

## Plotin et le problème de la génération de la matière; à propos d'un article récent

Jean-Marc Narbonne

Dans un article paru en 1986 dans la revue *Phronesis*, Kevin Corrigan prenait position sur l'épineuse question de la génération de la matière chez Plotin.<sup>1</sup> Ce commentateur croyait pouvoir affirmer non seulement qu'il y a bel et bien génération de la matière chez Plotin, mais que cette génération se produit trois fois, ou si l'on préfère, et pour calquer sa propre formulation, qu'on trouve dans les *Ennéades* trois générations différentes de la seule matière sensible (p. 167). L'énormité de cette thèse se trouvera certes atténuée dans la suite de l'article, et ce, au moyen de la modalisation suivante: il n'y a pas trois générations de la matière chez Plotin, mais on trouve dans les *Ennéades* trois points de vue sur la génération (p. 176).

Mais avant d'examiner plus en détail cette position, et de chercher à apprécier en quoi cette nouvelle formulation nous fait progresser dans l'élucidation du problème, il serait utile d'évoquer, même succinctement, eu égard à la matière, ce qu'on pourrait appeler l'état de la question, l'horizon interprétatif au sein duquel, en d'autres termes, la contribution de M. Corrigan prend place. Non que cet horizon interprétatif ait à soi seul rendu possible cette interprétation ou l'ait même préparée, mais on verra que, à tout le moins, il l'éclaire.

La controverse sur la matière chez les spécialistes de Plotin se ramène principalement, en sa forme traditionnelle, à la question de savoir quelle est, dans le système des hypostases, l'entité ou la réalité particulière à laquelle revient proprement le rôle d'engendrer la matière, de quelle réalité, si l'on préfère, cette génération est *directement* redevable. En d'autres termes, c'est la question sur le πῶς, le comment de la génération, et non sur le πότερον, c'est-à-dire sur le fait de savoir si oui ou non la matière sensible est réellement engendrée, qui fait l'objet du litige.<sup>2</sup> Mais

1. K. Corrigan, "Is there more than one generation of matter in the *Enneades*?", *Phronesis*, 1986, vol. 31, no. 2, p. 167-181.

2. Hans Rudolf Schwyzer, ("Zu Plotins Deutung der Sogenannten Platonischen Materie", *Zetesis* (Festschrift E. de Strijker) Antwerp 1973, pp. 68-110) a répertorié (p. 273), en examinant le *locus vexatus* que constitue I, 8, [51], 14, 51-54, la position de divers commentateurs, parmi les plus importants, sur le mode de génération de cette matière. Ainsi chez

la situation va se transformer radicalement quand Schwyzer, dans l'article sus-mentionné, ne craignant pas de prendre à rebours la totalité des plotinisants, et plus spécialement Denis O'Brien, affirmera qu'il ne saurait être question d'une création de la matière chez Plotin: "Sie ist viel mehr ungeschaffen" (p.276). Il s'opérait par là une sorte de recul, car il ne fait nul doute que le glissement du πῶς de la génération à son πότερον constitue une sorte de régression, et nous force à reposer le problème de la matière chez Plotin à nouveaux frais.

En réalité, Pistorius<sup>3</sup> déjà (le seul à notre connaissance), avant Schwyzer (qui d'ailleurs ne se réfère pas à lui) avait soutenu une thèse semblable, mais elle s'accompagnait chez lui de l'idée que la matière *n'existe pas*, n'a *aucune réalité*, dévoyé sans doute dans son analyse, comme le montre bien O'Brien,<sup>4</sup> par l'expression ἀληθινῶς μὴ ὄν qu'utilise Plotin en III, 6, 27, 7, 12-13, pour caractériser la matière sensible. Aussi cette interprétation ne connut-elle pas une grande postérité.

Quoiqu'il en soit, l'émergence -ou la résurgence- du doute sur la possibilité d'une création de la matière chez Plotin révèle à l'évidence l'obscurité et l'ambiguïté qui règne sur cette partie du système du néoplatonicien, la confusion ainsi qu'elle est à même d'entretenir. Et c'est à la lumière de ces circonstances, pensons-nous, qu'il faut interpréter la position de M. Corrigan. Nous voulons dire que c'est cette impossibilité d'arriver à une conclusion satisfaisante sur le problème du *mode* de génération de la matière dans les *Ennéades* qui autorisait Schwyzer, nous incitant à porter un regard plus critique sur cette question et tentant de nous prémunir contre les généralisations trop hâtives, à postuler qu'il n'y avait [peut-être] pas de création de la matière chez Plotin, et qui encourageait M. Corrigan, confronté à la même difficulté, à supposer qu'il y en avait autant de fois qu'une ambiguïté se présentait! Et le dénominateur commun de toutes ces études, la lacune qu'elles partagent, c'est celle de ne pas avoir suffisamment cherché à donner un sens à *l'ambiguïté elle-même*, cherché à interpréter philosophiquement la raison de ce dérapage auquel on

---

Ficin, Schroeder, Harder, Beutler, Theiler et B. S. Page, c'est l'âme qui engendre la matière (et nous ajoutons, l'âme partielle pour O'Brien); et chez Müller, Volkmann, Bréhier, Faggin, MacKenna et Bury cette même idée, considérée comme "seltsam", est rejetée.

3. Phillipus Villier Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism, an Introductory Study* (Cambridge, Bowes and Bowes, 1952), chapitre 5 "The Problem of Evil", pp. 117-133.

4. "Plotinus on Evil, a Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil", *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, pp. 118-119. Une première version du même article a déjà paru dans *Downside Review*, numéro 87 (1969), pp. 168-110.

assiste dès qu'on aborde, chez Plotin, la question de la matière. Bref, de ne pas avoir suffisamment sondé le motif ou la raison, de cette création, et d'avoir laissé dans l'ombre, dès lors, la fonction ou le rôle qu'elle doit jouer, c'est-à-dire la question du *διότι*. Mais passons tout de suite, dans un premier temps, et avant d'introduire le lecteur à nos propres conclusions, à l'examen de la position de M. Corrigan.

C'est en prenant appui sur III, 4, [15] (chap. 1), traité qui appartient à la première phase de la production écrite de Plotin,<sup>5</sup> que Corrigan croit pouvoir apporter ce qu'il appelle la preuve concluante (*conclusive proof*, p. 168) du fait que la matière est engendrée chez Plotin, et ce afin d'être à même — en voulant régler tout à la fois le débat entre Schwyzer et O'Brien (*settle this basic debate*, p. 167) — de montrer que cette matière est en réalité engendrée deux autres fois, de deux autres manières, ou que sa génération peut-être considérée de deux autres points de vue.

On nous pardonnera de devoir nous arrêter un instant sur une question préjudicielle, mais on peut se demander, indépendamment de la teneur du passage qui nous intéresse, ce qu'il peut y avoir de *concluant* dans ce qui, au mieux, ne saurait représenter, selon les prémisses mêmes de Corrigan, qu'une première esquisse, à savoir que l'approximation d'une éventuelle et présumée génération de la matière (qui devra être complétée ultérieurement par deux autres étapes); ou que l'engendrement d'une partie (?) d'un constituant (?) ou plus vaguement de quelque chose (*τι*) de la matière. En d'autres termes, qu'y a-t-il de décisif dans un processus encore inachevé? Et par ailleurs, on nous concèdera qu'une même chose ne peut guère être engendrée trois fois, mais seulement après avoir été engendrée, être qualifiée ou modifiée, si l'on veut, un nombre incalculable de fois.<sup>6</sup>

5. Cf. *Vie de Plotin*, 4, 66-68.

6. L'idée même qu'une chose puisse être engendrée trois fois est une *contradictio in adiecto*, si l'on entend bien, comme il se doit, que la génération est le passage du non-être à l'être. Et la situation reste la même, si, plutôt que de trois générations, on parle plus vaguement de trois points de vue sur la génération — que peut signifier d'ailleurs, dans ce contexte, trois points de vue sur (. . .)? Mais par crainte que l'auteur n'ait donné à sa pensée une forme volontairement irrecevable par provocation, afin de faire entendre autre chose, par exemple qu'elle était engendrée une première fois, puis qualifiée de deux autres manières, ou modifiée, nous allons montrer que ce n'est pas le cas. En III, 6, [26], 10, Plotin explique que la matière sensible ne peut être altérée en aucune manière, car si, raisonne-t-il, elle pâtissait et retenait quelque chose d'une affection quelconque ou de son passage, elle ne serait plus désormais matière seulement, mais matière qualifiée, c'est-à-dire qu'elle abandonnerait sa nature primitive et essentielle, et se transformerait de nouveau, du reste, au contact d'une autre qualité, et ainsi à l'infini, si bien qu'elle ne pourrait

Dans ce passage, III, 4, 1, Plotin dit que ce qui est produit ultimement au terme de l'émanation, par la puissance végétative, est πάντη ἕτερον αὐτῆς et ἀοριστίαν . . . παντελῆ, c'est-à-dire qu'à aucun moment n'est évoquée, sous son nom, la matière, c'est-à-dire la réalité particulière dont on veut à toute force voir ici la preuve de la génération. Or ce terme de matière est excessivement fréquent dans les *Ennéades*. Une rapide enquête lexicographique — à laquelle nous nous sommes livrés — permet d'établir en effet qu'on en trouve autour de 550 occurrences. On admettra qu'il est significatif qu'on doive en référer, pour apporter la *preuve* de cet engendrement, à un passage dans lequel le terme lui-même n'apparaît pas. Maintenant, qu'il faille voir dans cette indétermination complète la matière elle-même, c'est ce à la nécessité de quoi on ne pourrait être amené que par la démonstration de la vicariance des deux concepts, que par l'épreuve, pour parler le langage de la sémiotique, de leur commutabilité. Or cette démonstration se révélerait périlleuse, pour ne pas dire impossible, et d'ailleurs le serait-elle, qu'il resterait à s'interroger sur le motif, compte-tenu des réseaux de connotations divergents dans lesquels ces deux expressions entrent, de cette substitution chez Plotin.

Pourquoi faudrait-il, si l'on trouvait effectivement l'affirmation d'une génération de la matière dans les *Ennéades*, que cette affirmation ne se produise (là où seule, selon M. Corrigan, elle est concluante) qu'à propos d'un terme qui entretient des rapports ambigus avec celui de matière et dont la connotation diffère?

