

**Pierre : Mph de la séparation**  
(Lagrasse)

**I. Comment parler de la séparation sans évoquer la métaphysique, le discours de la séparation par excellence,** de la distinction, au sein de la réalité, entre le principe et ce dont celui-ci est le principe, le discours qui naît même de leur séparation.

J'entends par principe simplement le fait qu'aucune individualité ni qu'aucune totalité non plus ne se suffit à elle-même, mais est amenée à se référer, à un moment ou à un autre de sa constitution, à de l'altérité, voire à de l'antériorité (archê-principium = moins un fondement qu'un commencement, qqchose d'initial), et cela sous quelque aspect que se présentent cette altérité et cette antériorité.

La métaphysique ne parle donc plus, comme le faisaient les présocratiques, de l'eau, du feu ou des autres éléments pour rendre raison du cosmos, mais du bien, de l'un, de l'être, de l'acte, de la puissance. L'eau ou le feu sont complètement inhérents à la physique du monde ; ce sont des éléments tirés de la nature pour rendre raison de la physique antique ; le bien, l'être, l'un, l'intellect s'en tiennent au contraire séparés pour mieux en rendre raison : ils sont, dit-on, **méta**-physiques, ie au-delà de la physique. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait de métaphysique que de la séparation, mais simplement la séparation est le geste initial de la métaphysique, celui à partir duquel s'est forgée une nouvelle langue plus abstraite, moins sensible, que l'air, l'eau, la terre, etc., pour rendre raison de la réalité

Il est vrai qu'existent aujourd'hui des métaphysiques de l'immanence, ie des pensées capables de rendre raison de la morphogénèse du réel dans son immanence et dans sa matérialité, et de le faire avec le vocabulaire même de la métaphysique (~~puissance, être, un multiple~~) ; mais ces philosophies continuent de penser à partir de la séparation, ne serait-ce que pour en faire la critique ; mieux encore ce genre de critique comprend qu'aucune philosophie ne peut faire totalement abstraction de la séparation, quitte à devoir la réinventer. Deleuze a besoin par exemple de recourir à ce qu'il appelle des « lignes de fuite » au sein même des champs d'immanence pour que ceux-ci ne se réduisent pas à une identité indifférenciée et purement statique. Des lignes de fuite qui ménagent à nouveau, au sein même de l'immanence, de la séparation, de la différence nécessaires pour qu'un peu de liberté joue dans ces champs d'immanence, pour que ceux-ci ne se transforment pas en une sorte de môle identitaire, source pour Deleuze de tous les fascismes. Sous le signe de la fuite, Deleuze renoue assurément avec certains gestes initiaux de la métaphysique de Parménide à Plotin !

On m'objectera à juste titre que la séparation des lignes de fuite n'a rien à voir avec les séparations initiales de la métaphysique antique, avec la différence entre l'être et le non-être, l'intelligible et le sensible, la forme et la matière, voire le bien et le mal. Mais sans doute ces séparations initiales sont-elles elles-mêmes un peu naïves, et n'expriment-elles pas au mieux tout ce que peut la séparation ?

• Second point que j'aimerais souligner : **la séparation implique initialement l'idée de supériorité du principe par rapport à ce dont il est le principe**. Et, à son tour, cette supériorité du principe conduit à l'idée de sa **souveraineté**.<sup>1</sup> Supériorité et souveraineté partagent la même étymologie : le fait d'être au-dessus, de se tenir en surplomb. Platon, puis le néoplatonisme, parlent à cet égard de royauté du principe, de *basileia*, terme que l'on trouve au demeurant déjà chez Héraclite. De même, le terme *archê* signifie à la fois le commencement et le commandement. Existe donc dès l'origine dans la métaphysique, à travers la séparation, une dimension que j'oserais appeler **théologico-politique**, c'est-à-dire – selon en tout cas ma définition du TP– le fait que le principe soit une instance qui dispense, de façon plus ou moins directe, la puissance au monde, comme le soleil dispense la vie. Ce que Platon appelle le Bien. Même si nous sommes encore loin de la toute-puissance des médiévaux, la métaphysique antique semble bien mettre en place ce

