

Seron D., « Sur l'émergence du problème de la matière sensible dans la VI^e *Ennéade* de Plotin (i, 2 et 3) », *Revue de philosophie ancienne*, 16/1 (1998), p. 3-21.

SUR L'ÉMERGENCE DU PROBLÈME DE LA MATIÈRE SENSIBLE DANS LA VI^e ENNÉADE DE PLOTIN

Que la critique de l'*ousia* aristotélicienne représente, dans l'œuvre de Plotin, un moment décisif à tous égards, qu'elle en délivre à plus forte raison une clef dont on ne saurait trop souligner l'importance, c'est là un fait bien connu. Il n'est pourtant pas moins évident qu'en plus des difficultés — sans nombre — touchant au détail de l'interprétation, elle pose au commentateur un problème d'ensemble, également décisif, qui tient à la singulière ambiguïté de sa situation dans l'histoire de la philosophie. C'est que la critique plotinienne de l'*ousia*, qu'on aurait beau jeu de qualifier hâtivement d'"anti-métaphysique", n'en est pas moins, quoique en un tout autre sens et jusqu'à un certain point seulement, une réhabilitation de l'*ousia*. C'est qu'elle n'est pas seulement une attaque en règle contre Aristote, mais encore, et en tant que telle, une restauration au moins partielle du platonisme. À dire la vérité, même s'il fallait conclure à la nécessité de sacrifier l'ontologie de Plotin à son hénologie, la nature particulière du rapport entre l'une et l'autre rend elle-même impératif que le statut de l'*ousia* dans les *Ennéades* soit préalablement clarifié, spécialement dans ses références platoniciennes et aristotéliciennes.

C'est à juste titre que l'ontologie aristotélicienne est décrite comme une ontologie de l'équivocité de l'être. Mais à cela, encore faut-il ajouter qu'elle entend être peut-être davantage encore, et plus fondamentalement, une ontologie de la prééminence de l'*ousia*¹. L'ontologie

¹ Sur cette question voir P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1972² (1962) et W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padoue, 1970.

aristotélicienne est tout entière bâtie, pourrait-on dire, sur ce paradoxe suivant lequel l'être n'est finalement rien d'autre qu'un genre dont les différences, bien qu'extérieures à ce genre lui-même, ont pourtant, d'une certaine manière, l'être. Aussi, en s'en prenant à la première des catégories, ce n'est pas à une partie de l'édifice qu'on s'en prend, mais bien à l'édifice tout entier, à tout l'être et à toute l'ontologie. Et telle est bien la tâche que se propose le premier des trois traités *Sur les genres de l'être*, dont on va lire ici les chapitres II et III.

Cela étant, on ne peut davantage ignorer combien cette même tâche comporte certaines exigences parmi celles qui constituent le plus sûrement la spécificité et l'originalité de la philosophie plotinienne par rapport à ses devanciers. La reformulation du problème général du monde sensible en des termes qui, au moins dans une certaine mesure, se révèlent irréductibles tant à la conceptualité platonicienne qu'à celle d'Aristote, en est peut-être, à cet égard, le résultat le plus convaincant. On oublie trop souvent que l'être des intelligibles n'est pas plus en jeu chez Plotin qu'il ne l'est chez Platon et chez Aristote, et ce n'est pas sans contresens qu'on a longtemps opposé Platon à Plotin comme l'"objectivité" du monde des Idées à la "subjectivité" de la "vie intérieure", comme si les *Ennéades* contestaient qu'il y eût jamais, dans l'intelligible, des *ousiai*, des étants au sens premier². Ce qui est en jeu, c'est l'être des choses sensibles. Et c'est celui-ci qui fait l'objet de la *double* problématisation si caractéristique de la critique plotinienne, dans la mesure où, d'une part, la notion d'*ousia* sensible se voit remise en question et où, d'autre part, un retour à Platon, quelles qu'en aient été les modalités, n'a pu que confronter Plotin aux mêmes difficultés qu'Aristote avait déjà décelées chez son maître, difficultés rendues d'autant plus décisives qu'il lui faudrait faire face, dans le même temps, aux objections venues du Lycée et des écoles postérieures. Les pages qui suivent vont

² Sur ce problème, voir surtout la vue d'ensemble et les conclusions de K. WURM, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI, 1, 2 und 3*, Berlin - New - York, 1973, p. 133 sqq.; voir aussi Chr. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les "Ennéades" de Plotin*, Paris, 1961.

s'attacher tout particulièrement à ce double aspect, soit à la genèse d'un problème proprement plotinien de la matière (qui est un problème, faut-il le dire, *ontologique* plutôt qu'hénologique), résultant aussi bien du rejet inconditionnel de l'*ousia* sensible aristotélicienne que de la nécessité d'en prendre en compte la teneur critique.

1. L'ousia et la "séquence de l'être"

Au début du troisième chapitre de la sixième *Ennéade*, Plotin en vient à poser la question: "Ceux qui rassemblent tout à la fois l'*ousia* intelligible, la matière, la forme et le composé de forme et de matière, doivent-ils pour autant annoncer, de tout cela, une unique catégorie?" (VI, 1, 3, 1-2, Bréhier.) Il s'agit de voir si toutes ces choses sont à subsumer sous un même genre, celui de l'*ousia*. Et la réponse ne se fait pas attendre: si toutes sont effectivement dites des *ousiai*, ce ne saurait être au sens où elles auraient quelque chose de commun (κοινόν) qui serait lui-même nécessairement prédiqué d'elles toutes (κατὰ πάντων). Au contraire, elles ne sauraient être réunies que dans la mesure où, en fait d'unité, elles n'ont que celle de leur provenance commune, de la même manière que les Héraclides sont issus d'un unique ancêtre, ἀφ' ἐνός (VI, 1, 3, 3-4)³. À première vue, les raisons de semblable objection ne semblent poser aucune difficulté. Il y a, en effet, que, parmi ces mêmes choses, toutes ne peuvent pas au même titre prétendre au statut de l'*ousia*. Certaines, les *ousiai* intelligibles, sont *ousiai* "de manière première", tandis que les autres ne peuvent guère être dites telles que "de manière seconde et moindre" (VI, 1, 3, 5). C'est donc que coexisteraient

