

La Notion de Matière chez Plotin et Grégoire de Nysse

von Christos Térézis, Patras/Griechenland

Introduction

Cette étude s'inscrit dans le domaine de l'Ontologie et de la Métaphysique aussi bien théologique que philosophique. En particulier, elle porte sur la notion de « matière », sujet favori à la fois pour la pensée grecque ancienne et pour la pensée chrétienne. À l'intérieur de ces deux civilisations, la conception de la matière ainsi que ses rapports avec d'autres thématiques manifestent, pourrait-on dire, un dynamisme remarquable et s'associent directement à la cosmothéorie de l'époque. On pourrait aussi examiner la notion de « matière » sous l'angle moral. En effet, la dimension morale précède les interprétations et les thèses du niveau ontologique. Bien évidemment, les conceptions des Grecs et des théologiens Chrétiens concernant la matière diffèrent entre elles, puisqu'il s'agit de contextes culturels bien différents, qui ont leurs propres orientations cosmothéoriques et biothéoriques¹.

Et pourtant, l'Hellénisme et le Christianisme se sont développés dans le même cadre géographique et présentent plusieurs éléments communs concernant la structure et le raisonnement de leur théorie. Autrement dit, les deux discours, quoique différents voire souvent incompatibles, cherchent à communiquer, ce qui les conduit parfois à des synthèses dialectiques. À notre avis, la différence entre le Christianisme et l'Hellénisme se présente d'une manière évidente à travers Grégoire de Nysse, théologien chrétien, et Plotin, philosophe néoplatonicien, entre lesquels un siècle se déroule. Une réflexion profonde caractérise Grégoire qui représente l'un des moments les plus lumineux de la pensée chrétienne du IV^e siècle. Plotin est le représentant le plus important du Néoplatonisme; son étude originale des grandes philosophies anciennes ainsi que sa pensée synthétique ont déterminé l'orientation fondamentale du Néoplatonisme. Une étude comparée nous permettra, pensons-nous, de comprendre un aspect de la dialectique qui caractérise les idées pendant une période culturelle importante, à savoir du III^e jusqu'au IV^e siècle p.C.².

La partie principale de notre étude comprend deux sections, pour de raisons de structure plutôt que pour de raisons réelles. La première section se réfère aux conceptions de

¹ A propos de la relation Néoplatonisme - Christianisme, voir en particulier, S. E. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978; E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, Paris 1992.

² À propos de la philosophie de Gr. de Nysse, voir: Gregor von Nyssa und die Philosophie (éd. H. Dorrie, M. Altenburger, V. Schramm), Leiden 1976; A. Meredith, *The concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonist*, dans: *Studia Patristica* 22 (1) 35-51.

Grégoire de Nysse et la seconde à la philosophie plotinienne; dans la seconde partie nous essaierons de présenter le dialogue éventuel que le penseur chrétien aurait avec Plotin (ou montrer les objections ou la convergence critique qu'aurait eues éventuellement le penseur chrétien). Le problème de la matière devient l'objet d'une étude ample de la part de deux penseurs. Cependant, notre examen s'en tiendra à quelques points indicatifs, qui déterminent, pensons-nous, les convergences entre le Néoplatonisme et le Christianisme.

La notion de matière chez Grégoire de Nysse

Selon Gr. de Nysse et les penseurs chrétiens, la notion de matière est liée à la notion de création. En effet, la matière est nécessairement inscrite dans la perspective de la création divine³ étant donné que la possibilité d'une réalité autosubsistante et autonome est nécessairement exclue pour la théologie chrétienne. Dans les paragraphes de la première partie nous essaierons de décrire et d'interpréter la matière en tant qu'élément nécessaire à ce phénomène complexe que constitue la production du monde de l'expérience.

Éléments: Dès la Cosmologie grecque ancienne la théorie de la matière était immédiatement liée à la théorie des éléments, qui passaient comme les fondements nucléaires des procédés cosmiques⁴. Selon Grégoire les éléments cosmiques matériels sont variés, différents et souvent s'opposent entre eux. Particulièrement le léger et le vide différent du lourd et du terrestre, le chaud du froid et le liquide de son contraire⁵. Et pourtant, la nature intellectuelle, c'est-à-dire les archétypes divins sont inhérents à tous les éléments et s'expriment d'une manière concrète moyennant les évolutions cosmogoniques. Ils ne sont pas concernés par l'opposition qui caractérise les évolutions cosmologiques; ils sont essentiellement complets. Bien que les éléments semblent s'éloigner les uns des autres en fonction de leur distance locale et de leur différence qualitative, la substance archétypique dépourvue d'étendue est liée d'une manière continue aux éléments⁶. Par conséquent, une réalité métaphysique précède les éléments, qui en dérivent et l'incluent

³ Voir *VI. Lossky*, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, pp. 64-110.