---

<sup>1</sup> La métaphysique assimile en une sorte de triple saut, de triple coup de force l'altérité à l'antériorité, l'antériorité à la supériorité et enfin la supériorité à la souveraineté. Elle repose sur l'idée de leur coppartenance essentielle. On est en doit pourtant de distinguer ces 4 modalités du principe. Faire la critique interne de la métaphysique implique même ce genre de distinction. Il est vrai que l'on s'attache surtout à distinguer l'altérité de la supériorité, en pensant qu'en ayant réglé le compte de la supériorité, la question de la souveraineté serait ipso facto réglée. Or, il me semble que la dissociation entre altérité et supériorité ne suffit pas.

rapport fondamental entre l'instance, la puissance et sa dispensation, rapport fondamental sur lequel repose tout TP.

Je me demanderai, au cours de mon exposé, si la séparation métaphysique nous condamne nécessairement au TP, nous condamne à subir la dispensation de la puissance par l'instance, que cette instance s'appelle l'être, l'esprit, la volonté, la matière, l'Etat, l'histoire, le peuple, ou encore aujourd'hui le Marché, la Technique et son Gestell, sans oublier évidemment pour couronner l'ensemble Dieu, **ou bien si au contraire elle nous en protège.**

Je reviens aux lignes de fuite : ce qu'il y a d'intéressant ici, c'est le renversement de perspective qui caractérise notre contemporanéité : ce sont les champs d'immanence qui opèrent la dispensation de la puissance, tandis que les lignes de fuite sont censées nous permettre de détendre l'étreinte, de ménager, dans le déploiement de la puissance de l'être, des expériences de liberté.

• Dernier point introductif : pourquoi parler de la séparation au sens métaphysique du terme ? Et plus simplement encore, pourquoi parler de métaphysique, pourquoi faire de la métaphysique pour définir l'état des choses, voire pour décrire la nature des expériences que cet état nous conduit à éprouver ? Nombreux sont les philosophes qui dénoncent dans la métaphysique et dans sa terminologie, être, un, etc. un monde d'idoles, de dieux abstraits, d'instances magiques un peu mystifiantes// qui dénoncent en particulier la présomption qu'à la métaphysique à penser le tout, à penser le réel dans sa totalité et comme totalité, à le penser d'un seul coup, voire à penser, au-delà de la réalité dans son ensemble, les conditions mêmes de sa totalisation, et cela évidemment en dehors de toute expérience possible.

Cela dit, depuis une génération, **le tout**, cet objet privilégié de la métaphysique, est de nouveau à l'ordre du jour : c'est ce qu'on appelle la mondialisation ou, mieux encore, la *globalization* (ce dernier terme anglo-saxon est suffisamment explicite par lui-même) ; la mondialisation c'est le tout certes, le tout il est vrai non pas de la métaphysique mais de l'opinion, une opinion plus ou moins formalisée par les sciences sociales. Or, par rapport à ce nouveau genre de totalité, les critiques de la métaphysique que j'évoquais tout à l'heure apparaissent bien démunies. Nous avons besoin d'une pensée rompue à la question du tout comme la métaphysique pour nous aider à sortir de cette nouvelle forme mystificatrice de la totalité qu'est la mondialisation. Quoi qu'il en soit, la totalité est donc bien à nouveau un objet de référence pour la pensée.

Aujourd'hui, on parle beaucoup des **big data**, de notre capacité technologique à rassembler et à traiter immensément de données qui déterminent une nouvelle forme d'expérience médiatisée par les outils technologiques et computationnels. Au moyen de ce traitement, il s'agirait de saisir et de maîtriser le tout, en cartographiant, de façon quasi exhaustive, ses paramètres. Ces nouveaux modes d'interprétation du réel sous forme de traitement numérique semblent pouvoir se substituer non seulement à la métaphysique, mais aussi et surtout aux sciences sociales. Il me semble cependant que les big data, aussi exhaustifs soient-ils, ne sauraient épuiser le réel, ni le décrire en totalité, ni moins encore définir les conditions de sa totalisation ou de sa globalisation. C'est pourquoi, plus que jamais, la métaphysique est nécessaire : d'abord parce que le tout est à nouveau une question pertinente, mais aussi parce que les nouveaux instruments scientifiques et techniques pour en traiter apparaissent à leur tour mystifiants et magiques.