³ Ce sens, comme on sait, n'est pas absent du corpus aristotélicien (voir *Mét.* Δ 28, 1024 a 29 sqq., où οἱ ἀπὸ Πύρρας = γένος; cf. aussi *Isagoge*, 1, 18 sqq., Busse). Il n'est par ailleurs pas impossible que le terme συλλαμβάνειν, outre son usage proprement aristotélicien (voir *infra*), comporte ici une allusion au *Sophiste*; cf. 218 c 5-7 (Diès): τὸ φύλον συλλαβεῖν τί ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής, — à quoi répond, un peu plus loin, d 4: τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος. Sur l'exemple des Héraclides, cf. *Mét.* I 8, 1058 a 21 sqq.

deux types d'*ousiai*, un antérieur et un postérieur, dont le second serait uni au premier par un rapport de provenance. Or — et là semble bien résider l'argument décisif— il ne peut y avoir, de l'aveu même d'Aristote, de genre commun "là où il y a l'antérieur et le postérieur" (ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) (VI, 1, 1, 27-28).

De l'aveu même d'Aristote, disions-nous, mais cela va bien moins de soi qu'il n'y paraît. Bréhier renvoie ici, très opportunément semble-t-il, à *Métaph.* B 3: "Là où il y a l'antérieur et le postérieur, il n'est pas possible que ce qui est attribué à ces choses soit quelque chose à côté d'elles (ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐκ οἶον τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναι τι παρὰ ταῦτα)" (999 a 6-7, Reale). Il ne fait guère de doute que c'est dans le même chapitre qu'on doit tout d'abord puiser les éléments propres à éclaircir la position plotinienne, s'agissant de ce point précis comme de quelques autres d'égale importance.

Ce chapitre est celui-là même où Aristote, s'efforçant de mettre à l'épreuve l'hypothèse suivant laquelle le genre est digne d'être élevé au rang d'*arkhê*, émet l'objection bien connue contre la thèse de la synonymie de l'être: sachant que le genre ne se prédique pas de ses différences, si l'être et l'un étaient un genre, soit celui de tous les étants, alors leurs différences seraient des non-êtres (998 b 22 sqq.). Ce qui implique naturellement — à supposer que les *arkhai* soient des genres— que l'être et l'un ne pourront pas plus être tenus pour des *arkhai* que pour des genres (b 27-28). Nul besoin de rappeler combien la solution apportée par Aristote à ce problème a pu déterminer l'ensemble de sa doctrine. Si la première catégorie est un genre, celui de l'étant au sens premier, elle comporte des différences qui *sont* effectivement et dont elle n'est pas prédiquée, qui ne sont par conséquent pas des *ousiai*, mais bien des accidents. En un mot, il y a d'autres catégories qui peuvent dès lors être attribuées à l'étant (à l'*ousia*, à l'*ὑποκείμενον*) mais aussi, à titre de différences, au genre de l'étant (au sens premier), si tant est qu'elles *soient* effectivement (en un sens dérivé) sitôt qu'on les prédique de l'étant (au sens premier). D'autres catégories enfin qui, pour être inessentiels, n'en sont pas pour autant des non-êtres. "Les autres choses que le ce-que-c'est, dit le chapitre Z 1, ne sont dites étants que par le fait qu'elles sont, les unes une quantité, les autres une qualité, d'autres

encore des affections (et certaines, enfin, autre chose) — de l'étant premier" (1028 a 18-20).

Pourtant, à formuler le problème de cette manière, on ne l'appréhende encore que partiellement, soit pour une moitié seulement. Resitué dans toute son extension, il se ramène à une question précise qui à première vue n'a qu'un lointain rapport avec celle de l'univocité de l'être: si l'*arkhê* est le genre, alors de quel genre s'agit-il, du genre le plus élevé qu'est celui de tous les étants ou, à l'inverse, d'un genre qui se trouverait au plus près des choses singulières? "À supposer, dit Aristote, que les genres soient, plus que toute autre chose, des fondements, il faut encore voir si ce sont les genres premiers qui sont les fondements, ou bien si ce sont les derniers à être prédiqués, ceux prédiqués des individus" (998 b 14-16). C'est évidemment en vue de remettre en cause le premier terme de l'alternative qu'Aristote en vient à affirmer qu'il ne saurait y avoir aucun genre — ni à plus forte raison aucune *arkhê* — qui soit le genre unique de tout l'étant. Le second terme de l'alternative fait l'objet d'une réfutation analogue, à ceci près qu'il s'agit désormais de la possibilité, pour un genre, d'être "dernier". Or cela n'est pas sans poser quelques difficultés. Ce qui est prédiqué en dernier ou, pour le dire autrement, ce qui vient en dernier dans l'ordre de la division (*diairesis*), c'est naturellement l'indivisible même. En tant que tel, c'est-à-dire comme *êν*, il semblerait donc que sa prétention au titre d'*arkhê* soit on ne peut plus légitime; l'un, en effet, semble davantage fondamental, il est *arkhoeidês* (999 a 1 sqq.; cf. K 1, 1059 b 29-30). Mais Aristote ne va pas moins s'employer à montrer qu'il n'en est rien, du moins aussi longtemps qu'on s'en tient à ces seuls éléments.

Au terme de la division, il reste la totalité des différences. C'est ce *logos* qui sera prédiqué des indivisibles (*ἐπι τῶν ἀτόμων*), en l'occurrence celui d'une succession d'espèces allant du plus universel au plus particulier. Pourtant, l'alternative resurgit ici de manière similaire: 1° soit l'*arkhê* est le genre premier, et alors, si tant est qu'il n'y ait pas de genre unique de tout l'étant, semblable succession demeure indéfinie (*ἄπειρος*) (998 b 31 sq.); 2° soit l'*arkhê* est à chercher du côté du "dernier à être prédiqué" (*ἔσχατον κατηγορούμενον*), et dans ce cas, puisqu'on suppose que l'*arkhê* est un genre, toute la question est de

savoir s'il existe un genre susceptible d'unifier la totalité de ses espèces. Bref, il s'agit de voir si le *logos* de la totalité des différences, l'ἐπι τούτων, se révélera à même de constituer un genre, ou si au contraire il devra lui-même trouver ailleurs son fondement.