⁴ Voir, *Damascius*, *Traité des premiers principes II* (*L. G. Westerink et J. Combès*) Paris 1989, pp. 174.1-203.6., où à part de ses vues le philosophe tend une conception synthétique des aspects de la philosophie grecque ancienne en ce qui concerne les „éléments“ jusqu'au Ve siècle inclus.

⁵ Voir *Gr. De Nysse*, *De anima et ressurectione dialogus*: PG 46, 45 D: „Πολλὴ γὰρ διαφορὰ τοῦ ἀνωφεροῦς τε καὶ τοῦ κούφου πρὸς τὸ βαρὺ καὶ τὸ γεῶδες“. La diversité mentionnée est la cause principale pour la diversité qui apparaît après dans le monde de l'expérience.

⁶ *Gr. de Nysse*, op. cit.: PG 45 D-48 A. Évidemment ce sujet est abordé par la pensée chrétienne concernant l'omniprésence de Dieu. À remarquer sur ce point qu'il ne s'agit pas tellement de l'évolution ou la coupe en morceaux d'un archétype métaphysique à ses plusieurs exemplaires visibles, mais surtout il s'agit de sa existence dans la manière dont ils sont édifiés et existent. De cette façon nous avons un réalisme métaphysique exact. Les archétypes sont au début dans un état de „ante rem“ (in deo) et ensuite dans celui de „in rebus“ (in mundo). Dans un stade suivant, bien sûr, ils deviennent objets de la théorie humaine. *J. Danielou*, dans son oeuvre, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 1-7, s'occupe en détail de la notion de la „théorie“ dans l'oeuvre du théologien chrétien. Entre autres, on lit: „L'essentiel est le fait que Grégoire désigne par *θεωγία* l'ontologie, c'est-à-dire la connaissance des différentes catégories d'êtres. Ceci comporte d'abord la conception d'ensemble de la création, fondée sur la distinction et sur l'harmonie du monde intelligible et du monde sensible, soit abstraitement, comme principes constitutifs, soit concrètement, comme catégories d'êtres“. (p.c.).

comme leur fondement. Évidemment, s'impose une théorie olistique d'une substance sensible, qui reçoit ses propres, voire intérieures différenciations suivant que Dieu confère les lois qui n'en sont pas moins innées. En d'autres termes, il existe à un premier niveau ontologique, un état d'uniformité (ou homogénéie) universelle; l'individualisation des parties s'y superpose. Et par là, s'introduit un état d'hétérogénéité.

Grégoire indique également que les éléments cosmiques sont préservés sous un mode d'existence quantitative et qualitative immuable, que la sagesse divine avait désigné au début, pour que l'Univers soit en harmonie. C'est moyennant leur inhérence aux êtres créés ou à travers leurs échanges réciproques que se manifeste ce mode d'existence quantitative et qualitative immuable⁷. Il s'ensuit que chaque être inclut les analogies métriques matérielles par lesquelles il se trouve constitué, en d'autres termes qu'il n'est pas possible qu'il existe une substance simple. Certes, chaque être constitue une unité, à condition seulement d'entendre l'unité au sens de l'articulation des certains éléments primitifs.

Et cependant, les éléments ontologiques ne sont pas immobiles et immuables; bien évidemment, la création de substances composées serait impossible au cas d'une telle immobilité. Selon le penseur chrétien, le Créateur n'a créé aucun élément en sorte qu'il resterait immuable et permanent dans sa fonction. Tout existe en tout et se tient en accord avec les adhésions réciproques, car la force mutable qui existe dans l'Univers les change en les conduisant par une rotation cyclique, les uns vers les autres. En outre, ils sont rendus à eux-mêmes par cette force pour qu'ils ne perdent pas leur texture nucléaire due à leur propre constitution. Les éléments changent tout en persévérant à l'infini; pendant leurs articulations ils sortent et entrent les uns dans les autres sans relâche; il s'agit d'une dialectique perpétuelle de leur identité substantielle et de leurs interférences diverses. Les éléments ne préservent pas une identité qui aurait une définition absolue et inflexible, étant donné que tout dans la nature tend vers l'autre ou l'hétérogène⁸.

Gr. de Nysse souligne que les prédispositions ontologiques n'en sont pas moins préservées. Or, bien que les éléments subissent un changement infini et se meuvent perpétuellement, aucun ne se perd ni ne peut dépasser sa constitution initiale. Rien ne dépasse jamais sa constitution première et c'est pourquoi la constitution nucléaire de l'Univers ne se modifie point⁹. Par conséquent, quels que soient les changements qui ar-

⁷ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaemeron: PG 44, 95 A-96 B. Voir aussi, *Ch. Kannengiesser*, Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Gr. de Nysse, dans: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, pp. 93-97, où parmi d'autres est remarqué: „Une théorie globale de la création se laisse édifier à partir de la doctrine des στοιχεῖα, le monde d'ici-bas étant par définition celui du mouvement“ (p.95). Pour le même sujet *J. Danielou* remarque: „Les éléments s'organisent dans l'univers en fonction du mouvement et du repos qui sont les deux principes de l'opposition et l'harmonie du cosmos. Ceci est platonicien“ (*L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 80).