A mes yeux, la métaphysique est d'abord une langue et un vocabulaire singuliers, un, être, multiple, acte, puissance, etc., qui visent moins à construire des idoles qu'à répondre à des questions qu'on ne peut s'empêcher de se poser : pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? Ou encore : pourquoi y a-t-il un minimum de cohérence dans le monde, et non pas une multiplicité pure et une totale dissémination ? Une langue donc, qui peut apparaître un peu naïve, archaïque, primitive, une langue qui a effectivement plus de 2500 ans d'existence, et qui en réalité – je vais être un peu provocant –, n'a guère bougé jusqu'à aujourd'hui, mais qui nous permet encore de comprendre des choses que des langues plus récentes et plus sophistiquées ne nous permettent pas de comprendre, et en particulier de **comprendre notre rapport à la puissance et au pouvoir**, sans doute parce que ce genre de rapport nous renvoie toujours, à un moment ou à un autre, à ce qu'il y a de plus archaïque.

II. Je reviens donc à ma question : **La séparation métaphysique nous condamne-t-elle nécessairement à la domination** ? Je répondrai en disant qu'un peu de séparation favorise la domination,

alors que beaucoup nous en préserve. Ou pour le dire autrement, plus il y a de séparation, moins il y a de domination. Un peu, beaucoup : cela ne veut évidemment rien dire. La séparation n'est pas affaire de quantité. Il serait plus juste de dire : la séparation relative est au service de la domination, elle en est même une pièce essentielle ; tandis que la séparation absolue, radicale, est au contraire un facteur de libération par rapport à toute domination du principe sur ce dont il est le principe. Je reconnais que nous ne sommes guère plus avancés, car les notions de séparation relative ou de séparation absolue ne vont pas de soi. La première formule – la séparation relative – semble une alliance de mots, une contrariété in adjecto, car la relation ne nie-t-elle pas la séparation, tandis que la seconde formule de « séparation absolue » apparaît au contraire tautologique et redondante : *absolutus* signifiant *délié de tout lien*, de toute relation, séparé = séparation absolue voulant dire séparation séparée. Je vais néanmoins essayer de montrer en quoi ces deux notions peuvent nous aider à mieux comprendre le travail de la métaphysique ainsi que son rapport à la puissance et à sa dispensation.

**Que veut dire « séparation relative » ?** Cela veut dire que la séparation, la différence entre le principe, l'homme et le monde est au service de leur relation et de leur articulation mutuelles jusqu'à former entre eux un engrenage et un « système » ; ou encore que cette différence produit une économie permettant à cette articulation entre le principe, l'homme et le monde de s'augmenter et de s'intensifier mutuellement. Autrement dit, c'est précisément parce qu'il y a de l'écart entre l'homme et le monde, **et de l'écart au nom même du principe**, quel que soit le nom qu'on lui donne qu'il y a de l'agir et de l'accomplissement, un agir interactif : agir interactif, ie un agir à la fois immanent et transitif : chaque terme agissant sur les 2 autres (transitivité de l'action) de sorte que chacun aussi devienne, par la médiation des autres, l'objet même de son action (immanence de l'action). La principialité ici, ie la modalité selon laquelle le principe opère en tant que principe, selon laquelle le principe principie, c'est précisément la séparation, l'écart, la différence, l'intervalle, la distance qui mettent en mouvement et dynamise le système monde/homme/principe, et qui produit, par ce mouvement, un surplus d'être et de puissance, de la réalité intensifiée et augmentée.

Peu importe le sens de cette triade, peu importe qui de l'homme, du monde ou du principe vient en premier, car il n'y a pas ici de priorité, et donc pas d'antériorité ni de supériorité. Seule reste l'altérité. La séparation relative fait cercle : le système ne s'ouvre, ne se différencie que pour mieux se boucler, en embrassant à chaque fois de plus en plus de réalités, les réalités même que créent ses interactions ; le système forme une économie où la dépense (action sur les autres, la transitivité) fait retour à l'investisseur avec une plus-value de force et de moyens d'action (action sur soi, action immanente). **La séparation est ici une ruse de la force, une force qui se sert de la différence métaphysique pour mieux circuler** et qui, par cette circulation s'intensifie, comme si la circulation était l'expression par excellence de la puissance, l'essence même de sa dispensation.