Dès lors, on peut s'étonner de lire sous la plume de Corrigan, non seulement que ce passage apporte la preuve de la génération de la matière chez Plotin, mais qu'il l'apporte au-delà de tout doute, de toute discussion, et sans qu'il soit nécessaire de recourir à aucun autre argument: "III, 4, 1 (. . .) is the only text which

plus jouer son rôle de réceptacle universel, et ne serait plus l'être sans cesse en puissance et uniquement en puissance qu'elle doit rester si elle veut subsister comme matière. Ainsi, la matière serait-elle effectivement engendrée -ce qu'il nous incombe encore de déterminer-qu'elle ne saurait ni, évidemment, être engendrée deux autres fois, ni même être qualifiée d'aucune autre manière. Et la matière, pour Plotin, *ce n'est que cela*, et s'il est bien question d'une matière intelligible dans les *Ennéades*, c'est par homonymie, puisque cette matière intelligible est en réalité une forme (" Ἡ καὶ τὸ ὡς ὕλη ἐκεῖ εἶδος ἐστίν (II, 5, [25], 3, 13)) et qu'en vérité il n'y a pas de matière là-bas en quoi pourrait consister l'être en puissance (Εἰ δὴ μήτε ὕλη ἐκεῖ ἐν ἧ τὸ δυνάμει [. . .] (II, 5, 3, 4 ss)) puisque tout y est en acte. On peut consulter aussi II, 4, [12], 11, 23, où Plotin insiste sur la différence entre la matière et tout ce qui, de manière secondaire, est conçue comme matière de ceci ou cela, ce dont la matière proprement dite est radicalement distincte. Mais ne nous attardons pas et revenons plutôt à l'examen de III, 4, 1 d'où nous sommes partis.

yields *conclusive* proof, without need of further argument, of matters generation" (p. 168).

Quelques exemples suffiront à ébranler cette certitude. Qu'on ne soit pas en présence de la matière en III, 4, 1, c'est ce que tend à montrer V, 1, 2, 23-27 où l'on dit qu'avant que l'âme (πρὸ ψυχῆς) ne réside en lui, le ciel n'était que l'obscurité de la matière (σκότος ὕλης), que donc cette matière existait *avant*, c'est-à-dire, puisque cette séquence n'est pas chronologique mais représente une antériorité logique (IV, 3, 9, 15-19) qu'elle existait *sans* l'intervention de l'âme (voir aussi II, 3, [52], 9, 43 ss). Or, puisque la puissance végétative n'est qu'une fonction (parmi d'autres) de l'âme, et qu'elle la présuppose, cela signifie *a fortiori* que la matière existait *avant* l'intervention de cette puissance.

Par ailleurs, pour comprendre que cette indétermination en III, 4, 1 n'est pas (nécessairement) la matière, il suffit de relire III, 6, 7, 38 ss, où Plotin nous dit que ce qui est vu dans la matière, ce qui apparaît en elle, est un mensonge (ψεῦδος) qui n'a *aucune ressemblance* avec ce qui l'a produit (ουδαμῆ ἔχοντος ὁμοιότητα πρὸς τὸ ποιῆσαν). Or ce mensonge, dont on affirme qu'il est produit, n'est pas la matière, quoique la matière soit aussi, d'autre part, une réalité mensongère (même distinction en IV, 3, [27], 9, 28 où l'être obscur qui est engendré, réside dans l'obscurité de la matière mais diffère d'elle). Dès lors, le fait qu'en III, 4, 1, l'indéterminé produit par la puissance végétative soit sans vie, et totalement différent de son producteur (πάντη ἕτερον αὐτῆς), n'est nullement le signe, n'indique absolument pas qu'il s'agisse de la matière, bien au contraire! D'ailleurs, disons-le tout de suite, ce passage n'est ambigu que parce que l'autre membre de l'alternative est absent, nommément celui de matière. Mais s'il est absent, ce n'est pas parce qu'il manque à sa place, puisqu'il est question dans ce passage de ce qui, en dernière instance et ultimement, est produit. Plotin dès lors n'a pas à mentionner la matière et de fait ne la mentionne pas! Mais allons plus loin.

On constate en IV, 3, 12, 37-38 que la descente des âmes individuelles est en *conformité* ou en *correspondance* avec la disposition de chacune (καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως). De même en VI, 6, 7, 8 ss, où il est question d'une première esquisse produite par l'Ame du Monde, esquisse qui, nous dit Plotin, éclaire en quelque sorte la matière en avant courrier (τὴν προῦπογραφήν οἷον προδόμους ἐλλάμψεισ εἰς τὴν ὕλην εἶναι( ),<sup>7</sup> on découvre que chaque âme, dans ce tout, "devient ce vers quoi elle s'approche

7. Eclairer n'est pas engendrer! La matière, comme ὑποδοχή, πανδεχῆς, reçoit cette lumière de l'âme qui est comme la pré-esquisse (προῦπογραφή) ou la préfiguration de ce que sera (de ce qu'est, puisque cette séquence est atemporelle) l'univers, et on a déjà vu en V, 1, 2, 23-27 qu'avant

en s'y conformant" (γενέσθαι ἕκαστην τοῦτο ᾧ προσῆλθε σχηματίσασαν ἑαυτήν). Et en III, 3, [48], 4, 37 ss, Plotin souligne que la raison séminale contient en elle le principe de la matière, à savoir la matière "qu'elle-même prépare soit en la dotant de qualités conformes à elle-même soit en la trouvant déjà consonnante (ἦν αὐτῷ ἐργάζεται ποιώσας καθ' αὐτὸν τὴν ὕλην ἢ σύμφωνον εὐρών). Outre qu'ici encore, où la matière est nommée et où on aborde le problème de la production ultime des raisons particulières dans la matière, rien n'est dit de la génération de cette dernière, on rencontre à nouveau ce principe de correspondance (cf. aussi III, 6, 17, 16 ss) entre l'âme (ou une raison) et ce vers quoi elle tend, soit qu'elle aménage cette chose, quand le processus est envisagé du point de vue de sa contribution personnelle, soit qu'elle s'y conforme, quand ce processus est compté comme partie d'un plan d'ensemble. Or ce principe de correspondance est aussi présent en III, 4, 1, quand Plotin explique ce qu'il entend exactement par πάντη ἀόριστον: "or étant parachevé, précise-t-il, il devient un corps en recevant la forme qui *correspond à sa puissance*" (τελειούμενον δέ γίνεται σῶμα μορφήν λαβόν τὴν τῆ δυνάμει πρόσφορον). Il n'est dès lors pas davantage question de matière maintenant qu'auparavant où ce même principe de correspondance était appliqué, sans qu'intervienne le problème de la création de la matière,<sup>8</sup> d'autant plus que Plotin prend la peine de spécifier que cet indéterminé devient un corps, ce que la matière, c'est sa doctrine courante, ne devient jamais.<sup>9</sup>

---

l'arrivée de l'âme il n'y avait que l'obscurité de la matière. Mais il est d'autres passages! En II, 3, [52], 9, 43 ss, Plotin nous dit que si on enlève l'âme de ce monde qui est un mélange, *ce qui reste* est peu de chose (τὸ λοιπὸν οὐ μέγα), c'est-à-dire un grand démon aux passions démoniaques, référence évidente à la cause errante et aux mouvements désordonnés de la matière pré-cosmique de Platon (*Timée* 48 a 3-48 b 1). Et encore en III, 6, [26], 16, Plotin précise que si le ciel et tout ce qu'il contient cessait d'exister (y compris la grandeur!), la matière serait abandonnée à sa condition *antérieure* (καταλειφθήσεται ὅπερ ἦν). Et Plotin va encore plus loin en III, 6, 17, 30 (s'il faut préférer la lecture unanime des manuscrits, comme il se doit, à la conjecture de Creuzer), où il précise que c'est par la matière (considérée ici comme cause adjuvante) que l'univers existe (τῷ ὕλῃ τὸ πᾶν εἶναι).

8. Incidemment, et comme pour rendre le passage encore plus difficile, la construction de la phrase se trouve rompue quand on lit (comme nous y invitent Henry-Schwyzler) sous le τοῦτο de la 1.16. μορφή. Tout porte à croire au contraire que ce τοῦτο renvoie à l'ὑπόδοχή de la 1.15 qui renvoie lui-même au τελειούμενον, c'est-à-dire à l'indéterminé dont la description se poursuit.

9. Voir par exemple II, 5, 5 où est affirmée avec force l'impossibilité pour la matière d'une existence en acte. La matière est de tous les corps et d'aucun à la fois, elle est la réserve du devenir, comme chez Aristote,

Enfin, l'idée même qu'une raison, par principe *une et multiple*, puisse engendrer la matière, dont la simplicité et l'unité est nécessaire si on veut qu'elle soit réceptive de toute chose (cf. II, 4, 8, 1-2; 12, 6; 10-11; VI, 1, 26, 24-26), est expressement désavouée par Plotin, en VI, 7, 14, 4-7:

“car si la raison, nous dit-il, était quelque chose d'un et non une unité multiple, elle ne serait pas une raison et ce qui est engendré serait matière; il ne se produirait pas que, la raison devenant toutes choses, il lui soit permis de fondre en tout lieu de la matière et de n'en laisser aucune partie inchangée.”<sup>10</sup>(notre traduction)

Plotin ne refuse pas simplement ici le *fait* qu'une raison puisse engendrer la matière et il ne précise pas seulement, comme il le fait ailleurs, que le type de rapport qu'entretiennent les êtres immatériels avec la matière est de l'ordre de l'occupation, de l'investissement ou de la mise en ordre d'un territoire; il ruine à sa source l'idée même qu'un être de composition, quel qu'il soit, puisse créer une entité dont le seul trait positif est peut-être, incidemment, la simplicité.

Ainsi se trouvent donc éliminés, par une série de textes parallèles, un à un les traits par lesquels ce passage pouvait s'autoriser d'une clarté particulière et se réclamer d'une originalité doctrinale à quelque égard que ce soit. En d'autres termes, et plus simplement, Plotin n'est pas plus clair, ou moins ambigu, dans ce passage que dans d'autres; et, pour en faire la démonstration, nous avons déjà invoqué plusieurs passages qui interdisent ou problématisent la création de la matière, soit par une âme partielle, qui intéressait plus particulièrement III, 4, 1, soit par l'Âme du Monde.

Il n'est pas possible d'analyser ici à tour de rôle et dans le détail la totalité des occurrences relatives à ce problème. Elles dépassent d'ailleurs largement en nombre celles auxquelles les commentateurs se réfèrent communément. Mais fort de l'admission par Corrigan du caractère ambigu d'un certain nombre d'entre elles,<sup>11</sup> nous nous contenterons d'examiner celles sur lesquelles il s'appuie

---

mais demeure inentamée (notamment II, 5, 5, 21-22 où la matière est incapable de recevoir une forme, a fortiori de devenir un corps!). A ce point d'ailleurs que la nature de sa participation, dans le détail de laquelle nous n'entrerons pas ici, reste équivoque.

10. εἰ γὰρ ἓν τι καὶ μὴ ἓν τοῦτο ποικίλον, οὐτ' ἂν λόγος εἴη, τό τε γενόμενον ὕλη ἂν εἴη τοῦ λόγου μὴ πάντα γενομένου εἰς τὸ πανταχοῦ τῆς ὕλης ἐμπεσόντα μηδὲν αὐτῆς ἕασαι τὸ αὐτὸ εἶναι.

11. Il s'agit de ces passages invoqués par O'Brien, qui ne fournissent pas, selon Corrigan, cette preuve concluante qu'il croyait voir en III, 4, 1; c'est-à-dire: V, 2, 1, 18-27; V, 1, 7, 47-48; II, 3, 18, 10-13; IV, 3, 9, 20, 26; III, 9, 3.

directement pour avancer cette multiple génération de la matière, puis nous esquisserons à grands traits le résultat auquel il parvient. Enfin, nous poserons le cadre de notre interprétation et nous avancerons nos solutions.