⁸ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaemeron: PG 44, 108 B; *J. Danielou*, *L'être et le temps chez Gr. de Nysse*, p. 79.

⁹ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaemeron: PG 44, 113 A-114 A. Afin que le plan divin soit réalisé, il est nécessaire que les souterrains primaires du réel sauvent à jamais ses prescriptions ontologiques. Voir aussi *Chr. Stead*, *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa*, dans: *Gregor of Nyssa und die Philosophie*, p. 111; *J. Danielou*, *L'être et le temps chez Gr. de Nysse*, p. 94.

rivent, ils ne concernent pas l'« être » substantiel mais seulement le « paraître ». Ce qui signifie que seulement les configurations ontologiques partielles se détruisent pendant l'évolution cosmique.

Selon le théologien chrétien et pour ce qui est de telles fonctions et rapports qui existent entre les éléments, il semble qu'ils sont identiques par certains caractères généraux et différents par certains caractères individuels. En effet, bien qu'ils soient identiques par une matière commune, ils diffèrent à travers des mouvements distincts. En plus, tout en se trouvant dans le même flux perpétuel, les choses ne sont pas homogènes. Tout se soumet aux lois générales en même temps qu'il présente à un niveau quasi quantique une fonction individuelle particulière¹⁰. Par là, se trouve confirmée la cohérence entre l'homogénéité et l'hétérogénéité, ce qui assure l'unité de l'univers ainsi que sa diversité interne probablement au sens d'une dilatation progressive.

L'harmonie cosmique comme articulation des opposés: Gr. de Nysse soutient que l'harmonie règne au monde empirique, ce que l'on pourrait voir à travers l'image impressionnante du Ciel et de la Terre. Selon lui, cela est dû, entre autres, à l'articulation réciproque des éléments matériels dans le même but commun (et à travers une communication secrète) bien que, du point de vue de leur identité substantielle, ils soient divers ou contradictoires entre eux. Chaque élément contribue à la conservation et l'harmonie de l'Univers. De surcroît, l'harmonie cosmique est due au fait que les éléments coexistent et communiquent entre eux, alors qu'ils ne se mêlent pas et ne communiquent pas entre eux sous l'angle de leurs caractères individuels.

Un argument supplémentaire pour l'harmonie cosmique: Tous ces éléments, qui à un premier état primitif ne se mêlent pas et ne communiquent pas entre eux du point de vue de leurs qualités individuelles, ne relèvent pas de niveaux ontologiques distincts sans pour autant qu'ils détruisent les uns les autres. Il ne s'agit pas seulement de cela; En outre, ils possèdent en acte ou en puissance la capacité de se mêler entre eux et d'avoir des qualités-propriétés contradictoires¹¹. Il en résulte que les forces de traction qui agissent dans l'univers créé, soient de telle texture et de telle capacité d'intervention, que l'univers conserve son originalité. Il est évident que ces forces n'abolissent pas les distinctions individuelles, parce que les êtres sensibles étant des êtres composés ne peuvent dériver des sources (nucleus) ontologiques homogènes, ni d'ailleurs d'une source équivalente.

Cependant, le penseur chrétien n'exclut pas le cas opposé. Il remarque que, pendant que les éléments rentrent en contact les uns avec les autres, la vraie beauté s'étend dans l'univers entier suivant une échelle hiérarchique. Quand une certaine rupture de cette simple coalescence arrive, la matière s'éloigne de situations physiques formées et se

¹⁰ Voir *Gr. de Nysse*, De anima et resurrectione dialogus: PG 46, 33 C-36 A; In hexaemeron: PG 44, 120 A-C. À son extension le sujet - et sous certaines transformations linguistiques - reflète la relation du „limitant“ comme principe cohérent et commun avec l'« illimité », qui exprime la présence de la diversité et la dynamique de l'évolution.

