

## LE PROBLÈME DE LA DÉDUCTION DES CATÉGORIES CHEZ PLOTIN ET HEGEL\*

Gabriel Chindea

### The problem of the categories' deduction at Plotinus and Hegel (Abstract)

The author starts from the idea that the nature, the limits and the fundaments of logic do not represent a logical problem in itself, but an ontological one. He is taking as example the difficulties, which, in general, emerge when the logical categories are deduced, and the way in which Plotinus and Hegel succeed to overcome them. Thus, the author reveals that for Plotinus, as for Hegel, the solution of the problem of the categories comes out only when they are ontological re-evaluated. And this because for both philosophers the origin of these categories would be in the divine thinking, which means in a primeval and concrete thinking – a thinking that is different, thus, from the abstract thinking. On the other side, even though both Plotinus and Hegel accept the difference between the logical and the ontological, each of them understood it in his own way. This is, in fact, what the author demonstrates in the closure of his study. He proves that while for Plotinus the convert of the logic to ontology means the surpassing of the logic towards a transcendent substance-thinking, for Hegel the same conversion is done within the logic itself: in Hegel's case a logic-being, by eliminating its formalism through contradiction, is discovering in the end its own concrete character.

**Key words:** Plotin, Hegel, Deduction Categories, Logic

### 1. Introduction: les limites de la logique en tant que problème philosophique

La nature de la logique, ses limites et ses fondements représentent un sujet qui n'a plus lui-même un caractère logique. En effet, autour de ce problème, les positions qui se sont en permanence confrontées ont été plutôt philosophiques: il y a d'une part ceux qui (empiristes ou subjectivistes) relativisent la valeur de vérité de la logique, et, d'autre part ceux qui, s'opposant aux autres, essayent d'affirmer ou de réaffirmer le caractère objectif (c'est-à-dire la vérité absolue) de la logique. C'est donc la philosophie qui rend compte des limites de la logique et de son possible fondement, un fondement qui ne saurait donc avoir une nature logique, mais ontologique.

Mais qu'elle est donc cette nature ontologique?

Le plus souvent, pour se distinguer par rapport à la logique, l'ontologie désigne une réalité concrète: c'est le concret différent par rapport à la nature purement formelle de la logique, mais qui devrait être admis et compris si on voulait expliquer finalement la logique même. Toutefois ce concret ne représente pas ce qu'on désigne habituellement par réalité concrète, c'est-à-dire la multitude des choses qui nous entourent, bien que celles-ci

\* Ce texte a fait l'objet d'un colloque sur la philosophie de Plotin organisé par l'Université de Bucarest en novembre 2005.

constituent la référence particulière des formes logiques, référence appelée en général réalité empirique. Au contraire, non seulement que la prétention de fonder la logique sur une réalité concrète n'appartient pas à l'empirisme, mais, le plus souvent, elle s'oppose à celui-ci. Car l'expérience empirique ne peut être la source des vérités éternelles.

Dans la philosophie contemporaine, cette situation se montre notamment dans la phénoménologie. Car l'impératif méthodologique de celle-ci (le retour aux « choses mêmes ») présuppose un dépassement de l'empirisme et, par conséquent, du relativisme logique. En effet, il suffit de regarder les plus importants écrits de Husserl (notamment les *Recherches logiques*) pour comprendre que son projet phénoménologique est en même temps une démarche logique. Finalement, ce ne sont pas les choses comme telles qui comptent, mais les idées qui peuvent (ou doivent) avoir la consistance des choses, à savoir les idées qui, par la réduction eidétique, peuvent se présenter comme des choses. En bref, si la phénoménologie s'intéresse aux phénomènes, c'est précisément parce que les phénomènes peuvent lui fournir les structures constantes et, donc, universelles qui, traditionnellement, correspondent à la logique, mais qui, en plus, se manifestent avec la puissance immédiate du fait concret, pour acquérir ainsi un fondement indiscutable. Ce fondement leur vient de leur présence immédiate et puissante dans la conscience, c'est-à-dire de leur présence intuitive. Or, cette présence intuitive (donc phénoménologique) manque aux formes logiques traditionnelles, qui, étant seulement des formes, sont dépourvues de contenu. Voilà pourquoi la phénoménologie peut prétendre être une résolution heureuse du problème des fondements de la logique.