Trois textes, explique Corrigan, nous contraignent à modifier notre vision d'une matière engendrée par une âme partielle: II, 5, 5, 10-22; II, 4, 5, 28-39; I, 8, 14, 51-55. Examinons-les dans l'ordre.

D'entrée de jeu, II, 5, 5 se prête mal à la cause qu'on veut lui faire servir, puisque Plotin commence précisément par y dire que la matière n'est pas engendrée! Corrigan pense qu'on doit naturellement supposer (it is natural to suppose, p. 169) que le déni de génération dans ce passage ne vise que la temporalité qui peut lui être attachée, et, se référant à II, 4, 5, 25-28, l'un des passages où Plotin explique, préoccupé de la matière intelligible, qu'il n'est pas d'antériorité que chronologique, le commentateur nous demande de croire que le principe s'applique également à la matière sensible: "I propose that it must also apply to lower pre-cosmic matter (p. 169)". Mais le problème n'est pas de savoir si ce principe d'atemporalité *peut* s'appliquer à la matière sensible, puisqu'il s'applique à toutes choses, et donc forcément aussi à cette matière sensible,<sup>12</sup> mais si s'appliquant, il nous faut supposer qu'elle est engendrée. Or on vient de voir qu'en IV, 3, 9, 15-17 au moins, ce n'est pas le cas. Regardons maintenant de plus près II, 5, 5, 13-15 où Plotin écrit: οὔτε δὲ ἦν ἐξ ἀρχῆς ενεργεία τι ἀποσιᾶσα πάντων τῶν ὄντων οὔτε ἐγένετο. De prime abord, il semble que l'assertion ne soit pas circonstanciée et qu'on ne puisse reconnaître précisément la modalité de son application. La matière est-elle non-engendrée dans le temps? Ou absolument? Mais il en va de cette phrase de Plotin, si l'on suppose qu'elle implique un non-engendrement dans le temps, comme du fragment 8 de Parménide, c'est-à-dire qu'on y trouve quelque chose en trop.<sup>13</sup> Plotin sait et suppose que nous avons compris que l'émanation

12. IV, 3, 9, 15-17: "Car, à aucun moment, cet univers n'a été sans âme; à aucun moment le corps n'a existé en l'absence de l'âme, et il n'y a jamais eu de matière privée d'ordre" (traduction Bréhier modifiée). Notons d'ailleurs en passant la vigilance de Plotin dans le choix de ses termes. Plotin souligne non pas que la matière n'a pas été engendrée dans le temps, mais qu'elle n'a pas été "ornée", mise en ordre, qu'il n'est pas un temps où elle était ἀκόσμητος, et ailleurs, on l'a vu, éclairée. Il aurait été si facile, ici, comme en de multiples passages, de dire qu'elle n'avait jamais été inengendrée, si telle avait été sa pensée, si plutôt sa pensée avait été telle qu'une assertion aussi simple fût possible.

13. Dans le fragment 8, ligne 5, Parménide aurait écrit: "οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν . . . L'Être qu'il veut préserver du devenir et de l'écoulement du temps, "est" tout simplement, mais l'ajout de ce νῦν, réintroduit la temporalité dans une présence qui n'est exclusive du passé et du futur que conçue comme intemporelle ou atemporelle. L'indicatif



dont il décrit les moments ou les articulations ne correspond pas à une séquence temporelle. Le  $\xi\xi$  ἀρχῆς de la 1.14 “depuis le début”, “dès le commencement” ne peut référer, comme ce serait le cas normalement, à une antériorité chronologique. Ce n’est pas “depuis le commencement (du temps)”, c’est-à-dire depuis un moment antérieur qui serait initiateur de la temporalité, qu’il fait sens de dire que la matière n’a pas été engendrée, voulant dire qu’elle n’a pas été engendrée dans le temps. Ce temps précédent n’a pas existé, si la matière, comme on le souhaite, n’a pas été engendrée dans le temps. Le  $\xi\xi$  ἀρχῆς, dans ces conditions, signifie “depuis le commencement de ce qui n’a pas lieu dans le temps”, c’est-à-dire “dès le départ de ce qu’elle était dans son origine et essentiellement”, et elle était ainsi “dans le principe”, inengendrée. Telle était, ou plutôt telle est sa nature. Dire que la matière n’a pas été engendrée dans le temps devient tautologique si l’on ajoute un  $\xi\xi$  ἀρχῆς qui signifie un moment antérieur, qu’on sait ne pouvoir exister, et tout aussi absurde si cet  $\xi\xi$  ἀρχῆς désigne le moment contemporain à la fois du départ du temps et de celui de la matière.<sup>14</sup>

Si la matière sensible n’est pas engendrée, comme Plotin semble l’affirmer, elle n’a pas été “expelled, cast out from the Intelligible” comme le propose Corrigan en s’appuyant dans ce passage sur le οἶον ἐκρῖπεισθα de la 1.11 et le ἐκβεβηκός de la 1.28, si cela veut dire engendrer. D’abord le οἶον de la 1.11 montre qu’il s’agit d’une image. La matière est “comme”, c’est-à-dire d’une certaine façon, rejetée hors de l’être, et en tout cas elle en est séparée; et Plotin ajoute qu’elle reste ce qu’elle était (ὅπερ ἦν) au commencement ( $\xi\xi$  ἀρχῆς qui précède celui de la 1.14 sur lequel nous nous sommes expliqués). Ce passage recoupe III, 6, 16 où l’on disait que, si on lui retirait *tout* ce qui lui avait été apporté, la matière serait abandonnée à sa condition antérieure (καταλειφθήσεται ὅπερ ἦν). Ensuite, Plotin nous dit que la matière apparaît (φανείσθαι, et non pas qu’elle est engendrée) là où cesse le monde intelligible et qu’elle est captée ou occupée (καταληφθεῖσθαι) par les choses qui sont arrivées ou ont été engendrées *après* elle. Ici encore, Plotin évite habilement, dans sa description de la genèse de l’univers, de dire que la

---

présent ἔστιν n’est un argument en faveur de la pérennité de l’Être que s’il est considéré hors de toute autre référence, comme jugement d’existence; ce n’est pas parce qu’il est *maintenant* que l’Être ne peut avoir été et ne peut être à l’avenir, c’est parce qu’il est de cette existence qui ne connaît de chute ni dans l’Avant, ni dans l’Après.

14. Schwyzer avait défendu la position qui est maintenant la nôtre, mais sans fournir le motif de son choix. Notre analyse interdit de penser, à moins de supposer que Plotin ne se contredise lui-même, qu’on refuse simplement dans ce passage, une génération *temporelle* de la matière.

matière est engendrée, et il n'est pas étonnant que les réalités particulières naissent *après* que la matière soit apparue, car nous retrouvons là le processus en deux temps (logique, non chronologique) d'une première esquisse qui éclaire en avant-coureur la matière afin que les réalités particulières, la matière une fois apparue, viennent prendre leur place (cf. VI, 7, 7, 6-16; III, 6, 17, 16-17).

Aussi pourrait-on au mieux supposer que le *εκριφεῖσα* de la 1.11 et le *ἐκβεβηκός* de la 1.28 jettent un certain doute, ou laissent entrevoir une certaine indétermination ou ambiguïté dans la pensée (ou son expression) de Plotin. Ces termes alimenteraient donc la thèse que nous défendons et à laquelle nous voulons sensibiliser le lecteur, à savoir le caractère aporétique de cette question chez Plotin.

Mais II, 5, 5 est introduit dans la discussion parce que Corrigan veut montrer que la matière sensible, qu'il suppose être engendrée une première fois en III, 4, 1 par l'âme partielle (sans l'avoir démontré), le serait une nouvelle fois à partir de la matière intelligible. La matière sensible *participerait* de la matière intelligible d'une certaine manière et en proviendrait. Le *οἶον εκριφεῖσα* de la 1.11 et le *ἐκβεβηκός* de la 1.28 en II, 5, 5 en seraient les indices et l'on en trouverait confirmation ou corroboration en II, 4, 5, 24-39, négligé complètement, nous dit-il, par la critique (entirely overlooked, p. 169). Mais l'examen de ce texte, c'est-à-dire II, 4, 5, 24-39, montre qu'il n'est nullement question, même implicitement, de la matière sensible. Plotin nous y décrit la génération atemporelle de la matière intelligible qui, venue d'abord dans un état d'indétermination (comme l'Altérité et le Mouvement Premier) doit se retourner vers l'Un pour être définie. Ce processus concerne *exclusivement* la matière intelligible, d'autant que Plotin termine le chapitre tout de suite après en précisant, pour éviter qu'on ne s'abuse, que c'est bien de la matière intelligible, et de sa puissance, dont il nous a révélé les secrets. Dans ces conditions, quel que soit par ailleurs le sens qu'on veuille donner ou le non-sens qu'on croie pouvoir attribuer à l'incongruité que laisse apparaître cet *ἀεί* de la 1.36, où Plotin nous dit que ce qui reçoit la lumière, c'est-à-dire la matière intelligible, avant de l'avoir reçue, en est éternellement privée (*τὸ δεχόμενον τὸ φῶς, πρὶν δέξασθαι, φῶς οὐκ ἔχει ἀεί*) on ne peut l'interpréter de manière à ce qu'il se réfère précisément à la chose opposée à laquelle Plotin nous suggère de le rapporter!

D'ailleurs, un seul contre-exemple suffirait, si besoin était, à nous décourager d'une telle assomption. Dans le même traité, au chapitre 15, Plotin nous dit que la matière dans l'intelligible, qui est infinie, serait engendrée par l'infinité de l'Un, ou par sa puissance, ou par son *éternité* (*εἶη ἄν γεννηθὲν [ἢ ὕλη ἐν τοῖς νοητοῖς] ἐκ τῆς*

τοῦ ἐνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ αἰί (ligne 18-19). Comment ce qui est éternel pourrait-il lui-même être produit par l'éternité de quoi que ce soit? Ou faudrait-il penser que l'Un *produit* l'éternité, si bien que la matière intelligible, *avant* d'avoir été produite par elle, ou bien existait dans un temps qui pré-existerait en quelque sorte à l'éternité, ou bien existait elle aussi de toute éternité, si bien qu'on aurait deux éternités? On voit bien, par cet exemple, qu'on ne peut trop insister sur la littéralité de certaines formules. Et on peut conjecturer que, de même que par l'éternité de l'Un Plotin nous fait intuitionner la majesté et la munificence de l'Un, nous renseigne en quelque sorte sur la magnanimité de sa nature et de son être, de même, quand il professe que la matière intelligible est *toujours* dépourvue de lumière avant de la recevoir, il fait ressortir la différence ontologique radicale de cette matière par rapport à l'Un, différence qui est une déficience et qu'il peut rendre d'autant plus tangible et implacable qu'elle se trouve attribuée de façon inconditionnée. Ou changeons les deux textes et abandonnons la proposition de Corrigan!