¹¹ Voir *Gr. de Nysse*, De anima et resurrectione dialogus: PG 46, 25 B. Pour l'accord entre les éléments dans l'ensemble du monde naturel (macrocosme) autant que dans le corps humain (microcosme) et pour la connexité entre tous les êtres, voir *J. Danielou*, L'être et le temps chez Gr. de Nysse, pp. 53-60.

manifeste l'absence de forme au point que commence le règne de non-formé, ce qui fait que la beauté disparaît. La raison en est que la matière est essentiellement dépourvue de forme, de capacité de construction, voire d'une qualité innée d'intervention. D'une telle négation et privation on est amené à l'extension du honte matériel qui empêche l'image de Dieu d'apparaître au niveau cosmique¹². Supposons que la matière soit dépourvue de la liaison réciproque des éléments, ce que souligne précisément ici Gr. de Nysse. Quelle que soit le mode de réception de la forme ou le type d'action, la matière par elle-même n'a aucune essence ni valeur, puisqu'elle est dépourvue de forme. Nous allons voir plus tard que cette situation est tout simplement hypothétique, voire une invention théorique, pour que les raisonnements soient accomplis. Certes, on pourrait examiner l'hypothèse que le penseur chrétien envisage, à savoir la possibilité d'une catastrophe des parties de l'Univers, au sens de dissolution de certains ensembles astriques. Or, il vaudrait mieux éviter de répondre à une telle question; de toute manière, le progrès scientifique était encore en retard à cette époque (les acquis scientifiques étaient limités).

Le déroulement progressif de la création du monde: Gr. de Nysse a développé une théorie dynamique de la création de l'univers. Il remarque que, pendant la manifestation de son acte créateur, Dieu a tout d'abord créé les plantes, puis les êtres illogiques et finalement l'homme. En ce qui concerne la manière dont la force vitale donnée par Dieu se mêle avec la nature corporelle, une graduation progressive hiérarchique se présente. Autrement dit, on commence successivement par les êtres inconscients, sensuels et on va jusqu'aux êtres logiques - intellectuels¹³. Une fois que s'achève la création de la matière inanimée, la vie naturelle est la première à être constituée. La vie naturelle constitue la base ontologique des êtres animés soit par la végétation soit par les êtres motivés par le sens¹⁴. Il est évident que suivant le déroulement normal du plan divin, la nature évolue des idiomes de vie inférieurs jusqu'aux idiomes supérieurs¹⁵. Cette évolution ascendante a lieu selon un ordre ontologique et rationnel; le critère ou bien le but de cette évolution est l'amélioration. C'est pourquoi l'homme a été créé le dernier en tant que forme de vie plus évoluée, après les plantes et les animaux¹⁶.

Gr. de Nysse remarque aussi qu', au niveau des éléments et des corps déjà formés ou des corps en train de se former, le réel évolue progressivement. Si l'on accepte qu'il y a un commencement de la cosmogonie, on doit, selon lui, accepter aussi que Dieu a posé d'emblée à un certain temps les motifs, les causes et les forces de tous les êtres. Dès le début et par la volonté divine, a été créé la substance des sources nucléaires et de cha-

¹² Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 161 D.

¹³ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 57 C-61 A. J. Danielou dénote: „Les ὄντα désignent donc clairement les grandes divisions de la création. Ils s'opposent en cela à Dieu, selon la distinction du créé et de l'incrété. C'est l'opposition entre τὰ ὄντα et τὸ ὄντως ὄν“ (L'être et le temps chez Gr. de Nysse, p. 7).

¹⁴ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 145 B: « Πρῶτον μετὰ τὴν ἄψυχον ὕλην οἶον ὑποβάθραν τινὰ τῆς τῶν ἐμψύχων ἰδέας τὴν φυσικὴν ταύτην ζωὴν συστήναι λέγει ὁ νομοθέτης, ἐν τῇ τῶν φυτῶν βλάστῃ προϋποστάσαν· εἰθ' οὕτως ἐπάγει τῶν κατ' αἰσθησιν διοικουμένων τὴν γένεσιν ».

¹⁵ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 148 C.

¹⁶ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 145 B.

que groupe ontologique des êtres; ainsi ont-ils été créé le ciel, l'air, les étoiles, le feu, l'atmosphère, la mer, la terre, les bêtes et les plantes. En même temps, Dieu a fourni à la moindre partie du monde force et sagesse, pour qu'elle s'accomplisse conformément à sa propre substance¹⁷. Ensuite, il y a établi un enchaînement et une classification nécessaires si bien qu'apparaît tout d'abord le feu et ensuite les autres éléments d'une manière extrêmement technique. Bien évidemment, il ne s'agissait ni d'un hasard ni d'un mouvement aléatoire mais des lois nécessaires et impératives de la nature¹⁸. Ainsi pourrait-on accepter que la nature fonctionne selon les lois d'une finalité cosmologique. Autrement dit, la nature devient l'objet d'une recherche scientifique et elle est mathématiquement mesurable; c'est en tant que mathématiquement mesurable qu'elle peut se poser en termes conceptuels et gnosiologiques.

Pour ce qui est de la manière dont ont évolué, selon le théologien chrétien, les situations ontologiques, la création des *universalia* a précédé la création des particuliers. Les situations ontologiques universelles ont été posées d'emblée, tandis que les phénomènes partiels ont été développés et accomplis selon un certain ordre et une certaine succession¹⁹. Par conséquent, au début évoluent les archétypes primitifs physiques et ensuite en sortent, durant la création du monde naturel, leurs répétitions partielles. Gr. de Nysse remarque ailleurs que l'expression « en résumé » (ἐν κεφαλαίῳ) signifie que les choses ont été créées comme un tout, tandis que le mot « principe » (ἀρχή) souligne l'état éternel et dépourvu de dimension de cette mise en présence²⁰.