Ce qu'il importe de penser ici, c'est que le principe lui-même se met en mouvement et, par sa mise en mouvement, se trouve modifié par l'articulation même qu'il enclenche avec l'homme et le monde ; important aussi le fait que le principe contribue certes à dynamiser le rapport de l'homme au monde par l'écart même qu'il ne cesse d'y entretenir, mais que ce rapport lui-même, ainsi dynamisé, à son tour dynamise et modifie l'instance et sa puissance. Ce qui fait précisément, du point de vue des philosophies de l'idéalisme, « **L'Histoire** ». L'histoire, au sens philosophique du terme, c'est donc le principe qui se modifie, et qui en se modifiant produit le temps, voire lui donne sens ; mais cette modification n'est possible que parce le principe est devenu « intégral », devenu système, en tant que le système intègre à la principialité du principe, à savoir à la dispensation de la puissance/ y intègre donc les réalités dont le principe est au principe : le monde et l'homme.

Il reste qu'aussi « intégral » soit-il, ie aussi capable d'intégrer l'homme et le monde, le système/ et la puissance qu'il dispense /ne restent pas moins impersonnels et aliénants que le principe pris dans sa solitude impaticipable.

La « séparation relative » apparaît bien comme l'opérateur privilégié de notre modernité productive. Il me semble que la plupart des philo. du XXème siècle – communication champs d'immanence, différence

ontologique – sont au service de cette mise en relation et mise en circulation que favorise ce type de séparation, au service de sa logique dispensatrice de puissance.

III. Il importe alors de **penser ce que pourrait être une séparation non-économique**, voilà ce que j'entends par séparation radicale, absolue, ie une différenciation qui ne soit pas au service d'une plus-value d'être et de puissance, qui ne soit pas au service de la circulation optimale de la puissance, qui ne viserait pas, par sa différence, la répétition du même à un niveau plus élevé, répétition du même ou production d'un autre issu du même comme l'est toute plus-value : autre parce qu'il y a du plus, des choses ou des phénomènes qui n'existaient pas auparavant, mais aussi issu du même, parce que ce surplus est nécessairement un plus de la même chose, un surplus au service de la reproduction du même comme en témoigne notre histoire économique et industrielle depuis deux siècles ; si l'altérité était radicale, s'il elle n'avait rien à voir avec son dispositif de provenance, et finalement avec aucun dispositif, il n'y aurait aucun point de comparaison rendant possible le plus ou le moins ; il n'y aurait plus de compte possible, et donc plus d'économie. Je laisse de côté le rapport que l'on pressent ici entre d'une part la circulation optimale de la puissance en métaphysique, et d'autre part l'allocation optimale des facteurs de production dans la théorie économique, ie je laisse de côté le rapport entre l'économie de l'être d'une part (ie la production métaphysique du système, de l'articulation homme, monde, principe, la différence en vue d'un surplus d'être et de puissance), et d'autre part l'économie politique et ses objectifs de croissance.

SI Heidegger a retracé la généalogie qui conduit de la métaphysique à son devenir-technique, à ce qu'il appelle le *Gestell*, au dispositif technico-scientifique de son temps, à la planification et à la computation universelle on pourrait assurément conduire le même type de réflexion généalogique pour expliquer le passage de l'ontologie comme production de l'être à l'économie politique de notre temps, en particulier à ce qu'on appelle la catallactique, la théorie de l'échange généralisée, ou la praxéologie. Le chemin ne serait sans doute pas le même, et nous conduirait probablement à d'autres considérations sur ce qui est à penser aujourd'hui.