D'autre part, dans la métaphysique traditionnelle, la théorie selon laquelle les idées sont des choses (certes, seulement les choses qui sont elles-mêmes des idées) se rencontre souvent. Ainsi et Plotin et Hegel, dont je me propose de parler à présent, représentent des exemples parmi les plus notables.

Comme je l'ai déjà dit, une telle théorie ontologique de la logique veut tout d'abord expliquer le caractère objectif de la logique, dans la mesure où elle lui fournit un fondement concret et donc sûr. Mais cette fondation de la logique, bien qu'elle soit, d'une certaine façon, toujours la même, ontologique, peut revêtir des formes différentes. De ce fait, par exemple, la phénoménologie de Husserl est si différente par rapport à la science hégélienne de la logique, ou, pour passer aux Anciens, par rapport à la dialectique platonicienne des genres premiers. Les ressemblances, peut-être même une attitude philosophique commune, ne doivent pas nous empêcher de saisir les différences.

Je pourrais donc anticiper et dire que les solutions au problème des fondements de la logique trouvées par Plotin et Hegel sont très particulières. Plotin découvre une résolution ontologique des problèmes logiques qui est cependant transcendante à la logique, tandis que Hegel résout les mêmes problèmes d'une manière elle aussi ontologique, mais restant encore à l'intérieur de la logique.

## 2. Le caractère problématique de la déduction des catégories

La question des fondements de la logique pose un nombre de questions que la logique formelle produit par elle-même, c'est-à-dire par sa structure interne, mais qui semblent ne pas pouvoir recevoir une solution logique.

En effet, dans la mesure où elles se présentent comme un système ordonné de concepts, qui, par leur degré de généralité, engendrent une structure hiérarchisée, les idées logiques peuvent être subordonnées les unes par rapport aux autres, et cette subordination peut être appelée déduction. Or, ainsi comprise, la déduction logique soulève toute une série de difficultés que je voudrais rappeler brièvement.

En effet, si la déduction logique consiste dans la subordination du particulier au général, cela signifie que sa réussite dépend finalement des concepts logiques les plus généraux, c'est-à-dire des catégories. Car, pour déterminer un concept d'une manière absolue, toute déduction doit se subordonner aux catégories. Plus encore, dans la mesure où les catégories mêmes sont des concepts, la déduction devrait les inclure aussi. La validité de toute déduction logique resterait donc relative si elle ne comprenait pas en soi la déduction des catégories que la déduction même utilise.

Or, il est facile d'observer qu'une déduction logique des catégories pose plusieurs problèmes.

a) Le premier concerne le principe à partir duquel les catégories devraient être déduites. En effet, un tel principe n'est pas facile à identifier. Ensuite, il n'est pas aisé de déterminer la nature de ce principe, c'est-à-dire s'il est ou non lui aussi une catégorie, et si la déduction des catégories, que l'existence du principe rend possible, ne devrait pas le concerner aussi: ce qui nous obligerait à une régression à l'infini.

b) Plus encore, dans la mesure où il y a plusieurs catégories, leur déduction devrait instituer un ordre dans l'intérieur même du domaine des catégories. Dès lors, peut-on appeler catégories, et encore avec le même droit, les premiers aussi bien que les derniers des concepts ainsi ordonnés? En effet, si leur déduction était possible, les dernières catégories seraient précédées et donc subordonnées aux premières. Elles deviendraient ainsi des simples concepts, et non plus des catégories. Certes, la pluralité des catégories est un fait banal de la tradition philosophique, toutefois, elle semble pouvoir être soutenue seulement lorsque, en absence d'une déduction, les catégories ne se présentent pas dans un ordre bien déterminé.

c) Enfin, le troisième problème est peut-être aussi le plus important et c'est à son propos que j'insisterai à présent, parce qu'il concerne la possibilité même d'une déduction des catégories. Bien sûr, les catégories devraient servir à toute déduction (justement en tant que principes qui régissent la déduction). Or, à cause de cette situation, les catégories ne deviennent-elles pas impossibles à déduire? Une ancienne observation aristotélicienne concernant l'impossibilité de la démonstration du principe de la contradiction semble donc s'appliquer aussi aux catégories, et précisément parce que toute déduction les présuppose, elles ne pourraient plus faire l'objet d'aucune déduction. Elles ne pourraient donc être que seulement postulées. Mais une telle idée ne peut satisfaire aux exigences d'une démonstration philosophique.