La création de l'homme: Le caractère progressif de la détermination de la matière se manifeste d'une manière particulière au cas de la création de l'homme. Selon Gr. de Nysse, l'homme est le dernier à venir à l'existence; il méritait dès sa naissance de régner sur toutes les créatures (les êtres naturels déjà créés) et non qu'il aurait été rejeté à des niveaux ontologiques inférieurs²¹. La création de l'homme est bien différente de celle des autres créatures. Plus précisément, la construction de l'univers entier et de ses parties à travers la constitution fondamentale des éléments, a lieu moyennant un acte simple qui dérive de la force divine une fois que l'ordre divin est donné. Or, la création de l'homme est précédée par une intentionnalité profonde et un plan extrêmement logique. La Sainte Trinité a réfléchi sur la substance essentielle de l'homme, l'archétype auquel elle doit ressembler, pour quelle raison elle doit être créée et sur quels êtres il est néces-

¹⁷ Voir Gr. de Nysse, In hexameron: PG 44, 72 A-B: « Καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνῆδραμεν ». Selon Hans von Balthasar: „Les formes présentées par Pràkiti sont pour cette création comme une matière préparée à laquelle Dieu ajouterait de sa part la forme de sa ressemblance“ (Présence et Pensée, Paris 1942, p. 38).

¹⁸ Voir Gr. de Nysse, In hexameron: PG 44, 72 C.

¹⁹ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 120 A: « ἡ μερικὴ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τεθεωρημένων ἀνάδειξις, τάξει τινὶ φυσικῇ καὶ ἀκολουθίᾳ ἐν ἡγητῷ διαστήματι ἐτελειώθη ».

²⁰ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 72 A-73 A.

²¹ Voir Gr. de Nysse, De hominis opificio: PG 44, 133 A. Hans von Balthasar en plaçant la création de l'homme dans le cadre de la situation qu'il nomme « devenir réel » remarque: « En étudiant les étapes ascendantes de la nature, nous n'y découvrons pas seulement une loi de progression nécessaire, mais une loi de fondation nécessaire. Chaque étape est la condition nécessaire de la possibilité de l'étape supérieure: la vie animale ne pourrait exister sans la vie végétale... Cette loi est d'une application si rigoureuse que l'activité spirituelle elle-même requiert pour exister ce fondement sensible. » (Présence et Pensée, p. 32).

saire que l'homme règne²². Autrement dit, par l'homme en tant que personne, la matière arrive aussi bien à son comble ontologique qu'à son accomplissement logique. Par là, se confirme l'orientation téléologique de l'univers.

Exprimant en d'autres termes ses pensées, Gr. de Nysse souligne que le créateur de l'Univers a réfléchi sur la création de l'homme, il a préparé à cet effet une matière concrète et a taillé la substance essentielle de l'homme sur une beauté archétypique²³. Par là, aussi bien l'activité sublunaire que l'orientation métaphysique de l'homme devient l'objet d'une providence. Il est donc manifeste que, lors de la création de l'homme, la matière obtient un caractère téléologique. Plus précisément, l'homme reçoit, selon le théologien chrétien, la force nutritive et augmentative de la vie végétale, tandis qu'il reçoit la force sensorielle des êtres illogiques. Tout au contraire, l'intellect et la raison ne se mêlent pas entre eux, ils sont propres à l'homme et constituent les caractéristiques de sa propre nature²⁴. Il est évident qu'en possédant ces caractéristiques, il se différencie de toutes les autres créatures non seulement axiologiquement mais aussi ontologiquement.

Les corps qualifiés: Selon Gr. de Nysse, l'ensemble des êtres créés sont des corps ou des réalités possédant une matière (la qualité corporelle), ce qui dérive de la manière productive dont se manifeste la Sainte Trinité. Notamment, la raison divine qui se diffuse au fur et à mesure qu'elle exprime son intentionnalité créative, devient un objet concret visible, ce qui signifie que la volonté divine est faite immédiatement et subit une transformation en passant à un état physique. Cette transformation immédiate est due à la souveraineté omnipotente de la Sainte Trinité, qui n'abandonne pas ses projets, pas plus qu'elle n'en reste à un niveau théorique. La providence évolue en action. Chaque mode de l'existence de la volonté divine se révèle ainsi en tant que chose finie²⁵.