IV. Pour réfléchir sur cette **séparation non-économique, sans plus value de puissance**, je vais en passer par le néoplatonisme, pour deux raisons :

– D'abord parce que le Néoplatonisme à travers la 1<sup>ère</sup> hypothèse du Parménide de Platon « l'Un n'est pas », a essayé de penser une différence radicale, la différence entre l'un et l'être, ce qu'on appelle la différence hénologique pour la distinguer de la différence ontologique, différence hénologique qui ne se résumerait donc pas à la différence entre d'une part les essences et d'autre part la puissance de l'être, entre les étants et le règne, quelle que soit au demeurant la nature de cette puissance et de son règne : de sorte que la différence hénologique de son côté nous renverrait à ce que E. Levinas appelle « **l'autrement qu'être** », et Proclus, dans son commentaire au Parménide de Platon, « ce qui n'est pas de même extrace, de même nature ou de même origine que l'être » (*sumphulos* : Proclus, *In Parm.*, VI, 1073, 34-35)

– Et puis parce que le NP occupe une place fondamentale dans l'histoire de la philosophie en tant qu'il fait la synthèse de près de mille ans de philosophie antique, platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne, voire sceptique, mais aussi en tant qu'il sert de **matrice** aux métaphysiques médiévales et modernes, ou, pour le dire autrement, en tant qu'il est sans aucun doute, par diverses voies, à l'origine des montages théologico-politique de l'Occident, mais en tant aussi qu'il en est le remède : ambiguïté et contradiction où la question de la différence et de sa nature joue le plus grand rôle. Je dirai simplement à ce propos que le néoplatonisme devient la **matrice du TP à partir du moment où la différence hénologique est nivelée, assimilée à la différence entre l'Etre et les étants** (différence finalement intégrée à l'économie de l'être), **à partir du moment où l'un, le principe, perd sa nature d'autrement qu'être**, comme si la domination passait nécessairement par la réduction de la différence, par son asservissement aux logiques de l'être et de sa royauté indétrônable.

Je soulignerai aujourd'hui **3 points** qui me semblent importants pour comprendre la principalité de l'un, pourquoi on est en droit de parler d'une différence hénologique différente de la différence ontologique, et par conséquent pour comprendre aussi la radicalité de sa séparation.

V. **Intériorité** = Le **premier point** à souligner, c'est que la séparation de l'un, aussi radicale et absolue soit-elle, n'implique pas une extériorité radicale du principe par rapport à ce dont il est le principe, sa totale étrangeté et indifférence ; elle ne passe pas par un dieu lointain et absent, ni même par un dieu qui, pour être indicible, resterait caché ; bien au contraire l'un est, dans le NP comme chez saint Augustin *interior intimo meo*, plus intime à moi-même que moi-même. « C'est pourquoi, dit Proclus, il importe d'éveiller l'un en nous et de le réchauffer ». La question de l'intériorité, Foucault l'avait bien vue (~~v. aussi le moi et l'intériorité~~ GA & FI), devient très vite, et pas seulement dans les nouvelles théologies, la question centrale du monde antique, une question qui n'est pas seulement anthropologique, qui ne règle pas seulement le rapport que nous entretenons avec nous-mêmes, mais qui est aussi métaphysique, ie qui conditionne notre rapport au monde et à ce qui le détermine. Simplement, au contraire des théologies du Dieu personnel, l'un reste muet, il ne nous parle pas, il ne s'adresse pas à nous ni individuellement ni en collectivité. Il reste néanmoins qu'en tant que nous l'intériorisons, nous avons relation au principe, que nous partons toujours d'une relation, que la relation est en quelque sorte le degré 0 de la séparation ; qu'il n'y a pas d'expérience possible de la séparation sans au départ une relation ; la séparation est toujours au départ relative, relative à nous-mêmes ; c'est à l'intérieur de cette séparation relative que l'on peut faire l'expérience d'une autre séparation, plus radicale, d'un arrachement (*héxêrêmenon*), dit le néoplatonisme. Encore faut-il ne pas faire de la séparation relative un absolu, id un système intégré et intégral.