Reste enfin I, 8, 14, 51-54, l'énigme ultime de Plotin, dont il est impossible de savoir si elle a été voulue par son auteur et si elle répond à ses intentions mais qui, dans tous les cas -et plus encore s'il nous fallait supposer que oui- problématise de même cette question de la matière dans les *Ennéades*. La difficulté de la phrase réside en ceci qu'en l'absence du verbe dans l'apodose, nous ne pouvons déterminer de façon certaine si la protase est irréaliste ou non. Dans ces conditions, Plotin peut avoir dit l'une des deux choses suivantes:<sup>15</sup>

1. Car même si l'âme elle-même avait engendré la matière, en étant affectée, et était devenue mauvaise par communication avec elle, la présence de la matière en aurait été la cause.

2. Car même si l'âme elle-même a engendré la matière, en étant affectée, et est devenue mauvaise par communication avec elle, la présence de la matière en est la cause.

Dans le premier cas, Plotin affirmerait en fait que l'âme *n'a pas* engendré la matière, qu'elle *n'est pas* devenue mauvaise, mais que si elle l'avait engendrée et si elle était devenue mauvaise, la présence de la matière en aurait été la cause. Dans le second cas, il affirmerait que si l'âme a engendré la matière et si elle est dev-

15. καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὕλην ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ, ἡ ὕλη αἰτία παροῦσα.

enue mauvaise, la matière en est la cause.<sup>16</sup> On peut déduire de cela, qu'il est impossible, à partir de ce passage, de déterminer si Plotin suppose ou non que l'âme engendre la matière. Que donc, pour régler cette question, ce morceau n'est par lui-même d'aucune utilité. L'argumentation de Corrigan sur ce point apparaît d'abord enchevêtrée et confuse, et il est difficile de la comprendre. Mais nous allons montrer qu'elle est dénuée de sens, dans la mesure où, d'une part, elle présente des parallogismes, et où, d'autre part, elle ne tient pas compte, de toute façon, des données du problème.

Corrigan commence par énoncer la chose suivante: "I propose that we can prove the condition to be real if we show: (1) that even if the condition is presumed unreal, it nonetheless entails Plotinus' position; (2) that from its context and from other passages in the *Enneads* the protasis in its present form does represent Plotinus' thought" (p. 173).

La démonstration du premier point commence peu après cet énoncé et va jusqu'au début du premier paragraphe de la p. 174. Nous examinerons d'abord celle-là. Il écrit: "if the condition is unreal, we must presume that it describes an extreme case, the fall of soul itself, a soul which generates matter and becomes evil in its association with matter (. . .)" (p. 173).

D'entrée de jeu, cet énoncé est problématique. Si la condition est irréaliste, A et B n'existent pas  $\nexists$ . En d'autres termes, l'âme n'a pas engendré la matière et n'est pas devenue mauvaise. Mais admettons pour les besoins de la cause que le "extreme case" signifie dans ce contexte le cas qui ne se produit jamais, qui reste une pure vue de l'esprit.

Quoi qu'il en soit, après avoir fait remarquer que dans ce cas, on aurait une théorie qui correspond à celle de l'Âme du Monde mauvaise de Plutarque et d'Atticus, ou des Gnostiques, ou qui découlerait d'une interprétation impliquant l'existence d'une Âme-du-Monde mauvaise chez Platon (nous ne nous attardons pas sur ce point), Corrigan poursuit son raisonnement:

16. Pour plus de clarté, posons A l'âme engendre la matière; B l'âme devient mauvaise; C la matière est la cause de la chute de l'âme. La première hypothèse est alors:

$$A \text{ et } B \Rightarrow C$$

et

$$A \text{ et } B \nexists$$

La deuxième hypothèse est:

$$A \text{ et } B \Rightarrow C$$

et

$$A \text{ et } B \exists \text{ ou } \nexists$$

A, B et C conserveront le sens que nous venons de leur donner dans toute la suite de cette discussion.

"Plotinus would then be understood to argue that even if we adopt the hypothesis of the world soul which becomes irrational or at least of some soul which is primarily responsible for the evil in the world, this hypothesis must nonetheless be dismissed, since the prior and ultimate cause of soul's declination anyway will have to be traced to the presence of matter. (. . .) Hence, the Plutarch-Atticus theory is self-annihilating; it entails Plotinus' own position" (p. 173-174).

Le but de toute cette première démonstration est de faire voir que si l'on entendait que dans le passage en question la condition était en effet irréaliste, qu'alors il faudrait néanmoins considérer que la matière serait la cause de la chute de l'âme. Nous savons par cette première hypothèse que Plotin n'admet pas que l'âme ait engendré la matière et soit devenue mauvaise par communication avec elle<sup>17</sup>, mais qu'il croit cependant que même si c'était le cas, la matière serait encore cause de la chute de l'âme. En ce sens, semble entendre Corrigan, "it entails Plotinus' own position", c'est-à-dire qu'on peut comprendre que dans tous les cas de figure, c'est la matière qui est cause. Bref, la démonstration de Corrigan n'a démontré que ce qu'impliquait d'emblée la formule (s'il s'agit bien de celle-là, et non de la seconde proposition<sup>18</sup> qu'autorisent aussi les termes du problème) de Plotin. Reste donc à apprendre ce que le commentateur entend tirer par la suite de son premier raisonnement. Passons donc à la deuxième démonstration (laquelle occupe la page 174).

Corrigan nous dit:

"a further point will help to support this thesis [celle que nous venons de commenter]. The complete argument of I, 8, 14, 25-54, treats of two kinds of priority. In the earlier lines (25-51) Plotinus assumes that matter is present from the beginning alongside soul [cf. I, 8, 14, 34-39] and he concludes with the statement of matter's priority as evil over soul (50-51) . . ." (p. 174).

17. Si A et B étaient faux, on aurait C, selon la règle d'implication: faux de P, vrai de Q, vrai de P implique Q.

18. Soit la table d'implication:

	A et B	C	A et B $\Rightarrow$ C
1°	V	F	F
2°	V	V	V
3°	F	V	V
4°	F	F	V

Le cas numéro 2 de cette table correspondrait à la seconde proposition de Plotin, si l'on démontrait par ailleurs que A et B sont vrais et puisqu'en fait Plotin ne nous renseigne pas à ce sujet, cette proposition pour l'instant reste ce qu'elle est, à savoir purement hypothétique.

Arrêtons-nous tout de suite pour bien déterminer le sens de cette assertion. Corrigan affirme que des lignes 25 à 51, Plotin a pris pour acquis 1) que la matière était auprès de l'âme depuis le commencement, et 2) que le mal de la matière l'emportait sur celui de l'âme. Par "matter is present from the beginning alongside soul", Corrigan veut dire, A signifiant que l'âme engendre la matière, A est faux, d'autant plus que dans les lignes qui suivront (comme on le verra), Corrigan introduira la proposition inverse, à savoir A est vrai. Par "matters priority as evil over soul", il entend B est faux et C est vrai, c'est-à-dire une âme mauvaise et une matière encore plus mauvaise et qui est cause (ce qui sera aussi confirmé, quelques lignes plus loin). Donc on serait en face du cas numéro 3 de notre table (cf. note 18), ce qui, précisons-le, recoupe très exactement la conditionnelle irréaliste de Plotin préalablement discutée, c'est-à-dire l'hypothèse où de toutes les manières C resterait quoi qu'il en soit vrai. Les lignes 25 à 51, selon l'analyse même de Corrigan, renforceraient ainsi d'emblée l'idée que la proposition litigieuse doit être comprise et reconnue comme une conditionnelle irréaliste, et nous avons vu (cf. note 18) par ailleurs que la seconde proposition de Plotin ne pouvait en tout état de cause y entrer pour cette raison qu'on ne pouvait déterminer de toute façon si A et B étaient vrais ou faux. Mais laissons cela et poursuivons donc.

"In order to complete his own argument, therefore, Plotinus must also take account of soul's priority over matter, specifically its generation of, and supposed responsibility for, matter. But this is only necessary to answer all objections if he believes in the generation of matter. If he does not, he has only to say so. If this is so, and if the notion of a soul somehow primarily responsible for evil is logically self-defeating, then surely Plotinus himself can already hold (within his own thought) the theory of soul generating matter and becoming evil because of matter's causal presence." (p. 174)

Plusieurs remarques. D'abord ce dernier argument concerne I, 8, 14, 51-54, puisqu'on vient de dire que les lignes 25 à 51 présentaient le cas 3 de notre table, et que l'argument complet va de la ligne 25 à la ligne 54. Ensuite Corrigan nous dit que pour compléter son argument (c'est-à-dire l'argument qui serait: faux de AB, vrai de C, donc vrai de  $AB \Rightarrow C$ ) Plotin doit prendre en considération la priorité de l'âme sur la matière, c'est-à-dire la génération de la matière par l'âme, etc. De deux choses l'une: ou bien "prendre en considération . . . la génération de la matière" signifie poser que l'âme engendre la matière, et alors Plotin ne compléterait pas l'argument précédent, il le *désavouerait*, ou bien "prendre en considération . . ." signifie "envisager la pos-

sibilité", "faire une supposition" (ce qui est effectivement le cas de la seconde proposition (possible) de Plotin), et alors de même il ne compléterait pas l'argument précédent, puisqu'un argument *ne peut* être complété par une hypothèse. Puis Corrigan soutient que cela [c'est-à-dire prendre en considération . . . la génération de la matière, etc.] est nécessaire seulement pour répondre à toutes les objections *si* Plotin croit à la génération de la matière [sous-entendue par l'âme]. Ici encore, de deux choses l'une: ou bien il est nécessaire que Plotin fasse une supposition pour répondre à toutes les objections (?) s'il croit en la génération de la matière, et puisqu'une supposition ne peut répondre à aucune objection, c'est totalement absurde; ou bien il est nécessaire que Plotin pose que l'âme engendre la matière pour répondre à toutes les objections s'il croit en la génération de la matière [par l'âme], et alors, si la nécessité porte sur le sujet de l'énoncé, c'est faux (qu'on croie quelque chose n'entraîne nullement qu'on doive affirmer cette chose), et si la nécessité porte sur l'énoncé lui-même (ce à quoi on n'arrive que si on croit pouvoir répondre affirmativement au cas précédent), c'est là une tautologie (car on ne peut pas dire  $P \Rightarrow Q$  si  $P$ , puisque  $P \Rightarrow Q$  suppose déjà  $P$ , quelqu'en soit la valeur).

Puis vient la phrase suivante: "if he does not [c'est-à-dire si Plotin ne croit pas en la génération de la matière], he has only to say so". Ici encore, Corrigan préjuge de l'attitude de Plotin. Il semble se dire: "puisque moi, quand je crois quelque chose, je le dis, quand Plotin ne dit pas que la matière n'est pas engendrée, c'est qu'il croit qu'elle l'est!". C'est faux en soi, et le plus curieux, c'est que précisément dans le passage que Corrigan commente ainsi (I, 8, 14, 51-54), il est *possible* que Plotin ait en réalité affirmé que la matière n'était pas engendrée! En adoptant la "logique" de Corrigan, nous n'aurions plus qu'à postuler pour notre part: "puisque Plotin ne dit pas que la matière est engendrée, c'est qu'au fond il croit qu'elle ne l'est pas". Est-il utile d'entrer ici dans plus de détails?