Or, les différences comme les espèces s'ordonnent conformément à un rapport d'antériorité et de postériorité, rapport que le traité des *Catégories* appelle la "séquence de l'être" (ἀκολουθήσις τοῦ εἶναι) (XII, 14 a 30 sqq.). Le même traité donne pour exemples deux nombres, l'un et le deux. Si l'on a deux choses, il va sans dire qu'on en a également une, bien que l'inverse soit fausse: c'est qu'il se trouve ici une "séquence de l'être", qui au demeurant ne "s'inverse pas", οὐκ ἀντιστρέφει. Dans la mesure où la "séquence de l'être" mène du deux à l'un mais jamais de l'un au deux, l'un sera dit *antérieur* au deux, au sens où aboutit à lui une séquence qui ne s'inverse pas. Sous ce rapport, l'antérieur ne sera rien d'autre que "ce en provenance de quoi la séquence de l'être ne s'inverse pas" (a 35). Or, la même chose vaut assurément pour les espèces et les différences⁴. À supposer une espèce, par exemple l'animal-bipède, et une espèce de cette espèce, par exemple l'animal-bipède-sans-aile, il est évident que si l'on a la plus particulière, on a également la plus universelle, bien que l'inverse soit fausse. Le plus universel sera donc dit, dans une même séquence, antérieur au plus particulier, du fait que celui-ci n'en est pas la conséquence nécessaire, du fait qu'à partir d'un genre il n'y a pas de séquence menant à ses espèces. Cette antériorité du plus universel est évidemment celle du genre dans la division, dont le sens est exactement inverse de celui de la "séquence de l'être".

La question que nous posions devient par conséquent la suivante: là où il y a l'antérieur et le postérieur, le prédicat de l'un et de l'autre est-il un genre? — C'est à cette seule question que répond la phrase citée partiellement par Plotin: "Là où il y a l'antérieur et le postérieur, il ne se peut pas que ce qui est attribué à ces choses soit quelque chose à côté d'elles." La préposition παρά et l'accusatif ("à côté de") signifie ici au-

⁴ Voir *Catég.* V, 2 b 20 sqq.: τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει.

tant que δύνασθαι εἶναι χωριζόμενον (B 3, 999 a 18-19); elle désigne le "séparé" (χωριστόν). Mais le "séparé", d'autre part, n'est autre que ce qui peut être indépendamment de la matière, soit l'essence par opposition aux accidents (en tant qu'ils figurent toujours dans un sujet)⁵. Sachant que le postérieur et l'antérieur sont ici des espèces plus ou moins universelles, il est dès lors aisé de mettre en parallèle le même passage avec les développements de *Mét.* H 3 consacrés à l'unité de la définition: "L'homme n'est pas l'animal et le bipède, mais il doit être quelque chose qui est à côté d'eux (παρὰ ταῦτα), s'ils sont une matière, et il n'est pas plus un élément qu'il n'est composé de quelque élément, mais il est l'*ousia*." (1043 b 10-12.) En résumé, si le dernier prédicat remplit assurément la première condition pour tenir lieu de genre et de fondement, à savoir celle qui consiste à être, non pas seulement ἐπὶ τῶν ἀτόμων comme le sont les espèces, mais aussi ἐπὶ τῶν εἰδῶν (en tant que *logos* de toutes les espèces)⁶, pour autant il n'en remplit pas encore la seconde, celle consistant à être prédiqué essentiellement et, par suite, "séparé", "à côté des espèces" (παρὰ τὰ εἶδη) (B3, 999 a 11).

Pourquoi le dernier prédicat, celui qui énumère toutes les différences, ne peut-il encore être "séparé"? C'est que, précisément, il se trouve une "séquence". Le chapitre H 3 est on ne peut plus explicite à cet égard: de la même manière que l'essence d'une syllabe ne se réduit pas aux lettres qui la composent et à leur rassemblement dans une "composition" (σύνθεσις), que l'essence de la maison n'est pas "des briques avec leur composition", de même l'homme n'est pas "l'animal et le

⁵ Cf. *Mét.* E 1, 1026 a 15, où χωριστόν s'oppose à ἐν ὕλῃ (et à συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης, 1025 b 32-33); cf. K 7, 1064 a 23-24: χωρὶς τῆς ὕλης, par opposition à μετὰ τῆς ὕλης. Sur le caractère séparé de l'*ousia*, voir surtout Z 1, 1028 a 33-34, et Z 3, 1029 a 27-28 (οὐσία = χωριστή, par opposition. à la thèse: οὐσία = ὕλη); cf. *Catég.* II, 1a 25. τὸ ἐπὶ τούτων est synonyme de τὸ καθόλου, voir *Mét.* B 4, 999 b 34 sqq. (bien entendu, le τούτων désigne ici les espèces et non pas les différences).

⁶ Voir *Catég.* V, 3 a 37 sqq. (τὸ γένος κατὰ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται).

bipède” (1043 b 4 sqq.)⁷. En d’autres termes, un prédicat où figure la séquence entière des espèces et qui les rassemble en soi, un prédicat *composé* de l’antérieur et du postérieur, — cela n’est pas encore l’*ousia*. “Car l’énoncé de l’*ousia*, dit Aristote, est un (B3, 998 b 12). Un tel prédicat ne sera donc pas “séparé”, ni essentiel, mais simplement accidentel; il ne sera rien de plus qu’une matière (le genre) affectée de différences à la manière dont l’homme blanc est un sujet affecté d’une qualité⁸.