Damascius, dans son traité sur les premiers principes (le *Péri archôn*) souligne l'existence d'une aporie en ce qui concerne l'un, mais qui vaut à mon sens pour tout principe : il dit que si l'un est en relation avec le tout, il s'assimile au tout, en devient une partie, et ne saurait donc finalement en être le principe : que nous aurions alors affaire à une principialité sans principe (intégré au système et dissout dans l'économie de l'être), principe-fonction s'assimilant à ses effets ; et si, au contraire, il n'est pas en relation avec le tout, s'il s'en tient radicalement séparé, alors il en devient complètement étranger, et ne saurait là non plus en être au principe, ou alors un principe sans principialité, sans opérativité sur ce dont il est le principe ; l'un deviendrait alors, comme disent les critiques du NP en son temps : *anupostatôn*, *anuparchton*, sans existence ni fondement. Il s'évanouirait. Quoi qu'il en soit, dans l'un et l'autre cas, – principialité sans principe ou principe sans principialité –, la notion même de principe s'auto-dissout. Or, **l'intériorité** permet sinon de résoudre ce dilemme du moins de le réconcilier, ie d'expérimenter une séparation radicale qui néanmoins a du sens pour nous, reste donc en rapport avec chacun de nous, qui ni ne se dissout ni ne nous dissout en même temps qu'elle se sépare.

VI. **Causalité** - Il est un **second point** plus singulier encore à souligner. On interprète habituellement l'un NP comme la métaphysique de la causalité par excellence, et son principe comme ce à partir de quoi tout découle et ce à quoi tout retourne, donc comme la première cause (*prôtistê aitia*), à la fois cause efficiente (ce à partir de quoi tout découle) et cause finale (ce à quoi tout retourne). Parmi les 4 causes, on distingue habituellement 2 causes internes aux choses (la forme et la matière)// et 2 causes externes : l'efficience et la fin. Nous aurions donc affaire à une causalité à la fois externe et totale (efficience+finalité alliées : le point de départ d'arrivée pour faire cercle). Synthèse entre le feu artiste des stoïciens et le premier moteur des aristotéliens. Ce type d'interprétation causale est le contraire de ce que nous avons essayé de souligner au point précédent : car ici la séparation quitte l'intériorité, mais en même temps la causalité réduit la séparation, tandis que, de notre côté, nous essayons de penser la coappartenance de l'intériorité et de la séparation, de nous passer de la causalité pour penser la séparation, en tant que la causalité parasite l'expérience de la séparation. De fait, à partir du moment où l'on extériorise le principe, il faut recréer du lien, en l'occurrence le lien de la causalité, pour échapper au dilemme, au principe sans principialité.

Quoi qu'il en soit, c'est sous cette forme causale, de causalité externe totale, que le néoplatonisme devient la matrice de la scolastique médiévale, plus encore la matrice des théologies de la toute-puissance, et par conséquent du théologico-politique. **Nous arrivons au cœur du malentendu** que j'évoquais tout à l'heure, qui confond le NP avec les grands montages dogmatiques et hiérarchiques du moyen-âge, au prix il est vrai d'un certain nombre de **distorsions**, et en particulier de l'assimilation de la principialité à la causalité, de la détermination de la principialité comme causalité, une causalité qui crée nécessairement de la continuité dans l'être, entraînant l'effacement de la différence. Nous devons cette interprétation causaliste du principe néoplatonisme, par laquelle le néoplatonisme se diffuse dans la philosophie postérieure, d'abord à Denys

l'Aréopagite mais surtout à un ouvrage important de la tradition philosophique en langue arabe, le *Kitāb ul-ī ǧ li-Arīṣṭā lis fi'l-khayri'l-ma d* « le livre d'Aristote de l'explication du bien » plus connu dans la tradition de la scolastique occidentale sous le titre de *Liber de causis*, lui-même inspiré non d'Aristote, mais bien plutôt des *Eléments de théologie* de Proclus, le LC permettant de faire la synthèse entre le NP et les théologies de la création.