### **3. Les solutions de Plotin et Hegel**

Mon propos n'est pas de présenter tous les détails de la déduction plotinienne ou hégélienne des catégories. D'ailleurs, ce sont des démarches connues. Je voudrais rappeler seulement ce qui me semble le plus important dans les solutions de ces deux philosophes, pour ensuite parler plutôt de ce qui les sépare.

#### **3. 1. Les références textuelles**

Je commencerai néanmoins par une brève observation concernant les textes qui m'ont servi comme référence et qui peuvent être consultés par ceux que ce sujet intéresse.

Chez Hegel, la déduction des catégories est posée comme un problème explicite, dont la résolution coïncide avec le contenu de sa logique, ou (pour avoir une perspective d'ensemble) avec le premier volume de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette

déduction a donc comme résultat la constitution de ce que Hegel appelle *l'Idée logique* ou *l'Idée absolue*. Dans cette *Idée* se trouveraient finalement (à la fois supprimées et conservées) toutes les catégories principales: être, qualité, quantité et mesure.

En revanche, chez Plotin, la déduction des catégories est plutôt une tâche théorique implicite. Pour cette raison, elle apparaît à maintes reprises dans ses écrits. Selon moi, le texte le plus représentatif demeure le chapitre 4 du premier traité de la V-e *Ennéade*. En effet, là, sous la pression peut-être d'une tradition historique qu'il essaie de récupérer, Plotin associe d'une manière constante l'existence de toute une série de réalités de nature logique à la naissance de l'intelligence divine. Ainsi, se fondant sur cette genèse primordiale de la pensée, il déduit les cinq genres du *Sophiste* de Platon, ainsi que les plus importantes catégories de l'*Organon* d'Aristote.

### **3. 2. La solution du problème: reconsidérer une difficulté logique d'un point de vue ontologique**

Parlons d'abord de Plotin. Il soutient que les principes et les catégories logiques ou mathématiques, utilisés en général à la compréhension et à l'interprétation de la réalité sensible, naissent avec l'intelligence divine. L'identité aussi bien que la différence, le mouvement aussi bien que le repos, l'un aussi bien que le multiple et, finalement, le nombre, la quantité ou la qualité apparaissent et existent pour la première fois ici. Or, en associant les catégories (dans un sens très général) avec l'existence de l'intelligence divine, Plotin transfère en même temps le problème logique de leur déduction dans le domaine ontologique de la constitution de la pensée divine. Plus encore, dans la mesure où l'existence et l'apparition de cette pensée ont une explication qui n'est plus logique, mais ontologique, il espère résoudre les difficultés qui, dans le cas d'une déduction seulement formelle des catégories, resteraient insurmontables.

Or, malgré la différence par rapport à Plotin (sur laquelle je reviendrai tout de suite), la même solution semble revenir aussi chez Hegel. En effet, dans le tableau plus général de la réalité, la logique est vue par le philosophe allemand comme une réalité proprement dite qui, à côté de la nature et de l'esprit, jouit non seulement d'un statut formel, mais aussi d'un statut ontologique dans l'ordre de ce qui existe.

Cependant, comment ce processus qui reconsidère la logique d'un point de vue ontologique résout-il le problème qui nous préoccupe ici, celui de la déduction des catégories?

Reprenons la plus importante des difficultés, c'est-à-dire le fait que toute déduction des catégories logiques semble obligée à utiliser, en tant que principes de déduction, précisément les catégories qu'elle veut déduire.

Or, chez Hegel, aussi bien que chez Plotin, ce problème se résout facilement une fois qu'on est passé de la logique à l'ontologie, pour arriver à la pensée divine. Car la pensée divine, qui produit les catégories logiques dans le processus de son auto-constitution, est une pensée première et souveraine. En effet, étant pensée pure, la pensée divine a un contenu parfaitement intelligible. Tout ce qu'on trouve ici peut être entendu, et n'a pas un caractère arbitraire ou irrationnel, mais, au contraire, nécessaire et compréhensible. De cette façon, la constitution de la pensée divine peut être décrite comme un processus bien fondé, où l'on trouve une explication pour chaque détermination qu'on y découvre: être, mouvement, qualité, etc.