En développant de plus près cette thèse, le théologien chrétien souligne que tous les idiomes qui relèvent du niveau de la condition naturelle des corps ne sont ni corps ni schéma ni couleur ni poids ni espace ni quelque chose d'autre qui soit à ranger sous la catégorie de la qualité. Chaque élément est tout d'abord « parole », c'est-à-dire une prescription ontologique sans matière. De la coexistence et l'union de toutes ces paroles à l'intérieur d'un cadre olistique opérationnel et organique résultent les situations qualifiées corporelles²⁶. Bien évidemment, les développements en question doivent présen-

²² Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 133 C: « τῆς δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς βουλὴ προηγείται ».

²³ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 133 A.

²⁴ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 60 B. J. Danielou, *L'être et le temps chez Gr. de Nysse*, pp. 119-124. Entre autres, le chercheur soutient que l'homme étant au milieu exerce aussi sa liberté par son choix sur les deux terrains - intelligible et illogique - comme objets qui existent par rapport à lui. En plus, au niveau du monde de l'expérience Gr. de Nysse accepte la théorie grecque pour la diversité des natures et que la nature intermédiaire de l'homme se compose comme un mélange des qualités contradictoires.

²⁵ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 239 D; H. von Balthasar, *Présence et Pensée*, p. 143; J. Danielou, Gr. de Nysse et la Philosophie, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, p. 15.

²⁶ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 124 C-D. Chr. Stead souligne: „Gregory in general he is influenced by Plato's theory of a „receptacle“ which accepts every kind of quality but possesses none of its own. Sometimes he argues that ὕλη is nothing more than an assemblage of qualities, and these, we have seen, are simply thoughts; so that there is no mystery in its creation by a divine mind. On the other

ter une grande variété, puisque la variété constitue l'expression par excellence du monde de l'expérience. Dans un autre développement thématique, il souligne que, ayant la possibilité de créer tout ce qui est objet de son entendement, Dieu y a ajouté tout ce qui contribue à la constitution et la formation concrètes de la matière au sens strict du terme. Il s'agit du léger, du lourd, du dense, du moulu, du dur, du froid, du chaud, de la couleur, la forme, la configuration et le lieu. Ici Gr. de Nysse souligne que ces catégories sont par elles-mêmes des conceptions rationnelles divines étant toutes dépourvues *a priori* et non *a posteriori* de matière, autrement dit, elles représentent des schémas logiques et immatériels. Dès lors qu'elles rentrent réciproquement en contact, des configurations matérielles en dérivent²⁷.

Arguments contre la création ex nihilo. Gr. de Nysse souligne que certains penseurs qui considèrent la matière comme étant coéternelle de Dieu, procèdent au raisonnement suivant. Si Dieu est par soi (essentiellement) simple et dépourvu de matière, de construction et de synthèse, s'il n'est pas mesurable ou aliéné de toute description schématique, tandis que toutes configurations matérielles sont conçues théoriquement dans l'espace et ne s'échappent pas à l'appréhension empirique des organes humains sensuels, s'ils se distinguent selon la couleur, le schéma, le volume, la mesure et leur stabilité, à savoir les propriétés qui ne caractérisent pas la nature divine, comment est-il possible que viennent à l'existence la matière par ce qui est dépourvu de matière, et la nature possédant des dimensions par ce qui est dépourvu de dimension? Si donc ceux-ci ont acquis leur substance par Dieu, il est évident qu'ils existaient originairement dans l'existence divine suivant un logos inexprimé et qu'ensuite ils ont été amenés à la présence corporelle²⁸. De même, si le matériel, la qualité et le composé existaient en Lui, comment Dieu serait-il immatériel, sans mesure, sans parties, simple et dépourvu de synthèse? De deux choses l'une: soit Dieu est matériel, puisque la matière a acquis sa substance par Dieu, soit la matière entre en Dieu par l'extérieur, afin que la création de l'univers soit possible. Par conséquent, si la matière existait hors de Dieu, il y aurait deux réalités primitives dépourvues de commencement et qui seraient à concevoir suivant le même logos. La réalité divine aurait agi d'une manière artificielle, tandis que la réalité matérielle subirait l'agir artificiel de la réalité divine.

En soulignant les dangers d'un tel dualisme ontologique et cosmologique, le théologien chrétien souligne qu'il confirme à nouveau la thèse de Manichéen, suivant laquelle

hand he interprets γῆ ἀκατασκευάστος as matter which is created but not yet invested with qualities, which implies that it is capable of existing independently" (Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa, pp. 111-112).

²⁷ Voir Gr. de Nysse, In hexaemeron: PG 44, 69 C. Selon J. Danielou: « La représentation du corps comme συνδρομή de qualités relève de la manière dont nous l'appréhendons intellectuellement. Mais elle n'est pas une explication de ce qu'est l'essence du corps, qui pour Grégoire est inaccessible à notre intelligence. Mais cette οὐσία est connue de l'intelligence de Dieu qui la fait exister. Et elle est donc intelligible » (Gr. de Nysse et la philosophie, p. 16).