Et on arrive enfin à la conclusion: "if this is so [c'est-à-dire si Plotin croit en l'engendrement de la matière parce qu'il n'a pas dit qu'il n'y croyait pas], and if the notion of the soul somehow primarily responsible for evil is *logically* [nous soulignons] self-defeating, then surely Plotinus can already hold (. . .) the theory of soul generating matter and becoming evil because of matter's causal presence".

Pour bien comprendre la signification de cette conclusion, nous allons récapituler le raisonnement des lignes 25 à 54, en lui donnant une forme plus immédiatement accessible à l'intelligence. Puisque faux de A et B et vrai de C (cas 3 de la table), si vrai

de A et B et vrai de C (cas 2 de la table), parce que Plotin n'a pas dit faux de A et B (cas 3 de la table),<sup>19</sup> alors certainement vrai de A et B et vrai de C (cas 2 de la table). Cet amalgame d'assertions disparates présentées en une série déductive est si dénué de sens qu'il semble inutile de souligner les diverses fautes logiques qui y affluent. Enumérons-les tout de même, pour éviter toute confusion, parce qu'elles nous sont présentées sous une forme susceptible de nous leurrer: 1) on ne peut pas aboutir à un des cas de la table d'implications par un autre (faux de A et B et vrai de C, donc vrai de A et B et vrai de C); 2) on ne peut rien déduire d'une proposition hypothétique; 3) on ne prouve pas que x est vrai en faisant valoir que nul ne l'a déclaré faux; 4) si l'on pouvait considérer une proposition hypothétique comme une proposition simple, pour conclure à une autre proposition, ou bien on retomberait dans la faute 1), ou bien on énoncerait une tautologie (A et B implique C, donc A et B implique C).

Ainsi de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut aboutir au résultat escompté par le commentateur. Son procédé consiste d'ailleurs, indépendamment des déductions illégitimes qui jalonnent son raisonnement ou sa démonstration, à *poser* ce qui n'est que *supposé* et à supposer, à partir de ces fausses prémisses, une intention chez Plotin qu'il ne lui reste plus qu'à accorder avec le texte tel qu'il le méjuge. Il suffirait en fait, pour caractériser sa méthode, de répéter à propos de ses prémisses ce qu'Aristote énonçait déjà à l'égard de la méthode de division platonicienne, à savoir que ce qu'on avance à chaque fois, on ne le *démontre* pas; on se l'accorde et on le pose.<sup>20</sup>

\* \* \*

19. On pourrait supposer que Corrigan cherche à dissocier le point A du point B. On arriverait alors sans doute à des propositions du type: puisque C est nécessairement vrai (le cas de l'irréelle) et donc B nécessairement faux, et si A est vrai (parce qu'il n'est pas déclaré faux) et C est vrai (B étant "logically self-defeating"), alors A et C doivent être vrais. Mais où Corrigan arrive-t-il à lire (sinon dans l'esprit même de Plotin: "within his own thought") que Plotin a affirmé vrai de A!

20. Aristote, Anal. Pr. I, 31; Anal. post. II, 5, 91 b 12-27. L'ultime recours de Corrigan (p. 174) à IV, 3, 9, 12-26 pour appuyer sa thèse nous fait déborder du cadre de I, 8, 14, et on peut d'ailleurs lui opposer d'autres passages (V, 1, 2, 23-27; II, 3, 9, 43 et alii). Du reste, IV, 3, 9, 12-26 lui-même est ambigu. Corrigan ne le trouvait déjà pas concluant (seul III, 4, 1 l'était (cf. p. 168)), et ajoutait (p. 168 note 5), que l'obscurité (et non la matière) y était engendrée seulement par implication (only by implication). On ne voit pas ce qu'il pourrait comporter de plus décisif maintenant: "in fact, the notion that the pure soul generates matter is already implicit (. . .) in IV, 3, 9, 12-26" (nous soulignons).



Il est temps maintenant, avant d'esquisser le cadre de notre interprétation, de dire un mot sur la conclusion générale à laquelle parvient notre commentateur. Elle est présentée une première fois à la page 176, et plus amplement explicitée ou élaborée à la toute fin de l'article (p. 180-181).

Il écrit d'abord:

"we can conclude, therefore, that the protasis of I, 8, 14, 50-2 does represent Plotinus' own thought and that not only the partial soul, and not only the first otherness, but also soul itself, the intelligible soul, generates lower matter in the *Enneades* (p. 176).

Il suffit d'indiquer, chaque fois, le passage sur lequel s'appuie chacune de ces prétendues générations pour mesurer la contrainte que la conclusion est à même d'exercer. L'engendrement de la matière sensible par l'âme partielle repose sur III, 4, 1, que Corrigan jugeait inutile de discuter, qu'encore une fois il s'accordait, et que nous avons réfuté pour des raisons internes, par des arguments intéressants III, 4, 1 lui-même, mais aussi à l'aide de passages parallèles et en invoquant d'autres qui présentent une doctrine opposée. L'engendrement depuis l'altérité première, s'appuie sur II, 4, 5, où il tablait sur l'équivocité du *ἀεί* de la 1.36, argument que nous avons aussi ruiné. L'engendrement, enfin, par l'âme elle-même, ou l'âme "intelligible", c'est IV, 3, 9, 12-26, amené en bout de course pour appuyer l'"analyse" de I, 8, 14, et qui d'abord avait été jugé insuffisant ou non-concluant, et qui l'est en effet. Jusqu'ici donc, rien ne nous permet de penser un seul instant que la matière est engendrée dans le système de Plotin. Il semblerait même que Plotin affirme le contraire, qu'il nous interdise de penser qu'elle puisse l'être.

Mais cette conclusion de Corrigan nous introduit en même temps à l'univers plotinien tel qu'il se le représente, univers dans lequel la matière jouerait un autre rôle ou bénéficierait d'un autre statut, lequel, à son avis, risque d'apparaître "nouveau" à quelques plotinisants ("new to some readers of Plotinus", p. 181). Dans cette matière, engendrée depuis l'Un par l'Altérité Première, serait contenue en quelque sorte en puissance ou d'une manière intensive toute la réalité de l'âme, puis l'âme totale et l'âme partielle, chacune à son niveau (Âme totale ou partielle) engendrerait à nouveau cette même matière (p. 176). Et d'un autre point de vue aussi, cette matière, plus ou moins indéfinie à mesure qu'elle s'éloigne et déborde de chacun des niveaux de réalité qui l'informe, jusqu'à choir en deçà de la réalité sensible elle-même où elle n'est plus qu'obscurité ou infinitude, cette matière donc constituerait à la fois un *continuum*, dans la mesure où au fond, c'est toujours de la même matière dont on parle, plus ou moins dégradée, et

un *champ de discontinuité*, car en son point de chute extrême, elle récupérerait en quelque sorte la réalité, étioyée jusqu'alors, de sa nature, qui est proprement l'absence de limite, l'indétermination pure et pourtant une (p. 180-181).

Bref c'est le schéma bien connu de l'Ancienne Académie et du Platon des doctrines non-écrites que Corrigan nous propose, où un même principe matériel (Dyade, Grand et Petit, etc) agit à chaque niveau de la réalité auquel s'ajoute, il est vrai, le monisme néopythagoricien (tel que présenté par Alexandre Polyhistor, Eudore, Nicomaque) d'une Dyade comme principe matériel engendrée ou issue de l'Un.<sup>21</sup>

Or il y bien de cela chez Plotin, en ce sens qu'il est bien question chez lui d'une matière intelligible, puis d'une matière "psychique" fécondée par l'Intelligence (par exemple V, 1, 3, 20 ss) et enfin d'une matière sensible, mais le schéma de l'Ancienne Académie, projeté par Corrigan sur le texte plotinien, nous fait perdre de vue son originalité, c'est-à-dire la répétition à différents niveaux de cet acte fondateur par lequel une première réalité, venue d'abord informe et servant de matière pour la réalité immédiatement supérieure, une fois fécondée et parachevée, engendre à son tour quelque chose d'indéterminé, *l'informe particulier* qui lui tiendra lieu de matière.<sup>22</sup> Non pas deux principes, comme dans l'Ancienne Académie, qui agissent à chaque fois selon un mode particulier et qui se distribuent et s'échelonnent à travers la totalité du réel, mais une série réglée, où chaque terme est tour à tour puissance (et non en puissance) et acte, matière et forme, en une dégradation conçue

21. Pour Platon et l'Ancienne Académie, nous renvoyons aux travaux de Kraemer et Gaiser, et pour un aperçu général, à la collection d'essais recueillis dans *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons* (Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, Darmstadt, 1972) édité par J. Wippern. Pour le Néopythagorisme, on peut consulter J. M. Rist, "Monism: Plotinus and some predecessors", *Harvard Studies in Classical Philology*, numéro 70, 1965, pp. 329-344, et A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 4, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, (Paris, Belles Lettres, 1954) où l'on trouvera d'autres références.

22. Originalité reconnue comme telle par Kraemer, dont c'est précisément le propos et l'intention que de repérer les traces ou les vestiges du Platon "ésotérique" dans l'Ancienne Académie, et le moyen platonisme, jusqu'à Plotin. *Die Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam, 1964) p. 335: "Mit der Ableitung des Gegenprinzips aus dem Ursprung ist (. . .) -da das Schema der Ur-Akt sich jeder Stufe des Emanationsprozesses Vervielfältigend wiederholt - zugleich eine neue Form der Derivation der Seinstufen gewonnen die, soweit wir sehen, der Akademie noch fremd ist"; cf. aussi p. 428 ss. Voir aussi W. Theiler ("Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin", *Revue Internationale de Philosophie*, numéro 92, 1970, p. 295) dont nous ne partageons pas toutes les conclusions mais qui insiste de même sur cet aspect de la pensée de Plotin.

comme dynamique,<sup>23</sup> ce dont la matière sensible elle-même, qui n'est qu'en puissance, et qui est l'Autre-en-soi, est indépendante.<sup>24</sup> En d'autres termes, le schéma de l'Ancienne Académie ne peut en aucune manière être assimilé au processus d'émanation tel que Plotin le développe de façon originale dans les *Ennéades*.

En outre, cette lecture académique de Plotin supposerait que nous attribuions à notre auteur une incohérence plus grande encore, plus radicale que celle qu'on a voulu attribuer à Platon lui-même. Zeller déjà avait cru devoir désavouer cette théorie qui ramène inconsidérément la production de deux réalités antinomiques et irréductibles, l'intelligible et le sensible, en raison de ce qu'elle avait d'insatisfaisant et de désagréable pour la pensée, à deux causes uniques universelles.<sup>25</sup> Plus inconsistante encore<sup>26</sup> serait dès lors la position de celui qui affirmerait, sans équivoque, la nature intrinsèquement mauvaise de la matière, et qui la ferait néanmoins procéder, sans plus de cérémonie, de ce qui est le

23. Voir sur cette question le commentaire détaillé et les multiples références fournies dans *Plotinus: Ennead V.1, on the three Principle Hypostases: a Commentary with Translation*, par M. Atkinson (Oxford University Press, Oxford, 1983) p. 68 et 181.