D'autre part, parce qu'elle est première et souveraine, la pensée divine ne doit pas, malgré sa rationalité inhérente (ou peut-être précisément à cause de celle-ci), se conformer à une raison ou à une nécessité déjà constituée et donc extérieure. De cette façon, bien que

fondée et donc complètement intelligible, la pensée divine ne présuppose pourtant pas certains principes antérieurs (justement des catégories telles que l'être, le mouvement, la qualité, etc.) par rapport auxquels elle deviendrait compréhensible.

La nécessité de postuler tout simplement les catégories à cause de l'impossibilité de leur déduction logique est ainsi dépassée. Car la pensée divine est capable de s'expliquer elle-même et n'a besoin d'aucun postulat<sup>1</sup>; de plus, comme son auto-explication se fait à travers les catégories, elle devient en même temps une explication des catégories mêmes.

Voilà pourquoi, en parlant d'une intelligence active (comme le fait Plotin<sup>2</sup>), ou d'une pensée pure (à la manière de Hegel<sup>3</sup>), les deux philosophes soutiennent la même chose: pour affirmer sa vérité, la pensée divine n'a pas une référence extérieure, que ce soit une chose proprement dite ou seulement une forme paradigmatique de pensée. Bref, à cause de l'identité de l'être et de la pensée, la pensée divine peut se dispenser de toute médiation qui la rend conforme à la vérité, car c'est elle-même la vérité<sup>4</sup>, ou, plus exactement, tout ce qu'elle pense, dans sa souveraineté primordiale, est à la fois intelligible et vrai.

Il y a donc chez Plotin aussi bien que chez Hegel une auto-affirmation de la pensée divine qui permet le dépassement du caractère autrement postulé des catégories logiques. Plus encore, à ce premier élément commun vient s'y ajouter un autre, tout aussi important.

En effet, les deux philosophes soutiennent que cette souveraineté, réelle mais en même temps intelligible et non pas arbitraire, est spécifique seulement pour la pensée divine. Par conséquent, cette pensée doit être distinguée de la pensée habituelle, c'est-à-dire de la pensée dépourvue de valeur ontologique, qui pourrait être qualifiée comme pensée de second degré. Or, c'est précisément pour cette pensée que l'origine de ses propres catégories représente un problème. Car, n'ayant pas une valeur ontologique, cette pensée habituelle ne produit pas les catégories logiques, mais elle les utilise déjà constituées. En ne créant pas les catégories auxquelles néanmoins elle se subordonne, cette pensée est donc une pensée

<sup>1</sup> C'est la raison pour laquelle Plotin affirme à maintes reprises l'inexistence d'un intermédiaire entre l'un suprême et l'intelligence divine: ni le mouvement, ni la différence, ni une autre catégorie ou réalité ne peuvent être présupposés avant l'intelligence pour expliquer sa nature ou son apparition (cf. par exemple, *Ennéades*, V, 1, 6, 48; V, 3, 12, 28-39). Le même impératif revient chez Hegel, comme nécessité de partir d'une pensée pure totalement non déterminée, identique finalement au néant (cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, Logique, § 87).

<sup>2</sup> « Mais, si l'on prend le mot <intelligence> en son véritable sens, il faut comprendre par là non pas une intelligence en puissance et qui passe de l'état d'<intelligence> à l'état d'intelligence (sinon, nous demanderons à nouveau une autre <intelligence> antérieure à celle-ci), mais une l'intelligence éternellement en acte. Puisque la pensée n'est pas en elle une acquisition, elle a par elle-même toutes ses pensées, et elle possède par elle-même tout ce qu'elle possède. Mais puisqu'elle pense d'elle-même et par elle-même, elle est cela même qu'elle pense. Si en effet elle est une réalité et si <ce qu'elle pense est> une autre réalité, sa propre réalité ne sera pas pour elle objet de pensée; elle sera en puissance et non en acte. Il ne faut donc pas séparer ces réalités l'une de l'autre. Nous avons l'habitude de les séparer par la pensée, d'après ce qui se passe en nous. Quel est donc l'être qui agit ou pense, de manière qu'on admette qu'il est cela même qu'il pense? Il est évident que c'est l'intelligence véritable; elle pense les êtres et les fait exister. Elle est donc ces êtres mêmes, car elle les pensera ou bien comme existant ailleurs, ou bien comme existant en elle et étant elle-même. Ailleurs, c'est impossible. Où donc en effet? Donc elle se pense elle-même et les pense en elle. » (Plotin, *Ennéades*, V, 9, 5, 1-16).