²⁸ Voir Gr. de Nysse, De hominis opificio: PG 44, 209 B-D. Selon G. B. Ladner: « Gregory on the other hand posited a „seminal power“, instituted by God in the first creative impulse and instand, whence all the various creational works, that is to say, even those of the original six days themselves were to make their appearance later, according to an ordered and necessary succession in time ». (The philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa, Cambridge Massachusetts 1958, p. 73).

la cause matérielle s'oppose à la bonté de la divinité, toutes les deux étant considérées comme dépourvues de commencement dans le temps²⁹. Les conséquences en sont évidentes pour l'Ontologie chrétienne. D'une part, la coexistence de la matière et de Dieu conduit inévitablement non pas seulement à une dévaluation ontologique du divin mais aussi au panthéisme. D'autre part, l'existence de la matière indépendamment de la volonté divine et de la création remet la Cosmologie au niveau du dialogue platonicien *Timaeus* (Τίμαιος), où le créateur est essentiellement le décorateur et le régisseur d'une matière en mouvement et dépourvue d'ordre³⁰.

Les arguments chrétiens: Gr. de Nysse nous rappelle la thèse de la Sainte Écriture, c'est-à-dire que la totalité du monde créé dérive de Dieu. Autrement dit, il emploie la Bible pour articuler une théorie de création olistique et univoque au sens strict du terme. En outre, la force divine possède tous les moyens qui lui permettent de faire entrer le non-être à l'être et de lui transmettre, par sa seule volonté, des qualités. S'il en est ainsi, c'est donc en réduisant par exemple les étants à la force divine que l'on répond à la vraie situation cosmologique. Ainsi, n'est-il guère incompatible au logique la conception suivant laquelle la matière dérive de l'immatériel³¹. Toutes situations matérielles, doit-on répéter encore une fois, sont constituées des qualités. Elles ne peuvent exister, ni être conçues³² en dehors des qualités. Il est donc évident que, au niveau du monde créé, la substance n'existe pas par elle-même, mais elle présuppose ses propriétés. Elle est en un sens le résultat de certaines attributions et perd son caractère d'*a priori*, ce qui doit constituer un critère et un guide de conclusions logiques, à savoir les conclusions concernant la relation entre le sujet et ses prédicats.

L'universalité de la beauté: Selon la théologie chrétienne, l'ensemble du monde réel, même dans ses régions ultimes à un point de vue ontologique et axiologique, est le résultat d'une intervention divine technique au sens strict du terme. Gr. de Nysse développe cette thèse jusqu'au bout. Selon lui, tout ce qu'a créé Dieu est très bon et, si l'abîme et tout ce qui l'entoure ne sont pas exclus de l'harmonie cosmique (ou universelle), alors rien n'est dépourvu de beauté³³. Il en est de même des situations de l'abîme, bien que celles-ci ne possèdent pas la lumière qui existe dans les êtres. La réévaluation de la matière est évidente. En outre, suivant ce qu'on sait déjà sur l'évolution du monde, rien ne nous interdit de penser que l'abîme possède la puissance d'acquiescer un contenu cosmique et esthétiquement harmonieux.

Le mouvement continu du monde: Gr. de Nysse comprend l'univers cosmique en évolution dynamique sans qu'il perde sa constitution et fonction originelles. Selon lui, le fond matériel de la vie créée subit constamment la succession des contraires de façon qu'il n'y ait pas fin au changement. Ainsi se présente-t-il un mouvement perpétuel par la force de l'immutabilité, c'est-à-dire par la finalité. Une fois que ce fond matériel ar-

²⁹ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 212 A.

³⁰ Pour la notion et le contenu de la matière dans la philosophie platonicienne, voir D. J. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966; Th. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968.

³¹ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 205 B-C.

³² Voir Gr. de Nysse, *op. cit.*: PG 44, 212 D.

³³ Voir Gr. de Nysse, *In hexaemeron*: PG 44, 84 A.

rête son mouvement, la possibilité de son existence se trouve anéantie³⁴. Le mouvement, en tant qu'essentiel et nécessaire au fonctionnement de la matière, acquiert un caractère positif.

La notion de matière chez Plotin:

Bien évidemment, la conception plotinienne de la matière est directement liée au modèle cosmothéorique de la pensée philosophique et théologique de son époque, à savoir les années hellénistiques tardives. Il s'agit en réalité d'un modèle qui essaie de coordonner le platonisme et l'aristotélisme dans une certaine perspective réductionniste théologique. À cette époque, les questions ontologiques échappent au rationalisme philosophique ou à l'esprit scientifique et sont confiées à un mode de pensée, qui coordonne le rationalisme avec certaines conceptions théologiques ou encore mystiques tout en essayant de résoudre quelques problèmes axiologiques³⁵.