24. Pour la caractérisation de la matière comme être en puissance, voir la note 6. Nous reviendrons plus loin sur cette détermination de la matière comme "altérité-en-soi" (αὐτοτερότης).

25. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, II, 1 (6e éd., 1963) p. 751 ss. Le murmure anémié qu'en guise de réplique on oppose à cette analyse confirme du reste sa rigueur (voir en ce sens le commentaire de J. Wippert (p. XXVI note 19) dans son introduction -par ailleurs excellente- au *Das Problem . . .* (cité note 19)). Philippe Merlan entérine la position de Zeller sur cette doctrine "platonicienne" des principes (du moins dans sa formulation aristotélicienne) dans "Zwei Bemerkungen zur Aristotelischen Plato", *Rheinisches Museum Für Philologie, Neue Folge*, (111 Band, Heft 1, 1968) p. 14; repris avec maintien de la pagination originale dans ces *Kleine Schriften* (Georg Olms, 1976) pp. 259-273.

26. La position de Platon sur ce point suscite une très vive controverse chez les platonisants modernes (et anciens). F. P. Hager a résumé la position respective des plus représentants d'entre eux dans "Die Materie und das Bose im Antiken Platonismus" (*Museum Helveticum*, numéro XIX, 1962, pp. 73-103) pp. 73-75 (repris dans *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik*, Berne, BER, 1963). Qu'on suppose non simplement (en s'appuyant sur *Timée* 53 b 5-7 et *Politique* 273 b 4- c2) que la matière est la cause du mal chez Platon (Nécessité avec laquelle la Raison est forcée de concourir, troisième terme ou facteur différentiel responsable de la dénivellation ontologique qui s'opère avec les Idées et les copies sensibles) mais aussi, et plus radicalement, que cette matière n'est en fait que l'incarnation ou le représentant le plus achevé d'un des deux principes antithétiques à partir desquels on pourrait construire toute la réalité, dans et malgré l'opposition qu'y trace le sensible et l'intelligible, et la doctrine platonicienne prend alors une forme non seulement positivement dualiste (comme le remarque Hager qui admet la première et qui refuse la seconde (p. 76)) mais parfaitement refusante.

principe du Bien pour chaque chose! Or on vient de voir qu'il ne saurait être question d'une (même) matière agissant à divers niveaux de la réalité. Et nous savons, pour notre part, que rien n'indique, jusqu'à maintenant tout au moins, que la matière soit une entité dérivée. Mais ce qui importe de préciser ici, c'est que même si on découvrait que la matière était en réalité engendrée chez Plotin, au terme du processus d'émanation, sorte d'ultime produit dépourvu de puissance et réfractaire à la raison, elle ne jouerait pas davantage, pensons-nous, dans l'économie de son système, le rôle que Corrigan cherche à lui faire jouer, dans l'interprétation Académique qui est la sienne.

\* \* \*

Reste à répondre enfin à la question que nous n'avons cessé de soulever tout au long de ces pages. Y a-t-il création de la matière chez Plotin? La réponse est oui. C'est-à-dire qu'il vient effectivement un temps dans les *Ennéades* où cette doctrine est avancée, où, si l'on préfère, il n'est plus possible de la mettre en doute. Essayons de voir pourquoi.

Dès IV, 8, 6, 18-23 (sixième traité dans l'ordre chronologique) Plotin nous dit: que la matière ait toujours existé ou que sa naissance soit la conséquence des causes qui la précèdent, dans tous les cas, il ne lui est pas permis d'être séparée et de ne pas participer au Bien. Il faut voir dans ce passage une déclaration en quelque sorte programmatique. Plotin nous dit au fond sa désinvolture: "pensez ce que vous voudrez de l'origine de la matière, je n'en ai que faire, puisqu'elle n'est pas un obstacle à ma thèse, celle qui suppose ici que de toutes les manières, il lui échoira en dernière instance indubitablement quelque bien". La thèse est claire et le problème semblerait presque simple. Même produite, même mauvaise, se risque-t-il à supposer, la matière, dans le dessein général du monde, ne saurait aucunement entamer ma théodicée.

Ce célèbre passage a fait l'objet des interprétations les plus diverses, et on a cherché à lui faire dire sans doute plus qu'il ne peut (comme on l'a fait pour I, 8, [51], 14, 51-54) en laissant entendre, quelle que soit d'ailleurs l'appartenance chronologique du passage sur lequel il faudrait pour cela s'appuyer, que Plotin ne pouvait pour sa part qu'opter pour l'une ou l'autre des thèses en présence.<sup>27</sup> Il est manifeste pourtant que Plotin envisage les deux

27. Denis O'Brien a fait l'historique et la critique des multiples interprétations de ce passage dans "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter" dans *Neo-Platonism and early Christian Thought: Essays in Honor of A. H. Armstrong*, éd. par H. J. Blumenthal et R. A. Markus, London, 1981, pp. 108-123. Mais son analyse est certes la moins défendable, puisqu'elle est incompatible avec les données du problème. Tous les

possibilités sans trop d'angoisse: une matière dont la nature ex-

commentateurs répertoriés par O'Brien (Bréhier, Henry, Rist, Schwyzer) s'accordaient au moins sur un point, à savoir que l'alternative présente deux points de vue possibles à l'égard d'une même chose, en l'occurrence la matière sensible. O'Brien pour sa part, qui à l'évidence n'apprécie pas l'alternative telle qu'elle se présente, conclut en partie ("my conclusion . . . in part", p. 120, note 13) que les deux membres de l'alternative seraient vrais si l'on parlait dans l'un de la matière intelligible, dans l'autre de celle sensible, c'est-à-dire que l'alternative serait vraie, "in part" s'il n'y avait plus d'alternative. Mais puisque, poursuit-il, il est au fond plutôt question dans ce contexte du monde sensible, il semblerait justifiable pour le moment ("for the moment") de suivre l'exemple des autres commentateurs, de restreindre l'analyse au sensible, et de considérer que de ce point de vue (mais en est-il d'autres!) le premier membre de l'alternative ne représente pas la solution de Plotin (p. 120 note 13). On serait tenté d'ignorer cette hypothèse d'une alternative dont les deux termes seraient vrais si elle n'en était plus une, si le "for the moment" et le "from this point of view" ne nous mettaient pas en garde contre l'éventuel et subreptice retour possible de la même "hypothèse". Et elle réapparaît en effet dans la suite de la discussion (pp. 114-115) sous la guise, il est vrai, d'une nouvelle opposition. L'"alternative" ne présenterait plus deux matières différentes, mais deux origines différentes d'une même matière sensible engendrée de toute éternité (une fois par l'Un, une autre fois par l'âme). Mais puisque chaque fois qu'on entreprend d'explicitier cette distinction, on distingue en fait la matière intelligible de la matière sensible ("the distinction [entre une matière produite par l'Un ou par l'âme] will be in effect the same as that which Plotinus establishes [. . .] between the matter of the intelligible and of the sensible world"; "there is a similar distinction earlier in the treatise, where Plotinus includes the matter of the intelligible world [. . .] etc"; "on the *first* hypothesis, matter belongs among the intelligible realities [. . .] while on the second hypothesis, matter [. . .] occupies the lowest place in Plotinus' philosophical universe") on peut se demander ce qu'en réalité on distingue. Et la confusion est la même quand, cherchant plus particulièrement à expliquer cette différence d'origine de la [même] matière par le type de participation qui lui correspond, il compare encore une fois la matière intelligible et la matière sensible: "if matter exists [première hypothèse], then it will participate as does the material principle of the intelligible world"; alors que "the material principle of the sensible world [. . .] cannot participate". Dès lors de deux choses l'une: ou bien la différence d'origine, de participation, etc, de la même matière ne s'explique que par la différence entre la matière intelligible et sensible, et alors cette deuxième différence incarne la première, la représente, ou s'y rapporte en déterminant le type de matière auquel on a affaire (sensible ou intelligible), et il n'y a plus d'alternative; ou alors il s'agit bel et bien de deux possibilités concernant la matière sensible seule, et dans ces conditions on ne peut décider que l'une est préférable à l'autre sur la base d'une inférence tirée de la comparaison de cette matière sensible elle-même avec *autre chose*. Par ailleurs, et Corrigan a tout à fait raison sur ce point (p. 177), on ne peut exclure la première hypothèse, sous prétexte qu'en III, 6 (26ème traité dans l'ordre chronologique) on affirmera que la matière ne participe pas, en un sens restreint, à l'intelligible, qu'elle participe sans participer (III, 6, 14, 21-22).

iste de toute éternité, et qui pourtant, précisément parce qu'elle existe, n'est pas isolée, participe au Bien que communique l'Un à toute chose; ou une matière, éternelle aussi, mais qui dépend de ce qui la précède logiquement (et sous-entendu, de ce qui la précède hiérarchiquement dans l'ordre ontologique) et qui, malgré son degré tout à fait inférieur, reçoit encore quelque bien.<sup>28</sup> Il est peut-être plus délicat (comme cela se confirmera) d'envisager la seconde hypothèse, où la matière est le mal et est ultimement produite par l'Un, que la première, mais il n'en reste pas moins que dans un cas comme dans l'autre, provisoirement, le mal, tout entier qu'il soit, trouve sa place dans l'univers, reçoit la part de bien qui lui est dû, n'entame en rien l'harmonie du Tout, dans lequel, nécessairement, toutes choses ne peuvent tenir le même rang. A cette conception d'une matière mauvaise -mais comme par abstraction, par manque (V, 9, [5], 10, 18-21; II, 9, [33], 13, 28-29)- correspond une analyse de la chute de l'âme qui insiste soit sur la responsabilité de l'âme dans la chute, sur sa faute propre et particulière, soit sur le caractère inéluctable de la chute elle-même.<sup>29</sup> Mais dans tous les cas, le mal n'est pas un obstacle à l'harmonie de l'univers, et dans cette perspective, spécifiquement éthique, il est possible d'envisager que la matière est engendrée, c'est-à-dire qu'il est *indifférent*, de penser qu'elle l'est ou qu'elle ne l'est pas.

Portons-nous maintenant à la toute fin (ou presque) de la production écrite de Plotin, I, 8, [51], 7, 16-23, où pour la première fois dans les *Ennéades* (et peut-être du reste la seule fois) est affirmée avec toute la vigueur et la clarté voulue non seulement la génération de la matière, mais la nécessité de cette génération:

28. Notre lecture du passage s'accorde donc avec celle de P. Henry (*Les sources de Plotin*, entretiens Hardt V, Genève, 1960, pp. 236-237) dans la mesure où il reconnaît que dans les deux hypothèses la matière n'est pas dépourvue de bien. La critique d'O'Brien de la position de Henry sur ce point se résume à dire qu'il va trop loin (he goes too far, p. 110) en pensant que les deux hypothèses supposent une même participation relative ou mitigée de la matière au bien. Schwyzer pour sa part estime que la seconde hypothèse est seulement, justement, une hypothèse, et ne représente pas la pensée de Plotin. Ce qui est ici, par contre, effectivement aller plus loin qu'on ne peut se le permettre.