En réalité, Proclus dit au sujet de la causalité tout autre chose que le *Liber de causis*, vraiment tout autre chose, une chose quasiment impensable pour l'auteur du *Liber de causis*, quel qu'il soit, et en particulier quelle que soit sa confession<sup>2</sup>. Proclus affirme en effet que la causalité n'est qu'un indice (endeixis) du principe et de son opérativité (Théologie Plat., II, 9), ie un symbole qui qualifie et signifie, de façon plus ou moins adéquate, les effets du principe sans jamais pouvoir néanmoins le définir en lui-même, car, dit Proclus, « la transcendance, litt. **l'arrachement**, et la souveraineté de l'un dépassent incroyablement ce genre d'indices. » Le premier indice causal, c'est la cause efficiente, qui pour Proclus est l'indice le moins adéquat pour définir l'action du principe. Car en réalité l'Un ne produit rien, et si production il y a du principe elle n'est nullement de l'ordre de l'efficience. « Le fait de pouvoir produire quelque chose par soi-même dit Plotin [Plotin, *Traité* 47 [III, 2], (*Sur la Providence* I), 1, 38-41] est, on le sait, le propre non pas de ce qui se tient et maintient bien (*eu echontos*), mais de ce qui produit et se meut en raison de son imperfection. » **Autrement dit, l'un ne se dispense pas, il ne communique pas sa force**. L'Un a certes une force, il serait sinon *anupostatōn*, *anuparchton*, sans existence ni fondement, mais cette force, quant à elle, est incommunicable, imparticipable (ametehton) dit le NP. L'un donne, certes, mais ce qu'il donne n'est pas sa force, puisque, selon l'axiome fondamental du NP, l'un donne toujours ce qu'il n'a pas.

Le deuxième indice causal est lui un peu plus adéquat : il s'agit de la cause finale. L'un devient « la fin commune de tous les étants en vertu d'une unique causalité précédant toutes les autres causalités », dit Proclus, de sorte que « tous les désirs des étants se convertissent vers le premier principe » (TP II, 9). L'un agirait donc bien plus par son attractivité que par son efficience. Ce qui confirme l'intériorité du principe, le fait que l'un est présent en chaque être à partir de quoi chaque être en a le désir, se tourne et se convertit vers lui. Il reste que cette attractivité est bien imparfaite par rapport à l'attractivité du premier moteur aristotélicien, et qu'elle reste donc encore une fois un simple indice : le premier moteur aristotélicien garantit le passage de la puissance à l'acte de chaque réalité, son accomplissement, la réalisation de son être en fonction de son essence. En c'est en quoi le premier principe aristotélicien est une intelligence. L'attractivité de l'un dans le néoplatonisme est beaucoup moins déterminante et définitive ; elle se contente d'assurer l'unification de la réalité sans que cette unification ne puisse être considérée comme un accomplissement, mais simplement comme une simple condition de possibilité de l'existence.

Il existe un troisième type de cause qui constitue, aux yeux de Proclus, l'indice le plus adéquat de l'opérativité du premier principe. C'est la cause *peri auto*, ce autour de quoi on se tient, à l'égard ou au nom duquel chacun se tient et existe : en quelque sorte la référence. « Cela suppose néanmoins, précise Proclus dans sa Théologie platonicienne, que le premier principe ni n'engendre (*gennan*), ni ne produit rien (*paragein*), ni même ne préexiste comme fin aux êtres qui viennent après lui. »<sup>3</sup> Nous assistons alors au suspens total de la cause efficiente et de la cause finale au nom de la référence. Ce type de causalité par référence, au demeurant étrangère aux 4 causes aristotéliennes, correspond parfaitement à la différence hénologique : elle respecte la séparation, l'imparticipabilité, la solitude et la tranquillité de l'un. En effet, affirme Proclus, « cette façon de s'exprimer [selon le *peri auto*] n'ajoute rien à l'un, respecte son arrachement par rapport à tout l'univers, ne multiplie en rien ce qui est établi au-delà de toute unité, **ni ne met ce qui est totalement imparticipable en relation ou en communion avec les autres réalités qui viennent après lui**. »<sup>4</sup> [...] En effet dire que tous les êtres n'ont d'existence qu'en référence à lui, révèle le fondement des autres réalités tout en laissant ce qui est au-delà de tout l'univers sans aucune liaison (*sumplokê*) avec les êtres qui le suivent. » Comment mieux dire ici la radicalité de la séparation ? Et si l'on veut néanmoins continuer à parler de causalité du principe, alors il faut qualifier celle-ci, comme le fait Proclus lui-même, de causalité acausale.