C’est peut-être à la lumière de *Métaph. Z 12* qu’on pourra se faire l’idée la plus claire de la façon dont Aristote envisage de résoudre le problème. À supposer qu’on définisse l’homme comme animal bipède, demande Aristote, “pour quelle raison ce dont nous disons que l’énoncé est la définition (i. e. l’homme) est-il un et non pas plusieurs, animal et bipède?” (1037 b 13-14; cf. 11-12). Autrement dit: à quelles conditions l’ἐπι τούτων pourrait-il être τι παρὰ ταῦτα, et non plus simplement le composé de toutes les différences? La réponse est sans équivoque: c’est qu’il ne faut retenir, de toutes les différences consécutives, que la dernière, qui justement n’est pas multiple mais une. Il ne faut garder que la τελευταία διαφορά, la “différence finale”, pour autant qu’elle est elle-même, plutôt qu’aucune autre, “l’essence de la chose et sa définition” (1038 a 19 sq.). Et Aristote de conclure: “Car le pourvu-de-pieds est superflu si l’on a déjà dit le bipède. Il n’y a pas d’ordre dans l’essence;

⁷ Le cas du seuil de porte, qui suit directement, tient lieu de restriction. C’est là une erreur communément répandue parmi les traducteurs que de lire le οὐδέ... οὐθέν de 1043 b 8 comme si les négations se détruisaient. Bien plutôt, Aristote veut dire que, si tel est le cas de l’*ousia*, il n’en va pas de même des autres catégories (ici la θέσις).

⁸ Ce n’est pas un hasard si, dans les chapitres cités, on retrouve le même verbe συλλαμβάνειν que Plotin mettait en avant en *Enn. VI, 1, 3* (voir *supra*). Les genres consécutifs sont συλλαμβανόμενα μετὰ τῶν διαφορῶν (B 3, 998 b 28 sq.), de même que les différences sont συλλαμβανόμεναι μετὰ τοῦ πρώτου γένους (Z 12, 1037 b 30 sqq.; voir *infra*), au sens où leur énoncé ne donne tout d’abord que leur σύνθεσις et non l’essence. Or, on l’a vu, χωριστόν s’oppose à συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης (E 1, 1025 b 32-33; voir *supra*).

sinon comment concevoir qu'il y aurait, d'une part, le postérieur et, d'autre part, l'antérieur?" (περιεργον γὰρ τὸ ὑπόπουν εἰρημένου τοῦ δίποδος. τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον;) (1038 a 32 sqq.) Par là, on s'en doute, l'aporie posée en B 3 est, au moins formellement, réglée une fois pour toutes. Le "dernier à être prédiqué" pourra bien être une *arkhê*, un fondement, mais à la seule condition d'être "à côté des choses dont il est le fondement" (B3, 999 a 18). Le fondement sera donc, pour chaque chose, l'*ousia*. Mais de quelle *ousia* s'agit-il ici, de celle située au plus près de telle ou telle chose singulière, ou bien de la première catégorie, du genre des *ousiai*? Des deux assurément. D'une part, si l'*ousia* est bien la dernière différence, c'est au sens où elle est une espèce déterminée, l'*eidos* de chaque chose, l'"*ousia* seconde" subsumant plusieurs choses singulières⁹. D'autre part, chaque chose singulière, chaque *tode ti*, n'est un *étant* (au sens premier) que pour autant qu'il est subsumé sous son *ousia* seconde¹⁰. Il y aura donc bien un genre de l'étant au sens premier, qui subsumera et les *ousiai* secondes, comme tout genre doit pouvoir subsumer ses espèces, et, à plus forte raison, ce que subsument les *ousiai* secondes, soit les étants au sens premier, les *ousiai* premières. De la sorte on obtient la répartition suivante (chaque terme devant être subsumé sous le suivant: 1° chaque *ousia* première (sensible), qui n'est telle que pour autant qu'elle peut être définie, qu'une essence lui est attribuée; 2° chaque *eidos*, chaque *ousia* seconde (intelligible), qui ne saurait subsumer, de son côté, que des *ousiai* premières¹¹; 3° le genre subsumant tous les *eidê* énoncés dans les définitions, et par suite aussi toutes les *ousiai* premières, — le genre de l'étant au sens premier, κατὰ πάντων (Mét. B3, 999 a 21). C'est en tous ces sens que l'*ousia* doit être

⁹ Cf. *Catég.* V, 3 b 10 sqq.: dans le cas de l'*ousia* seconde, "le sujet n'est pas un (i.e. ἐν ἀριθμῷ, ἄτομον, τόδε τι, κ.τ.λ.) comme l'essence première, mais c'est de plusieurs choses que sont dits l'homme et l'animal" (a 17 sqq.).

¹⁰ Voir par exemple *Mét.*, Z 1, 1028 a 25 sqq.: "Ces choses apparaissent davantage comme des étants, parce que quelque chose, le sujet, est défini en elles (et c'est là l'*ousia* et le particulier)."

¹¹ C'est-à-dire ἀπλῶς. Cf. les restrictions de *Mét.* Z 4.

“séparée”: elle doit l’être aussi bien des sujets singuliers dont elle est l’essence que des espèces dont elle est le genre (sans quoi elle ne serait plus un genre)¹².

Or, c’est très exactement contre cette conclusion que s’élevait Plotin, lorsqu’il récusait, on s’en souvient, l’idée que la première catégorie fût *κατὰ πάντων*. Pour le dire brièvement, l’argumentation plotinienne contre le primat de l’*ousia* consistera, pour l’essentiel, à réintroduire la “séquence de l’être” là d’où Aristote, soucieux de préserver à la première catégorie son statut d’*arkhê*, s’était vu dans l’obligation de l’évacuer définitivement. “Ils n’ont pas voulu, écrit Plotin au sujet des Aristotéliciens, que tous les étants soient divisés, mais ils ont mis à côté les étants par excellence.” (VI, 1, 1, 29-30.) Bref, si Aristote, en faisant de l’*ousia* un “quelque chose à côté” (*τι παρὰ ταῦτα*), en a effectivement extirpé la division, la “séquence de l’être”, la tâche que se propose Plotin est précisément de l’y réintroduire.