29. Ainsi en I, 6, [1], 5, 24 ss (notamment 1.48-50) où c'est surtout le résultat, c'est-à-dire le fait de la souillure elle-même (qui s'ajoute à l'âme) que l'analyse permet de reconnaître (cf. aussi IV, 7, 10, 7-13; IV, 8, 3, 6 ss; 7, 1-14) tandis qu'en III, 1, [3], 5, 15-24; 8, 11-20; IV, 8, [6], 4; 5, 8-10; 16-33; 5, 1, [10], 1, 3-8; III, 4, [15], 3, 15-18; 5, 1 ss; la responsabilité de l'âme est plus directement examinée, quoi que les deux approches ne soient pas, chez Plotin, exclusives l'une de l'autre, puisque la nécessité implique chez lui la possibilité du choix et de la volonté plutôt qu'elle ne s'y oppose: IV, 8, 5, 3-4.

“Il est aussi possible de saisir la nécessité du mal de la manière suivante: puisque le Bien n'existe pas seul, il y a nécessairement dans la série des choses *qui sortent de lui*, ou, si on préfère, *qui en descendent et s'en écartent*, un terme dernier, après lequel rien ne peut plus être engendré; ce terme, c'est le mal. Il y a ainsi nécessairement quelque chose après le Premier; de sorte qu'il y a aussi un terme dernier, *et ce dernier à souligner terme, c'est la matière*, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal” (traduction Bréhier, légèrement modifiée).<sup>30</sup>

Que s'est-il passé? Pourquoi devient-il tout à coup impérieux d'affirmer la nécessité du mal de même que la nécessité de la génération de la matière? Nous sommes partis du point où la question de la génération de la matière était indifférente, et ce dans une perspective éthique, et dans une perspective éthique encore, on pose maintenant et à l'inverse que la matière est nécessairement engendrée. Quel en est la raison, d'autant que dans l'intervalle, c'est-à-dire jusqu'à I, 8, [51], 7, on ne trouve pas un seul passage qui pose de facit con non équivoque que la matière est comme on voudra engendrée, émanée ou créée?<sup>31</sup>

La réponse est au fond assez simple. C'est que l'élaboration du problème du mal, l'approfondissement de la réflexion éthique, dans la forme thématique qui devient la sienne dans les écrits de la maturité, a conduit Plotin, l'a forcé plutôt, à donner à la matière dans l'économie de son système un rôle ou un statut tel qu'il n'était plus possible de supposer un seul instant, sans choir dans le dualisme des Gnostiques qui lui répugne et qu'il combat, qu'elle n'était pas engendrée, à savoir celui d'un principe (I, 8, [51], 6-7). C'est dire que le problème du mal est intrinsèquement lié, qu'il est indissociable ultimement, contrairement à ce que suppose O'Brien,<sup>32</sup> du problème de l'engendrement de cette matière qui en constitue du reste le fondement et en quelque sorte l'essence.

Remarquons tout d'abord que Plotin, toute proportion gardée, s'intéresse assez peu au problème du mal avant ses derniers écrits (disons à partir du 46ème et surtout du 47ème traité). S'il n'y a

30. La thèse de Schwyzer reçoit ici son démenti le plus formel. La matière est bel et bien, dans ce passage, issue de l'Un, elle fait bien partie des choses qui en procèdent.

31. Plotin va bien jusqu'à parler de la matière comme un εἶδος τι ἕσχατον en V, 8, [31], 7, 22-23, mais l'idée tranche tellement avec sa doctrine habituelle (on n'a qu'à consulter entre autres: II, 4, [12], 16, 24; II, 5, [25], 3, 13; 4, 12; III, 8, [30], 2, 30-32; VI, 7, [38], 11, 3-4; 27, 11-12; 33, 32-33; I, 8, [51], 3, 14; 8, 18-22), est si abstruse, qu'elle ne fait qu'ajouter à l'imbroglio auquel nous sommes confrontés jusqu'alors.

32. “Plotinus on Evil”, *op. cit.*, p. 128 note 6, où O'Brien postule que la création de la matière “is incidental to the question of evil”.

pas une évolution radicale de la doctrine dans les *Ennéades*, il y a au moins une transformation ou une progression dans l'ordre des questions, et la question du mal, précisément, ne devient centrale ou prépondérante qu'en bout de course, alors qu' avait déjà été affirmé le caractère intrinsèquement mauvais de la matière (par exemple V, 9, [5], 10, 19-21; II, 4, [12], 16 ss; III, 6, [26], 11; VI, 7, [38], 28).

Remarquons ensuite qu'à côté des divers énoncés qui, à l'égard du problème de la création de la matière, restent ambigus, il s'en trouve toute une série qui plus ou moins radicalement, tout au long des *Ennéades*, en dénie la possibilité ou la rend hautement problématique.<sup>33</sup>

Notons enfin qu'il est un thème crucial pour la compréhension du problème de la matière -et auquel la critique s'est peu intéressée- qui parcourt en quelque sorte les *Ennéades* et qui, comme la matière elle-même, ne reçoit sa solution qu'au dernier moment, à l'instant où Plotin, au prise avec le problème du mal, se résout enfin à trancher le débat. Nous voulons parler du thème de la contrariété.

Quel type d'opposition peut ou doit représenter la matière par rapport à l'Être ou au Bien? En II, 4, [12], 13, 18 ss, Plotin développe l'idée que la matière sensible est l'Altérité en soi (αὐτοετέροτης), qu'elle n'est pas simplement autre, puisque ce qui est simplement autre l'est par l'Altérité. L'Altérité produisait déjà la matière intelligible au chap. 5, et elle est la source des différences, le régime des différences par rapport à tout ce qui existe. Mais la matière sensible est l'Autre-en-soi et rien d'autre, à la différence de toutes les autres choses qui sont non seulement "autre", nous dit Plotin, mais aussi quelque chose comme forme (II, 4, 13, 29 ss). La matière sensible ne participe pas à l'Altérité comme forme; elle n'est pas non plus infinie par participation puisque son infinitude n'est pas une raison (chap. 15), contrairement à celle de la matière intelligible, qui provient de l'infinitude de l'Un, et qui en dépend.<sup>34</sup> Mais jusqu'où Plotin peut-il aller en ce sens? Si la matière est le contraire du Bien, peut-on la laisser exister indépendamment du reste comme contraire, sans introduire le dualisme? Ne faut-il pas plutôt la rattacher au Bien, d'une certaine

33. En voici la liste: V, 1, [10], 2, 23-27; II, 4, [12], 12, 1-7; 13, 18 ss; 15, 12-17; 34-37; III, 6, [26], 14, 1-10; III, 8, [30], 2, 1-3; 27-34; 5, 24-25; V, 8, [31], 2, 29-30; VI, 7, [38], 11, 1-4; 14, 4-7; 27, 1-13; 32, 10-12; 33, 30 ss; 42, 24-25; VI, 2, [43], 22 (notamment 31-33); III, 2, [47], 2, 15-17; 36-42; 12, 1-4; II, 3, [52] 9,43 ss; auxquels on doit ajouter les divers passages sur lesquels nous nous sommes déjà attardés.

34. Ces deux remarques montrent à elles seules que la matière sensible ne provient pas de la matière intelligible ou n'en est pas le prolongement, la suite appauvrie et bâtarde comme le suppose Corrigan.



manière, ou tout au moins la subordonner? Mais alors, ou bien le Bien est en dernière instance la cause ou la source de son contraire (ce qui est inadmissible), ou bien la matière, comme mal, ne constitue pas un véritable contraire et il n'y a pas véritablement de mal! Or les maux existent, il est donc nécessaire (dans une logique qui n'est qu'onto-logique) qu'un être quelconque en soit le fondement, mais il est aussi nécessaire et que ce fondement n'existe pas par lui seul (dualisme), et qu'il ne dépende pas de son contraire, c'est-à-dire du Bien, qui serait aussi dans ces conditions le principe du Mal.

Dans l'alternative de IV, 8, 6, Plotin envisage indifféremment une matière qui existe par soi de toute éternité ou qui dépend éternellement de ce qui précède, et il peut le faire, parce que la matière comme mal n'est pas un véritable contraire. La première condition est escamotée, au moins dans sa radicalité. Ailleurs, dans tous ces passages ambigus où l'origine de la matière reste inassignable, le type de contrariété que représente la matière n'est pas encore spécifié.

Mais si le Bien ne peut lui-même produire son contraire (II, 9, [33], 12, 32 ss; 13, 31 ss) et s'il n'y a rien de contraire à cette totalité que forme le Monde animé par le Bien,<sup>35</sup> en quoi donc réside le mal de cette matière dont on affirme la nature radicalement mauvaise? Qu'y a-t-il de radical dans un mal subsumé par le Bien?

Tel est le sens de l'aporie qui se dresse à l'horizon des deux grands traités sur la providence (III, 2; III, 3, les 47 et 48 èmes dans l'ordre chronologique), où Plotin cherche à éclaircir le rôle du mal et notamment celui de la matière dans l'univers comme totalité. La doctrine générale prône l'harmonie du Tout en dépit de la dissonance des parties qui s'opposent les unes aux autres (par exemple III, 2, 16, 41 ss), c'est-à-dire qu'elle maintient une thèse *déjà* traditionnelle. Mais on comprend bientôt, et rétroactivement, que Plotin ne s'est pas satisfait de cette analyse, qu'il en a éprouvé la faiblesse et repéré les lacunes, qu'en réalité c'est l'explication et l'approfondissement même de cette thèse qui lui en ont fait reconnaître l'insuffisance, quand on s'aperçoit que certains des arguments qui sont introduits pour la défendre sont ceux-là même dont il cherchera à contester, tout de suite après, la valeur ou l'existence, pour la combattre.

Deux exemples. Si l'opposition du Bien et du Mal n'altère pas l'harmonie du Tout, c'est que, quoique opposés, les deux termes sont subsumables sous un même genre, c'est-à-dire qu'il

35. III, 8, [30], 5, 24-25; V, 8, [31], 2, 29-30; III, 2, [47], 2, 36-40 et surtout VI, 6, [34], 18, 36 ss, où faisant écho à Parménide, Plotin plaide en faveur de l'unité de l'Être par lequel tout existe, vers lequel toutes choses tendent, pour lequel il ne saurait exister de contraire.

s'agit, dans la terminologie aristotélicienne, insiste Plotin, de contraires, et non de contradictoires.<sup>36</sup> Par ailleurs, dans une de ces métaphores militaires qu'il affectionne, Plotin compare l'activité rectrice de la raison qui gouverne l'univers à celle du chef militaire qui commande aux soldats, qui prévoit les besoins de son armée, les conditions de son action; mais il s'arrête un instant pour faire remarquer que le général n'a cependant pas les moyens de savoir ce que l'ennemi entend faire, pour conclure enfin, annulant en quelque sorte cette dernière considération, que si le chef est vraiment le grand général qu'il doit être, rien sans doute ne saurait faire échec à sa stratégie (III, 3, 2).