<sup>2</sup> par un anonyme du cercle intellectuel d'al-Kindi au IX<sup>e</sup> siècle ou bien plus tardivement au milieu du XII<sup>e</sup> s par Abraham ben Levi ibn David (juif).

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> Proclus, *Théologie Platonicienne*, II 9, p. 57

d'anantiôs aitios.

VII. Il est temps de conclure, et de conclure en expliquant ce qui fait l'objet de ma conférence, en quoi cette séparation absolue est en définitive une libération, une libération non seulement du principe par rapport à ce dont il est le principe, mais aussi une libération des être par rapport à leur principe. Une libération donc et non une détermination et une domination.

L'un, selon Proclus, n'est donc pas cause des êtres, et surtout pas leur cause efficiente, mais simplement la référence du processus d'unification et de stabilisation des êtres, processus qui lui-même est la condition de possibilité de leur autoconstitution. C'est à ce titre que Plotin définit **l'Un** au *Traité 39* **comme l'éleuthéropon, litt. le producteur de liberté** : l'un ne produit pas l'être, mais en produit la liberté. Rappelons l'un des axiomes fondamentaux du NP : **l'un ne donne que ce qu'il n'a pas** : il ne donne donc pas à l'autre sa propre liberté, mais la liberté propre de l'autre. Si l'un donnait sa liberté, l'autre resterait soumis au donateur, et la donation se ferait sous forme de puissance. La donation lierait nécessairement puissance et liberté. **Donner ce qu'on n'a pas c'est au contraire**, et par la même nécessité, délier la puissance et la liberté sans pour autant que cette liberté se réduise à une liberté d'indifférence. Mieux encore donner ce qu'on n'a pas, c'est nécessairement donner la liberté par rapport à soi-même, affranchir l'autre de soi-même. **La liberté pure** (pure ie qui n'implique pas une donation de puissance) **est le seul objet possible de la donation pure** (pure ie le fait de donner ce que l'on n'a pas).

Le NP propose en réalité une **entrelibération du principe et de ce dont il est le principe, et non pas**, comme dans le système et dans sa logique de séparation relative, **une entredétermination** : en donnant aux êtres la possibilité de s'autoconstituer, l'un les libère certes de sa propre domination, mais lui-même à son tour se trouve reconduit à la tranquillité (*hésuchia*), à la solitude (*monosis*) et finalement à **la liberté de son improduction** qui expliquent qu'on puisse parler à son égard de supériorité et mieux encore d'une supériorité sans souveraineté. Car, comme le note Jean-Louis Chrétien dans la Voix nue, le mouvement par lequel les êtres se constituent et deviennent présents à eux-mêmes, est le même que le mouvement par lequel ils sont à tout jamais distants et distincts de l'Un, et donc le même mouvement aussi que celui par lequel l'Un se trouve reconduit à sa solitude et à son ermitage.

Il n'est d'autre relation alors que celle par laquelle chacun se sépare de l'autre, d'autre relation, dans cette radicalité de la séparation, que l'affranchissement que chacun donne et garantit à l'autre. La dialectique de la séparation et de la relation est ici portée à son maximum

VIII. Un tout dernier mot, non pas sur la séparation, mais sur sa radicalité. Il n'est à mon sens que deux expériences possibles de la radicalité, **a.** celle de la séparation, de la différence hénologique, mais aussi **b.** celle de la fusion, de la convertibilité de l'un et de l'être portée à son maximum, sous la forme par exemple de ce que Sartre appelle dans la *Critique de la raison dialectique* « le groupe en fusion ». Simplement, comme Sartre l'indique lui-même, la fusion du groupe ne peut être qu'un moment éphémère qui n'a d'autre suite que la fidélité qu'on lui accorde et que la remémoration dont elle fait l'objet : la fusion est une origine devenue inaccessible, aussi inoubliable soit-elle, ce qui n'est pas sans entraîner au demeurant le retour de la différence entre l'origine et ce qui en découle et lui succède. Tandis que la radicalité de la séparation, de l'entrelibération qu'assure la DH, peut quant à elle **s'expérimenter au quotidien, en acte, dans chaque processus d'autoconstitution de l'être**.

