme singulière telle qu'elle est dans l'éternité est *la perfection à laquelle je suis appelé, cause finale* autant que *formelle*, à la réquisition de laquelle je ne puis, au prix de manquer ma vie, me soustraire), la vie philosophique, réalisation de soi non moins que recherche de la vérité, sera la réalisation d'un destin absolument singulier dans la pensée. Nous avons tous vocation à la vérité, mais pas tous au même degré à une vérité *totalisante*. Chaque tempérament philosophique incline à chercher la vérité dans un certain horizon, mais certains horizons sont plus dégagés que d'autres. Peu sont appelés à la vérité comme synopse ou encyclopédie. À ceux-là seuls il appartient de se réaliser intellectuellement dans une esquisse de vision totale — dont, certes, la récapitulation spéculative de l'histoire mondiale de la philosophie ne serait encore que l'une des nombreuses facettes.