Or cet ennemi dont on a un instant évoqué l'existence que pour mieux la révoquer, c'est bien lui qui, de son camp retranché (χωρίς) réapparaît en I, 8, 6, pour s'opposer en bloc (ὄλον τῷ ὄλω) au Bien, chacun produisant des effets contraires (τὰ ἐναντία ποιεῖ).<sup>37</sup> Et cette opposition ne garde plus de la contrariété précédente (dont s'occupaient exclusivement les traités sur la providence) que le nom, en est seulement l'homonyme si l'on préfère. Le Bien et le Mal ne sont plus caractérisés comme des contraires mais des contradictoires. Plotin qui boude l'appellation, en reconnaît et en cultive pourtant la notion: ὥστε καὶ τὰ ὅλα [scil. le Bien et le Mal] ἐναντία καὶ μαλλον ἐναντία ἢ τὰ ἄλλα. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ἐναντία ἢ ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει ὄντα ἢ ἐν τῷ αὐτῷ γένει καὶ κοινού τινός ἐστι μετεληφόμενα ἐν οἷς ἐστιν. (I, 8, 6, 35-38)

Nous sommes désormais en face de deux principes, l'un du Mal, l'autre du Bien (ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἢ μὲν κακῶν, ἢ δὲ ἀγαθῶν). A ce prix seulement, semble-t-il, l'existence du mal -c'est-à-dire la matière- sera plus qu'un songe creux, constituera une véritable et redoutable réalité.

C'est dans ce 51ème traité seul qu'est élaborée ou thématifiée la doctrine d'une matière comme cause du mal (I, 8, 14, 45-50). C'est seulement dans ce traité aussi qu'est dépassée ou excédée l'opposition des contraires. C'est uniquement ici, de même, que la matière est hissée au rang d'un principe. Aussi n'est-ce qu'ici que cette matière perturbatrice, cet anti-principe, ayant rempli son

36. Les contraires comme forme et matière sont liés (III, 3, 6, 3-4) et cette liaison est celle du *genre* (III, 3, 1). Pour la distinction entre la contradictoire (ἀντίφασις) et la contrariété (ἐναντιώσις) voir *Méta*, V, 10; 10, 4 et alii.

37. L'idée que la matière est séparée, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas qu'elle soit simplement le contraire du Bien, qu'il y a donc entre le Bien et le Mal une séparation radicale, un clivage (répété trois fois en quelques lignes: χωρίς 138; κεχώρισμένα 154; κεχώρισται 158), témoigne à elle seule de l'idiosyncrasie de la doctrine qui nous est présentée, de la nouveauté qu'elle représente. Car c'est cette doctrine qui avait justement été rejetée antérieurement: οὐδ' ὥς ἔδει χωρίς εἶναι (IV, 8, 6, 22).

office, doit de toute urgence réintégrer les rangs, c'est-à-dire être engendré comme tout le reste, et il ne l'est que là. Plotin, ne craignant pas de contredire Platon sur ce point (*Phèdre* 245 D), engendre un principe, à savoir, paradoxalement, un commencement et une origine. Et il fait bien comprendre que ce geste est tout entier réclamé, exclusivement prescrit, par des motifs éthiques. En d'autres termes, c'est l'éthique, ici, qui commande à la métaphysique.

Tout le long des *Ennéades* on assiste en effet, dans l'étude de la matière, tout à la fois à la concurrence, l'alternance ou l'interpénétration d'analyses à caractère éthique et ontologique. Un schème cosmologico-ontologique si l'on veut, et un schème éthique. Sur le plan cosmologique et ontologique, il n'est nullement nécessaire, pas même utile, de postuler que la matière est engendrée. Son impassibilité même, sa neutralité, gage de sa réceptivité absolue, est en même temps l'indice de son irréductibilité, de son altérité parfaite, et donc de son autonomie ou de son autarcie, vide, sans contenu certes, mais infrangible. Or la matière est aussi marquée d'une valeur morale. Elle est le mal en soi, et nous avons ici le motif de l'ambiguïté de Plotin, de ses hésitations, de l'habile équivocité qu'il entretient. Car on ne peut soutenir que la matière est la nature même du mal, son inexpugnable racine, répéter continûment à la suite de Platon (*Théétète*, 176 a-b), qu'il faut fuir cette région du monde (ne serait-ce que métaphoriquement) parce qu'y règnent les mots (I, 6, [1], 6, 20; IV, 7, [2], 14, 12-14; VI, 9, [9], 11, 48-49; III, 4, [15], 2, 1; I, 2, [19], 1, 1-5; III, 5-6; II, 9, [33], 6, 40; I, 4, [46], 11, 15-16, 16, 12; III, 2, [47], 5, 29; I, 8, [51], 6, 1-17; 7, 1.8.11-12.15; II, 3, [52], 9, 20) sans être amené à reconnaître à cette matière un quelconque efficace, sans être forcé de lui concéder plus que ne laisse entendre la formule d'un mal qui n'est que privation et manque de Bien; sans lui faire abandonner l'impassibilité et la neutralité qui la caractérisent d'un point de vue ontologique et lui attribuer un pouvoir dont on ne pourra plus désormais conjurer l'existence qu'en le subordonnant et le faisant dépendre du Bien, sans donc faire ultimement de ce dernier, la raison de son contraire. On comprend que Plotin ait reporté l'échéance, ait différé autant qu'il le pouvait l'énoncé de cette conclusion fâcheuse, et ait cherché à l'é luder en en amenuisant l'évidence. Car la matière est ce par quoi son système risque constamment de sortir de ses propres limites, de se métamorphoser en son contraire, le point, si l'on préfère, ou la contemplation -or la contemplation est production  $\epsilon\ \eta\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \theta\epsilon\omega\rho\iota\acute{\alpha}$  (III, 8, 3, 20), risque de se transformer en tétatogenèse. Si nous postulons que c'est dans ce 51ème traité, et dans ce traité seul, qu'on découvre la doctrine d'une création de la matière, ce

n'est pas simplement en vertu de la "clarté" particulière du passage en I, 8, 7, auquel nous nous sommes référés. C'est qu'en cet endroit seul, ce postulat trouve sa raison d'être et son motif; ce n'est qu'ici que cette création devient inéluctable, quand Plotin, prêt à tirer parti de ce qu'en général un dualisme autorise, tente de s'en épargner les conséquences indésirables.<sup>38</sup>

On pourrait faire fi de ces considérations, rayer d'un trait les difficultés de ce parcours sinueux dont nous cherchons à préserver le relief, ce serait évidemment la solution la plus simple. La matière serait alors tout bonnement (ou ne serait pas) engendrée. Mais pour être plus simple, la solution n'en serait pas plus claire, et ce, pour des raisons évidentes. Qu'on trouve en effet qu'avant I, 8, Plotin en tel ou tel endroit de ses écrits déclare que la matière est engendrée qu'il n'en faudrait pas moins expliquer, et non plus simplement passer sous silence, la présence d'abord des multiples passages qui contredisent cette thèse; celle ensuite des plus nombreux passages encore qui, dès qu'il est question de la production de la matière sensible, dans le processus général de l'émanation, subitement s'entortillent et deviennent confus, sont avares d'informations, ou plus simplement, avouent autre chose que ce qu'on attendait. Et ce passage existerait-il qu'il n'en faudrait pas moins justifier le changement de perspective repérable en I, 8, le fait que la matière n'accède au rang de principe qu'en cet endroit, que là seulement l'opposition des contraires soit rejetée et que par le fait même, en cet endroit seul, la nécessité de la génération de la matière, de sa subordination à l'Un, apparaisse incontournable. C'est dire, en d'autres termes, que la présence d'une telle assertion, à côté de toutes celles qui la disputent ou la mettent en doute, loin d'infirmes notre analyse, ne ferait que la conforter, en accentuant cette tension à l'intérieur du texte plotinien, ce conflit, qui d'un même mouvement atteint sa forme paroxystique et se résout en I, 8.

Plotin avait déjà déclaré en II, 4, [12], 3, 16-17: "quant à la question de savoir si la matière est éternelle ou si elle est venue à l'être, quand nous aurons compris ce qu'elle est, ce sera évident". Pour la matière intelligible, la réponse ne se fait pas attendre. Elle

38. On aboutirait ainsi chez Plotin comme chez Platon -quoi que par une autre voie- à un dualisme mitigé où la matière dont l'action s'oppose à celle du Bien agit dans une certaine mesure comme contre-principe, ou plutôt "agirait" comme contre-principe si son engendrement ne la subordonnait pas à l'Un et ne la soumettait pas malgré tout à son indéfectible bonté; la matière s'ajoutant pour ainsi dire aux autres choses, sans que s'en trouve annulée pour autant la corrosité de sa nature, sorte d'enclave dans l'Être, un presque-rien ou peu de choses (το λοιπόν οὐ μέγα). Pour le "dualisme" de Platon, voir l'analyse de A. J. Festugière (*Les révélations d'Hermès Trismégiste; Le Dieu cosmique*, tome II).

l'est. Mais la détermination de la nature de la matière sensible est difficile, inlassablement reprise le long des *Ennéades*, et ne trouve sa solution -si c'en est une- que dans le geste qui lui accorde le statut qui ne peut lui être reconnu mais dont elle ne saurait se dispenser, celui de principe. Elle est ce qui, dans son système, est impensable et doit néanmoins être pensé, ce qui lui porte remède, car paradoxalement, la réflexion éthique ne se justifie et ne se soutient que dans l'affirmation de l'existence irréductible et inaliénable du mal, et ce qui l'empoisonne, car le Bien n'est plus, dans ces conditions, que la cause de son contraire, sa réserve intime. Bref, elle est son pharmakon.

Si la présence du mal est nécessaire, s'il est nécessaire aussi que ce mal soit plus qu'une simple absence de Bien, son degré zéro, comme Plotin est conduit à l'admettre en I, 8, il est nécessaire aussi, dans un système émanantiste comme le sien, qu'il en provienne.

Plotin, plus que nul autre chez les Anciens, sans s'en remettre au dualisme, a su octroyer au mal une existence véritable. Il en a fait une figure incontournable, tragique à plus d'un égard, en lui réservant une place dans son système, mais c'était au prix de cette conséquence.<sup>39</sup>

---

39. Les idées défendues ici anticipent sur les conclusions d'un travail dans lequel, nous l'espérons, elles seront rendues plus explicites. Nous aurions voulu insister davantage sur le problème de la chronologie dans le corpus plotinien, préciser le rôle de la matière d'un point de vue ontologique, aborder aussi la question du lieu afférent à la matière qui, chez les tenants d'un émanantisme intégral chez Plotin, est souvent escamotée, et bien d'autres choses encore. Mais le lecteur aura déjà quelque idée des conditions du problème et du cadre dans lequel nous croyons pouvoir le résoudre.