<sup>3</sup> « Le commencement est être pur, car il est à la fois pensée pure et l'immédiat, non déterminé et simple. » (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, Logique, § 86, a).

<sup>4</sup> « La vérité essentielle n'est pas accord avec autre chose, mais accord avec soi-même, et elle n'énonce rien qu'elle-même; elle est ce qu'elle dit et elle énonce son être. Qui pourrait la réfuter? Et d'où tirer une réfutation? (...) car on ne peut rien trouver de plus vrai que le vrai. » (Plotin, *Ennéades*, V, 5, 2, 18-24).

soumise et non pas souveraine<sup>5</sup>.

La conversion de la logique à l'ontologie n'est donc pas totale pour les deux philosophes. Au contraire, elle produit une scission à l'intérieure de la pensée même: d'une part, il y a la pensée ontologique, où les catégories trouvent leur origine et leur explication; d'autre part, il y a une raison discursive (chez Plotin<sup>6</sup>), ou une pensée abstraite (chez Hegel<sup>7</sup>), où les catégories sont plutôt admises et postulées telles quelles, sans pouvoir être déduites.

Mais la différence nette entre ces deux types de pensées, quoique présente aussi bien chez Plotin que chez Hegel, a toutefois, pour chacun d'entre eux, une signification différente que je me propose de traiter dans la dernière partie de mon intervention.

#### 4. La différence entre les solutions ontologiques hégélienne et plotinienne de la déduction des catégories logiques

Pour Hegel la pensée peut coïncider avec l'être et peut s'affirmer comme libre par rapport à toute présupposition logique antérieure, en se constituant souverainement dans un système de catégories. Cela est possible seulement parce que, dans l'ordre de ce qui existe, la logique est première. La pensée peut donc acquérir un statut ontologique, mais notamment en tant qu'être premier, c'est-à-dire en tant qu'être déterminé seulement au niveau de la pensée, comme idée logique, et non pas au niveau de la nature ou de l'esprit.

Certes, selon Hegel, la nature aussi bien que l'esprit porte en elle les déterminations premières de l'être (les catégories de la pensée), possédant ainsi un caractère intelligible<sup>8</sup>. Mais ce caractère est conservé seulement comme un moment de son être complet. De ce fait, bien qu'intelligible, cet être complet n'est pourtant pas seulement intelligible: car il est aussi nature ou esprit. Pour cette raison, quoique concrète, la pensée en soi n'est pas chez Hegel le concret absolu et, par conséquent, elle n'est pas non plus le réel proprement dit. De ce fait, cette pensée en soi, bien que possédant une valeur ontologique, n'est pourtant rien d'autre qu'une logique pure.

Pour Hegel, la conversion ontologique de la logique ne présuppose donc pas un détachement radical par rapport à la logique comme telle: en fait, pour retrouver la source ontologique de la logique il ne faut qu'une purification de la pensée logique. Purifiée et dépourvue de substance, la pensée logique se transforme miraculeusement elle-même en substance: car la pensée est, elle aussi, d'une certaine façon quelque chose de l'ordre de l'être.

Ainsi, comme être, la pensée logique dépasse ce qui était encore abstrait en elle (abstrait qui persiste tant que la pensée n'est pas seulement pensée, mais est encore liée à la

<sup>5</sup> L'idée que l'intelligence divine est comme un roi (*basileus*) qu'il faut suivre par la *dianoia* humaine apparaît dans la dernière ligne du chap. 3 du traité V, 3 et au début du chapitre 4. C'est pour cela donc que pour ce qui se trouve à l'extérieur d'elle-même la pensée divine se présente comme une loi: «L'intelligence est donc les êtres réels eux-mêmes, et ne les pense pas tels qu'ils sont ailleurs. Ils ne sont ni avant elle ni après elle; mais elle est comme un premier législateur (*nomotetês prôtos*) ou plutôt la loi même de l'existence (*nomos autos tou einai*).» (V, 9, 5, 26-29).