2. La réintroduction de la division.

Si l’on réintroduit ici une “séquence de l’être”, il va sans dire qu’elle devra emprunter la forme déjà évoquée: *tode ti — eidos* — première catégorie. Des trois moments, qui sont ceux de la division de la première catégorie elle-même, celle-ci devra occuper la première place, l’*eidos* la seconde, et ainsi de suite. Or, puisque le genre se prédique de ses espèces (*κατὰ τοῦ εἶδους*), puisque, dans toute séquence de l’être, l’antérieur — l’*ἄφ’ οὗ* — se retrouve immédiatement dans ce qui le suit, il n’est pas moins évident que l’*eidos* comme le *tode ti* pourront chacun prétendre également au titre d’*ousia*. C’est à cette idée que se rapportent les fameuses assertions de *Mét. Z 3*, selon lesquelles sont *ousiai* tout à la

¹² Cf. le *τὰ γένη παρὰ τὰ εἶδη* de *Mét. B 3*, 999 a 11 (remarquons que le passage entier gagnerait assurément en intelligibilité si l’on faisait porter le *τούτων* de la l. 10 sur le *τὸ πρότερον* de la l. 6, tout en fermant la parenthèse après *σχημάτων*, l. 10). Sur le fait que les catégories soient des genres, voir *Mét. Δ 6*, 1016 b 33-34.

fois la matière, le composé de forme et de matière, l'*eidos*. On sait qu'Aristote a finalement tenu la matière pour inapte à exprimer l'*ousia*, et que la notion d'*ousia* intelligible, qui lui est dans une large mesure étrangère, ne verra vraiment le jour qu'ultérieurement, en particulier avec le Moyen Platonisme. Il reste que c'est bien cette idée, on l'a vu, que Plotin entend remettre en question: "Mais ceux qui rassemblent tout à la fois l'*ousia* intelligible, la matière, la forme et le composé de forme et de matière, doivent-ils en avoir une unique catégorie?" (VI, I, 3, 1-2.)

Pour que les *ousiai* sensible et intelligible soient toutes deux des *ousiai*, il leur faut relever toutes deux de la première catégorie, l'une à titre d'individu, l'autre à titre d'espèce. Par suite, dans l'ordre de la division et de la "séquence de l'être", la seconde sera évidemment dite antérieure à la première, pour autant qu'elle la subsume. L'*eidos* sera *ousia* de manière première, et l'*ousia* sensible "de manière seconde et moindre"¹³. Or Plotin n'ignore pas que, dans le chef d'Aristote, ce rapport d'antériorité n'a rien à voir avec la primauté de l'*ousia* sur les autres catégories, qu'on ne peut pas dire que l'*ousia* sensible soit, dans l'ordre de la division, issue de l'*ousia* intelligible de la même manière que les accidents sont seconds par rapport à l'*ousia* en général. Mais, précisément, il n'en reste pas moins qu'un tel rapport détermine l'*ousia* elle-même: "Car toutes les autres choses (sc. que l'*ousia* intelligible) sont ce qu'on dit être en provenance de l'*ousia*; ou bien elles sont des affections, mais les *ousiai* se suivent l'une l'autre (ἐφεξῆς) d'une autre façon." (VI, I, 3, 6-8.)

Ce dernier terme, ἐφεξῆς, est de la plus haute importance¹⁴. Chez Aristote, il désigne fréquemment la suite des nombres¹⁵ ou la postériorité des accidents par rapport à l'*ousia*¹⁶, — non pas la division d'un

¹³ Voir *supra*.

¹⁴ Voir surtout le remarquable article de P. AUBENQUE, "Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote", in *Aristotelica, mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège, 1985, pp. 7-40, *passim*.

¹⁵ Voir *Mét.* M 7, M 9, etc. Sur le terme en général, voir *Phys.* V, 3, 226 b 34 sqq. et 227 a 17 sqq. (Carteron).

¹⁶ *Mét.* Δ 2, 1005 a 11; Λ 1, 1069 a 20 sq. (de même, *Enn.* VI, III, 3, 26 sq.).

genre. C'est pourtant bien cette dernière qui est visée ici: l'âme, dit la première *Ennéade*, "divise en termes consécutifs" (διαίρει τὰ ἐξῆς) (I, III, 5, 3). Ce qui, du reste, n'est pas si surprenant, si l'on se souvient que le traité des *Catégories* rangeait la suite des nombres et la division sous la même rubrique, celle de la "séquence de l'être". *Ousia* intelligible et *ousia* sensible sont "l'une à la suite de l'autre" parce que l'une subsume l'autre, parce que celle-ci est, dans la division, "en provenance de" celle-là. Si donc l'apparition du terme coïncide effectivement avec la réintroduction de la "séquence de l'être" jusque dans la première catégorie elle-même, la question est, d'autre part, de savoir en quel sens il peut s'appliquer à la division sans pour autant la ramener au rapport d'antériorité de la première catégorie sur toutes les autres.

C'est au moyen du même terme ἐφεξῆς ("à la suite") que Platon, dans le *Sophiste*, s'interroge sur la manière dont un discours peut être autre chose qu'un simple agrégat de noms. Que ce soit ou non dans des phrases, les mots peuvent s'enchaîner, ils peuvent être "dits l'un à la suite de l'autre" (ἐφεξῆς λεγόμενα) (261 d 9). Toutefois, pour former une phrase, il est encore nécessaire que les mots soient mis ensemble de manière à constituer une unité, il faut qu'ils "s'accordent entre eux" (συναρμόττει) (e 1). Ce n'est qu'à cette condition que les noms, une fois mis ensemble, pourront "manifester" quelque chose, qu'ils seront des δηλοῦντά τι, des "signifiants" (σημαίνοντα) (e 1-2). Or, force est de constater qu'à cet usage du verbe συναρμόττειν répond directement, chez Aristote, la notion de "composition" (σύνθεσις), soit celle d'un *logos* qui, en rapportant un sujet à autre chose, en l'occurrence à ses accidents, détermine une chose sensible. Équivalence au sujet de laquelle, par ailleurs, le *De Anima* ne laisse pas subsister le moindre doute, lorsqu'il tient le terme "harmonie" (ἁρμονία) pour synonyme de "mélange" et de "composition" (κρᾶσις καὶ σύνθεσις) (I, 4, 407 b 31)¹⁷.