<sup>6</sup> Chez Plotin, cette division de la pensée s'exprime comme différence entre *nous* et *dianoia*, cf. par exemple *Ennéades*, V, 3, 2-4.

<sup>7</sup> Chez Hegel il s'agit de la différence entre l'entendement et la raison, cf. par exemple, *op. cit.*, § 82, où Hegel oppose les déterminations unilatérales et abstraites de l'entendement aux déterminations spéculatives et concrètes de la raison.

<sup>8</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. 3, La philosophie de l'esprit, § 381.

sensibilité, en tant que représentation). Devenue pensée pure, elle arrive en revanche à contredire, d'une manière dialectique, ses formes purement analytiques dont elle disposait jusqu'alors sans pouvoir trouver leur explication et qui étaient liées à la représentation sensible. Elle découvre donc sa vérité profonde et concrète dans la réaffirmation pure de soi comme négation de la négation de ces formes analytiques.

De cette façon, la pensée logique devient finalement être. Cependant, bien que devenue être, la logique hégélienne reste un être précaire, l'être du commencement. Car sa vérité, quoique concrète, est pourtant encore abstraite par rapport à l'absolu qui vient après elle et qui porte en lui les déterminations ultérieures de la nature et de l'esprit.

En revanche, chez Plotin, l'intelligible pur n'est pas seulement un premier être, dépourvu encore de détermination complète, mais, au contraire, un être premier complètement déterminé du point de vue ontologique. Certes, pour Plotin, la pensée divine n'est qu'être, elle est l'être pur. Mais cela veut dire aussi qu'elle est être dans sa totalité et que son être est l'être de la totalité<sup>9</sup>. Voilà pourquoi elle comprend toute chose. De ce fait, une fois transposé dans la nature, c'est-à-dire dans la réalité sensible, le premier intelligible perd sa consistance ontologique, sans acquérir quelque chose de positif, comme c'était le cas pour la réalité logique de Hegel.

Plus encore, à la différence de la pensée divine hégélienne, pour avoir un statut ontologique, l'intelligible plotinien ne doit pas s'affirmer dans sa pureté logique, mais, au contraire, dépasser radicalement la logique et l'activité discursive qui la soutient. Si chez Hegel la transformation de la logique en ontologie s'obtient par le fait que la pensée se retrouve elle-même et reste en même temps immanente à la logique (une logique qui peut s'affirmer ainsi elle-même comme ontologique), chez Plotin, la pensée-substance de la divinité n'est plus une logique pure, mais, au contraire, quelque chose de tout à fait différent par rapport à celle-ci<sup>10</sup>. Chez Hegel, c'est donc un seul mouvement de pensée qui comprend deux aspects différents, abstrait et concret, dont la différence n'est que momentané, tandis que chez Plotin, il y a deux mouvements de pensée vraiment distincts, l'un intellectuel et l'autre discursif, qui n'arrivent pas à s'intégrer.

## 5. Conséquences

Il y a donc chez Plotin un intelligible transcendant à la logique.

Historiquement, ce fait a plusieurs explications. Il découle peut-être, ainsi que je vais essayer de le montrer à présent, d'une interprétation du platonisme qui tiendrait comptes des critiques apportées par Aristote. Car, en détachant l'intelligible et en le séparant par rapport à la logique, Plotin essaie en même temps de trancher la polémique bien connue d'Aristote avec Platon. D'autre part, c'est précisément ce divorce plotinien entre l'intelligible ontologique et la logique proprement dite qui rend incomplète la déduction plotinienne des catégories logiques. Car, dans ces circonstances, bien que résolue au niveau ontologique, cette déduction reste encore irrésolue au niveau strictement logique.

---

<sup>9</sup> Cf. Plotin, *Ennéades*, V, 5, 6, 1-3.