Ce schéma est aisément transposable au texte plotinien. Si les *ousiai* sensible et intelligible se suivent, sont "à la suite" (ἐφεξῆς), au sens où

¹⁷ Cf. la suite: l'âme est ἕτερον τῆς μίξεως, 408 a 24-25, au sens où elle n'est pas le λόγος τῆς μίξεως, a 27-28; bref, étant *séparée*, cf. a 23, elle ne saurait être prédiquée — à titre d'essence — du corps en tant que composé.

elles forment ensemble une σύνθεσις, la question de leur genre commun devra porter aussi sur la possibilité de définir un composé tel l'homme blanc — question dont il n'est nul besoin de rappeler qu'elle est tout d'abord, et foncièrement, une question aristotélicienne. Bien plus, la réponse de Plotin à cette même question ne peut elle-même être considérée que comme fidèle en tous points à l'argumentation maintes fois développée par Aristote, suivant laquelle, par exemple, ce n'est pas l'homme blanc entier qui est défini, mais bien chacun de ses éléments pris isolément, l'homme et le blanc.

Pour peu qu'on s'en remette à l'ordre de la division, il ne pourra y avoir de première catégorie qu'à deux conditions. Attendu qu'elle est censée être "prédiquée des deux", il lui faudra tout d'abord être antérieure aux deux *ousiai* (VI, 1, 2, 5). Et elle devra ensuite n'être elle-même ni sensible ni intelligible, puisque dans le cas contraire, "le corps serait incorporel, ou encore l'incorporel serait un corps" (VI, 1, 2, 6 sqq.). Elle devra être "autre chose" (ἄλλο τι) (VI, 1, 2, 4 et 5), — termes que nous retrouverons par la suite. De là, la question décisive est maintenant de savoir si Aristote donne accès à quelque chose de tel, à un "autre chose", à la fois antérieur et irréductible aux *ousiai* sensible et intelligible. Pour le dire autrement: Aristote définit-il quelque chose de tel? Ou bien doit-il se contenter de définir, au lieu d'un "autre chose", l'un des termes du composé? — Aristote, assurément, dit bien que l'*ousia* est sujet, non prédiquée de quelque chose d'autre, singulière. Mais si tout sujet est effectivement *ousia*, en revanche toute *ousia* n'est pas nécessairement sujet, preuve en est qu'il se trouve aussi des *ousiai* secondes (intelligibles), dites d'un sujet. Aussi Plotin objecte-t-il très justement qu'Aristote, au lieu de répondre à la question relative à ce qu'est l'*ousia*, ne donne guère que des *propres* (ἴδια), au sens aristotélicien du terme¹⁸. "Mais si l'on dit ces propres et que, par là, on dise et rassemble en un (εἰς ἓν συνάγοι) des *ousiai*, on n'en dira pas pour autant quelque (τι) genre un, et on ne manifestera (δηλοῖ) ni la notion ni la nature de l'*ousia*." (VI, 1, 3, 19 sqq.) Il se trouve une composition mettant

¹⁸ C'est-à-dire au premier sens du terme dans l'*Isagoge*, 12, 12 sqq.

ensemble les *ousiai* sensible et intelligible, mais où celles-ci ne sauraient recevoir une définition, un *quid* communs, et où, bien plutôt, chaque terme est subsumé isolément sous un *quid* qui n'est tout au plus, quant au genre lui-même, qu'un propre. "Il n'est pas possible de dire, d'une manière générale, ce qu'est l'*ousia*; et pas plus, si l'on fournit le propre, on n'a déjà le ce-que-c'est, et ce propre, à savoir le fait d'être un et identique numériquement ainsi que susceptible de recevoir les contraires, ne s'accordera sans doute pas à toutes les *ousiai* (ἐπι πάντων ἀρμόσει)" (VI, I, 2, 15 sqq.)¹⁹.

On voit sans peine où Plotin veut en venir: dans la mesure où, du fait de la séquence de l'être, ce qui se donne pour la première catégorie ne saurait être défini, il n'est pas séparé, il n'est pas quelque chose "à côté" de ce qui en relève; mais s'il n'est pas séparé, il n'est pas un genre, ἐπι πάντων. Plutôt que d'appartenir à un même genre, ou, pour le dire autrement, plutôt que d'avoir en commun, outre le nom, une *définition* unique, les *ousiai* sensibles et intelligibles se trouvent ramenées à la pure et simple homonymie²⁰. De même, la première catégorie demeure un *composé*, celui de ses "propres", des *ousiai* sensible et intelligible. Et cette conclusion est en un sens encore conforme à l'idée d'Aristote, si tant est que l'absence de tout λόγος εἰς portant sur l'antérieur et le postérieur ait conduit Aristote à renoncer à l'ordre de la division, dans le seul dessein de garantir l'unité de l'*ousia*. Elle suit scrupuleusement les propres indications d'Aristote, lorsqu'en *Métaph.* E 4, 1027 b 23 sqq. — pour ne citer que cet exemple — il oppose l'ἐφεξῆς tout à la fois au

¹⁹ Sur cet emploi du terme ἀρμόζειν cf. *Enn.* VI, III, 1, 23 sqq.: "La nature de l'âme est dans l'intelligible et ne s'accorde pas, οὐδ' ἀρμόσει, à l'ordre, σύνταξιν, des *ousiai* sensibles" (qui répond directement à l'affirmation d'Aristote selon laquelle τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ, voir *supra*).

²⁰ Voir surtout VI, III, 5. Sur ce sujet, bien entendu, cf. *Catég.* I, 1 a 1 sqq. En plus de l'antérieur et du postérieur, le même raisonnement vaut aussi pour le plus et le moins, ceux-ci devant rester incompatibles avec l'*ousia* (*Catég.* V, 3 b 33 sqq.; la réponse d'Aristote est sans doute difficilement tenable si l'on considère l'*ousia* comme un genre). Ainsi *Enn.* VI, III, 7, 12 sqq.: ἀλλ' εἰ μᾶλλον ὄν τὸ εἶδος τῆς ὕλης, οὐκέτι κοινόν τι τὸ ὄν κατ' ἀμφοῖν, οὐδ' ἡ οὐσία γένος ἔχον τὴν ὕλην.