<sup>10</sup> « (...) l'intelligible c'est la substance première. Donc s'il est acte, voir le premier des actes et le plus beau, il peut être pensée, voir pensée substantielle (*ousiôdês noêsis*); car c'est en même temps la plus vraie. Une telle pensée, qui est première, et primitivement <pensée> est la première intelligence. » (Plotin, *Ennéades*, V, 3, 5, 35-39)

### 5. 1. Sauver le platonisme

Quant à la polémique qui oppose le platonisme et l'aristotélisme, il faut se rappeler que le principal reproche qu'Aristote adresse à Platon est que les Idées ne peuvent exister comme des réalités subsistantes si elles possèdent une nature d'universel (*katholou*), car l'universel n'est pas une substance (*ousia*)<sup>11</sup>. Or, c'est justement la substantialité qui est, selon Plotin, la principale caractéristique de l'intelligible, car l'être, reconnaît-il, « doit être une chose déterminée (*tode ti*) (...) »<sup>12</sup>.

Par conséquent, pour être vraiment premier dans l'ordre ontologique, l'intelligible plotinien ne doit pas être une réalité abstraite, c'est-à-dire l'universel dénoncé par Aristote. Car, admet Plotin, c'est toujours la substance, sensible ou intelligible, qui est première, tandis que ce qui est logique est seulement abstrait, et la forme universelle, pour exister, a besoin soit d'un substrat matériel, soit d'un substrat intellectuel.

Certes, Plotin ne conteste pas l'existence d'une certaine antériorité de l'universel par rapport à la chose sensible ou par rapport à la simple association d'images de l'âme. C'est la raison pour laquelle la logique, qui utilise seulement des universaux, peut être un organon de la vérité. Mais cela signifie seulement que premier, au sens absolu, est ce qui est à la fois intelligible et concret: le modèle de l'universel, substance en lui-même, reflété aussi bien par les concepts rationnels que par les choses sensibles.

Il faut reconnaître que Plotin semble dissiper ainsi un préjugé qui concernait le platonisme. En général, celui-ci pouvait être défini comme une doctrine qui sépare les idées des choses. Mais chez Plotin, cette séparation est dépassée – peut-être comme une réponse à la critique aristotélicienne du platonisme. En effet, c'est précisément le fait que, dans le monde sensible, les formes universelles sont liées aux choses et ne possèdent en elles-mêmes qu'un être abstrait – ce qui était le propos du Stagirite – qui oblige Plotin à admettre que la forme même, si elle existe en tant que telle, ne doit plus être un universel, mais une chose.

Ainsi qu'on pouvait le croire, ce n'est donc pas seulement la forme d'une chose sensible, en tant que partie de cette chose, qui serait la « réalité » idéale correspondant à la chose sensible. Le correspondant c'est la chose même, dont la forme n'est qu'une partie. De ce fait, pour Plotin, toute la chose sensible est une image de l'intelligible, de même que cette chose doit avoir dans sa totalité un modèle intelligible<sup>13</sup>. Ce qui explique la raison pour laquelle, dans le monde des Idées, on retrouve aussi bien la matière, que l'individualité<sup>14</sup>.

Identique dans sa totalité, et non pas seulement en partie avec son modèle intelligible, la chose sensible sera cependant en même temps différente de la chose intelligible. Et comme l'identité concernait la totalité de la chose, la différence, elle aussi, ne s'exprimera pas seulement par une partie de la chose (par exemple par la présence ou l'absence de matière dans la chose), mais par la même totalité, que la forme et la matière engendrent ensemble. En effet, la différence concerne le tout de la chose: car c'est sa totalité qui, simple au niveau intelligible, est, cependant, composée au niveau sensible.

L'opposition entre l'un et le multiple, ou entre la simplicité et la composition, et non pas le caractère formel de la réalité suprasensible est, donc, la manière plotinienne de marquer la différence, classique pour le platonisme, entre l'intelligible et le sensible, et d'indiquer ainsi ce qui est spécifique pour l'intelligible. Car, au fond, tout ce qui se trouve là-haut, dans le monde intelligible, se trouve également ici-bas, dans le monde sensible.

<sup>11</sup> Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 9.

<sup>12</sup> Plotin, *Ennéades*, V, 5, 6, 5-6. Cf. aussi Aristote, *Métaphysique*, III, 6, 1003a 9.