χωρίς, à l' ἅμα et au ἔν. En prétendant réunir le sensible et l'intelligible en un même genre, il arrive en réalité, dira Plotin, que "de cette manière le *logos* de l'*ousia* n'est pas un, car le même *logos* ne peut être à la fois celui de ce qui est premièrement et de ce qui est secondement, en sorte que ceux-ci ne peuvent être sous un genre un" (VI, III, 9, 40 sqq.). Cette exigence d'un *logos* un, on sait combien Plotin et le néoplatonisme en général s'entendront par ailleurs à la porter jusqu'à ses dernières conséquences.

3. *La matière sensible, l'ousia et les affections*

Si maintenant l'on se demande ce qu'il advient, une fois menée à son terme la destitution de l'*ousia* aristotélicienne, de ce qui se situe à l'autre extrémité de la chaîne, non pas tant, en l'occurrence, des corps, mais de la matière sensible elle-même, on ne peut plus guère se satisfaire de la réponse communément avancée, suivant laquelle la critique plotinienne limite les catégories aristotéliciennes au monde sensible pour ne plus retenir pour valables, s'agissant de l'intelligible, que les genres de l'être énumérés dans le *Sophiste*. Ici, il arrive bien plutôt que l'*ousia* est résolument accaparée par le seul intelligible, et que Plotin s'accorde avec Platon pour affirmer: "Ce qui est dans les sensibles est vide d'hypostase" (τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κενὸν τῆς ὑποστάσεως) (III, VI, 12, 10 sq.). La matière est un non-être, au sens où elle se définit par son "altérité par rapport à l'*ousia*" (III, VI, 15, 8 sq.). Et tout se passe, somme toute, comme si, étant entendu qu'il n'y a pas de genre unique des *ousiai* sensible et intelligible, il devenait dès lors inévitable que seules pussent encore compter légitimement au nombre des *ousiai* celles qui le sont au sens premier, les *eidê*, les *ousiai* intelligibles, les *ousiai* au sens platonicien du terme. Sans doute n'est-ce qu'à cette condition qu'il devient possible de rétablir un genre (premier) de l'étant premier. Quoique la place manque pour ne pas se contenter d'esquisser brièvement ce dernier point, la difficulté essentielle en apparaît d'ores et déjà avec évidence: faut-il, de tout cela, conclure que le clivage entre la prétendue *ousia* sensible et l'*ousia* intelligible en arrive à recouper purement et

simplement celui de l'essence et des autres catégories, celui de l'*ousia* et de ses affections?

C'est dans une perspective tout à la fois similaire et divergente que le *Théétète*, rappelons-le, opposait la science et la sensation dans l'intention d'obtenir, sur fond de ce seul clivage, une notion satisfaisante de l'*ousia*. Nous avons, par la sensation, des "affections" (186 b-c, Diès); mais le savoir, la science, n'est assurément pas "dans les affections", tout à l'inverse il doit être "prédié des affections" (περί τῶν παθημάτων) (186 d). S'agissant d'un son et d'une couleur singuliers, le savoir aura affaire à quelque chose qui ne sera ni l'un ni l'autre, mais qui n'en sera pas moins "à leur sujet". Il a affaire à "quelque chose d'autre" (185 b), comme disait aussi Plotin, mais à quelque chose d'autre qui sera, en outre, *commun* au son et à la couleur, à plusieurs affections. Le savoir consiste donc en ceci: "Il examine ce qui est commun à toutes les affections (ἐπισκοπεῖ τὰ κοινὰ περί τῶν παθημάτων)." (186 d-e.) Mais ce qui est, de la sorte, commun, ce n'est rien d'autre que l'étant lui-même, et plus particulièrement l'*ousia*, c'est-à-dire, dans les termes de Plotin et d'Aristote, l'*eidōs*, ou *ousia* intelligible. C'est celle-ci et rien d'autre, en effet, qui a pouvoir de se joindre à titre de complément d'objet direct au "concevoir" (διανοεῖν) constitutif du savoir²¹.

Or, il est très remarquable qu'on retrouve ici ces mêmes termes par lesquels Aristote entendait décrire l'*ousia* en *Mét.*, B 3: elle doit être, disait-il, "prédiée des choses" (ἐπὶ τούτων) et "à côté d'elles" (παρὰ ταῦτα). De même, dit le *Théétète*: "L'*ousia*, étant à côté, s'ensuit au sujet de toutes les affections (ἡ οὐσία ἐπὶ πάντων παρέπεται)." (186 a) Formule étonnamment concise, bien à la manière d'un Platon. L'emploi du verbe παρέπεσθαι, on peut en être sûr, n'est pas fortuit. Tout d'abord, il doit certes faire penser au παρὰ aristotélicien et, au-delà, au thème général de la présence, *parousia*. Mais il renferme encore, selon toute vraisemblance, une autre nuance²². C'est que l'*ousia* s'"ensuit", ἔπεται,

²¹ Cf. 185 b (ταῦτα πάντα περί αὐτοῖν διανοεῖν), 187 a (περί τὰ ὄντα); ἄλλο τι (παθημάτων), 185 b = ἄλλο ὄν αἰσθήσεως, 186 e.

²² Rappelons que le terme signifie ordinairement: "être la conséquence de quelque chose", — c'est-à-dire "s'ensuivre" dans le sens exactement inverse de

dans la mesure où, dans le sens de la séquence de l'être, si l'on a le particulier, on a aussi, de manière immédiate, l'universel sous lequel il est subsumé. De même que, si on a l'animal bipède, on a *eo ipso* l'animal, de même, si l'on a les affections, on a l'ἐπι πάντων, l'Idée. C'est en ce sens que celui-ci est "pensé premièrement" (πρῶτον διανοούμενον) (185 a).