<sup>13</sup> Sur l'existence des Idées correspondant aux choses particulières, cf. Plotin, *Ennéades*, V, 7.

<sup>14</sup> Sur la matière intelligible, cf. Plotin, *Ennéades*, II, 4. Pour l'individualité des intelligibles, cf. V, 7.

Mais ce qui là-haut est un, ici-bas est deux. De ce fait, là-haut aussi il y a du mouvement, et non pas seulement du repos, mais c'est un mouvement achevé; là-haut aussi il y a de la différence, mais en identité; la multiplicité est constitutive pour les intelligibles, mais comme unité. Enfin, si l'unité devient le critère de l'éminence, alors même le monde intelligible, dans sa multiplicité unifiée, doit être dépassé vers l'un absolu, dont le trait fondamental sera, encore une fois, l'unité et non pas la nature formelle.

## 5. 2. Les limites de la déduction plotinienne des catégories

D'autre part, si, pour répondre à la critique aristotélicienne du platonisme, l'intelligible plotinien ne doit plus être considéré comme une simple forme du sensible, mais comme une chose en soi, je peux indiquer maintenant, comme conclusion, les limites de ce que j'ai appelé la déduction plotinienne des catégories.

En effet, j'ai déjà affirmé qu'à la différence de la solution ontologique de Hegel, chez Plotin, la solution de la déduction des catégories n'est plus immanente, mais transcendant à la logique: car n'étant plus la forme de la chose, mais toujours une chose, l'intelligible doit être distingué de la forme universelle du sensible qui représente l'objet de la logique. Pour cette raison, bien que la constitution de l'intelligence divine puisse être un fondement ontologique de l'existence des catégories logiques (car tout, les choses sensibles aussi bien que les concepts, a son origine ultime là-haut), elle ne peut cependant se confondre, comme chez Hegel, avec une déduction logique de ces mêmes catégories. Car, en réalité, dans la constitution et dans la détermination de la pensée divine on trouve des réalités intelligibles, et non pas des concepts et, donc, des catégories proprement dites. Ainsi, l'intelligence divine peut indiquer, par sa naissance et par son existence, l'origine ontologique des catégories, mais elle ne peut point se confondre avec une source proprement logique de celles-ci.

A mon avis, pour Plotin, la déduction des catégories reste donc un projet impossible à accomplir sur le terrain d'une logique qui ne peut jamais se convertir parfaitement en ontologie. Ce qui explique peut-être pourquoi, au cours de l'histoire de la philosophie postérieure à Plotin, et notamment chez Porphyre, la présentation aristotélicienne originelle, c'est-à-dire non déductive, des catégories n'a jamais été contestée, mais, au contraire, assumée comme une limite indépassable de la logique même<sup>15</sup>. Car, dans la perspective néoplatonicienne, la logique en tant que telle n'a pas de fondement ultime. De cette façon, en tant que problème proprement logique, la déduction des catégories a gardé un caractère irrésolu dans l'histoire de la philosophie ultérieure. Et c'est précisément cette absence de solution classique qui explique la reprise de la déduction chez Hegel. Chez celui-ci il y a non seulement une nouvelle tentative ontologique de résoudre le problème des catégories, mais aussi l'espoir de trouver par là une solution aussi logique à cette vénérable question.

---

<sup>15</sup> En effet, la célèbre *arbor Porphyriana* n'est qu'une tentation de déduction logique, par genre et différence, de tout concept possible. Mais, reconnaît Porphyre, toute déduction, bien que possible jusqu'au niveau des catégories, doit s'arrêter à celles-ci, car l'être, dont les catégories devraient être déduites, n'est pas un genre. Cf. Porphyre, *Isagoge*, 6, 6-12.

**Bibliographie**

Aristotelis, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford, 1957.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Theil, *Die Wissenschaft der Logik*, Dunder Verlag, Berlin, 1843.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Dritter Theil, *Die Philosophie des Geistes*, Dunder Verlag, Berlin, 1845.

Plotini, *Opera*, ed. P. Henry & H. R. Schwyzer, Oxford University Press, Oxford, 1964.

Porphyrii, *Isagoge*, ed. A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, Reimer, Berlin, 1887.