Le problème central qui, chez Aristote, tenait au fait qu'un genre ne pouvait tout à la fois être séparé et se prédiquer du singulier et de l'universel, soit du postérieur et de l'antérieur, ne se pose évidemment plus si, conformément à la position platonicienne, on ampute la division de son premier terme (le genre des *ousiai* sensibles et intelligibles) pour ne plus garder que le singulier et l'*eidos*²³. Dans ce cas, celui-ci — l'antérieur — s'attribue de façon univoque aux singularités sensibles — postérieures — sans qu'il soit jamais besoin de joindre ensemble, sous un même terme, du postérieur et de l'antérieur. La conséquence est manifeste: le sensible n'est plus subsumé sous le même genre que ses *eidê*, il n'y a plus d'*ousia* sensible, plus de sujet (ὑποκείμενον), plus de *tode ti*, et tout le sensible se voit indifféremment ramené à ce qui n'est pas l'*ousia*: à des affections. En d'autres termes, plus rien ne semble empêcher que le clivage entre le sensible et l'intelligible, c'est-à-dire la délimitation de l'*ousia* elle-même, se confonde purement et simplement avec celui opposant l'essence aux accidents. Il est hors de doute que ce fait a constitué aux yeux de Plotin un problème proprement crucial, réductible à celui du statut de la matière, dans la mesure où les essences intelligible et sensible sont bien, disait-il, "à la suite d'une autre manière" que ne le sont, l'une par rapport à l'autre, *ousia* et affection. Or, que Plotin, pas plus que Platon lui-même, n'ait pu se satisfaire d'une conclusion consistant somme toute à rejeter aveuglément tout le sensible du côté des affections, c'est là une évidence. Mais justement, ici plus que partout ailleurs, Plotin semble ne pouvoir se dispenser de choisir en-

celui de la division, soit dans celui de l'ἀκολουθήσις τοῦ εἶναι. Dans le même sens, semble-t-il, voir p. ex. le παρακολουθεῖ de *Catég.* VII, 8 a 34 (n'ayant du reste, selon toute apparence, rien à voir avec les παρακολουθήματα plotiniens).

²³ Cf. p. ex. *Mét.* A 6, 987 b 8-9: τὰ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα (sc. τὰς ἰδέας) καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι (= τὰς ἰδέας παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ κατὰ τούτων λέγεσθαι).

tre l'Académie et le Lycée, entre un monde sensible sans *ousia* et un autre qui se ramène à des corps affectés d'accidents: il s'agit maintenant de faire porter la recherche sur les affections en tant qu'elles sont, soit ce qui se joint accidentellement au corps, à la matière, dans l'*ousia* sensible, soit ce qui se rassemble par le corps et pour l'âme, pour l'*ousia* intelligible (περί τῶν παθημάτων, ὅσα μετὰ τοῦ σώματος ἢ διὰ τὸ σῶμα περί ψυχὴν συμβαίνει) (*Enn.* VI, III, 1, 29-30)²⁴. Pour le dire brièvement, les questions sont les suivantes: si la matière se voit refuser le statut d'*ousia* du fait de sa postériorité à l'*ousia* intelligible, si donc on ne peut guère parler d'*ousia* sensible que par homonymie, en quoi sa propre postériorité se distingue-t-elle encore de celle des affections par rapport à l'*ousia* en général? En quoi la "séquence de l'être", dont la prétendue *ousia* sensible est le terme postérieur, se différencierait-elle encore de la hiérarchie des catégories? Pourquoi devrait-on maintenir une matière, ou un ἐφεξῆς ἄλλως? Car enfin, le rapport entre chose ou *ousia* sensible et *eidos* ne se distinguait, chez Aristote, d'avec celui du sujet (ὑποκείμενον) et de ses affections, que dans la mesure où cette distinction elle-même était définie comme l'opposition de l'en-soi (καθ' αὐτό) et de la composition (σύνθεσις), où, des deux rapports, le premier était tenu pour essentiel et l'autre, pour accidentel: qu'arrive-t-il maintenant si l'un et l'autre se confondent en un même rapport de provenance? Pourquoi distinguer encore, dans le monde sensible, entre le sujet et ses affections? C'est bien là, dans cette exigence de maintenir un double rapport de subordination et, pour ainsi dire, une double "séquence", de manière à sauvegarder la matière à titre d'intermédiaire entre l'*ousia* et la prolifération des apparences, que réside la difficulté majeure. "Que la matière ne soit pas le terme premier, écrit Plotin, cela a été dit; mais si les autres (i. e. les affections), dit-on, ne sauraient tenir ensemble sans être prédiqués de la matière, nous dirons que ce sont là des sensibles. Cela

²⁴ Cf. *Théét.*, id. loc.; 186 d (ἐπιστήμη = περί παθημάτων, v. *supra*), 186 b - c (παθήματα = διὰ τοῦ σώματος, cf. 185 e; par opposition au καθ' αὐτήν et au δι' αὐτῆς qualifiant l'âme dans l'ἐπιστήμη, voir 185 e, 186 a, d - e, 187 a), 186 b - c (τὰ παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει). Le μετὰ τοῦ σώματος correspond au μετὰ τῆς ὕλης (voir *supra*).

étant, rien n'empêche que, étant avant les sensibles, la matière soit postérieure à beaucoup de choses, et en particulier à tous les intelligibles." (VI, III, 7, 3 sqq.)

Quoi qu'il en soit, nous laisserons ces questions ouvertes, en nous bornant à faire remarquer que les solutions qu'y apportera Plotin ne peuvent guère être cherchées ailleurs que du côté d'une conception foncièrement platonicienne du monde sensible, où les notions d'image, de simulacre et d'imitation jouent un rôle fondamental. Nous pensons en particulier au "troisième rejeton à partir de la nature" (τρίτον γέννημα ἀπὸ τῆς φύσεως) du livre X de la *République* (599 a), dont la description représente à n'en pas douter une première tentative visant à asseoir solidement la distinction de la chose sensible et de ses affections, la seconde étant la doctrine aristotélicienne des catégories.

Denis SERON