Pour être en état de mieux structurer notre travail, on se propose de présenter sommairement la conception plotinienne de la matière en y ajoutant ce qui serait à chaque fois, pensons-nous, l'interprétation ou la critique de Gr. de Nysse.

La théorie de deux matières:

La matière ne subit pas les limites qu'impose la mesure. Elle est absolument immesurable et, de ce chef, diffère du premier principe divin. Il s'agit ici d'un mode de matière pure, qui n'est pas mesurable et donc ne peut pas être examiné scientifiquement. En plus, sa condition ontologique et fonctionnelle est telle qu'il n'est pas possible de la poser en termes d'harmonie métaphysique³⁶. Gr. de Nysse se souscrirait à cette thèse, au cas théorique seulement où la matière serait conçue en tant que dépourvue de mélanges et d'interventions.

La matière dans sa fonction originelle est un sujet dépourvu de qualités. La matière ne vient pas de l'inné (*Ἐκ τοῦ μηδενός*) et elle existe tout d'abord d'une manière chaotique, désordonnée et non-harmonieuse³⁷. Gr. de Nysse aurait du mal à accepter cette thèse, puisqu'elle introduit *a priori* une matière d'inspiration platonicienne et qui pose nécessairement de limites à l'intervention divine.

La matière dépourvue qu'elle est de forme et de mesure, ne constitue guère un corps déjà fait et ne se manifeste pas à travers de corps faits. Cette thèse s'inscrit dans le cadre de la thèse précédente et garde la distance, temporelle et axiologique, entre ce qui n'a pas encore subi l'intervention des « species » et ce qui va les subir prochainement³⁸. Bien évidemment, Gr. de Nysse ne peut pas accepter une telle succession, qui conduirait inévitablement à une création originairement imparfaite et qui demanderait quelques corrections.

³⁴ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 165 A. Ch. Kannengiesser, *Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Gr. de Nysse*, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, pp. 93-97.

³⁵ Voir J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, pp. 15-32.

³⁶ Voir Plotin, *Ennéades*, I, 2, 2, 20-21.

³⁷ Voir Plotin, *op. cit.*, I, 8, 11, 11-18.

³⁸ Voir Plotin, *op. cit.*, II, 4, 8, 6-14: « Οὐδὲ ἂν αὐτῇ προσάπτομεν, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁράται ... »

Plotin confirme sa thèse par l'hypothèse suivant laquelle il est impossible que la matière soit démarquée par une fin rationnelle. Puisque la matière, en un état primitif, est dépourvue de spécifications, il n'est pas possible qu'elle soit concrète. Elle est un sujet indéfini, ce qui fait que la production du monde de l'expérience se présente tout d'abord comme dépourvue d'ordre³⁹. Gr. de Nysse, au contraire, pense que la matière paraît dès le début comme déterminée spécifiquement.

La matière est conçue en tant que négation de la forme. Il est possible qu'on la définisse en tant que dépourvue de forme à condition que l'on enlève toutes ses déterminations *a posteriori*, ce qui nous amène à l'hypothèse d'une matière pure. Naturellement, il s'agit d'une démarche théorique à travers laquelle on essaie de concevoir, moyennant quelques abstractions, l'ontologiquement primitif⁴⁰. Théoriquement, Gr. de Nysse pourrait accepter la thèse du non formé, puisqu'aucun changement de sa texture ontologique n'ensuit; sa substance essentielle est complètement indépendante de la réflexion humaine.

La matière ne peut exister en un état primitif dépourvu de forme qu'à travers une incision productive indéterminée, que l'on pourrait comparer aux ténèbres et au chaos. Même ces situations négatives ne peuvent être conçues qu'à travers la réflexion théorique⁴¹. Gr. de Nysse rejetterait *a priori* la thèse sur les ténèbres, parce qu'elle diminue axiologiquement l'intervention de Dieu en tant que principe suprême. Il aurait pu l'accepter, à condition que, au commencement de la création, les premiers corps et les états primitifs du monde de l'expérience ne fussent parus. Il n'en reste pas moins que le théologien chrétien parle de l'état chaotique de l'abysse (abîme).

Or, dire que la matière fonctionne comme premier substrat ontologique, revient à dire qu'elle est nécessaire pour l'attribution de la qualité, de la quantité et la constitution des corps. Par conséquent, la matière représente une substance réelle et non un nom vide de contenu. Ici, Plotin souligne aussi que la matière est, en tant que non créée, immesurable et non-calculable, invisible, ce qui n'empêche pas qu'elle soit probablement visible à une étape postérieure⁴². Cependant Gr. de Nysse n'accepterait pas cette thèse, puisque la matière, suivant la thèse chrétienne de la création du monde, n'existe pas indépendamment de l'intervention spécifique qu'elle subit⁴³. Une chose est la nécessité téléologique qui caractérise la succession et la séquence des phénomènes physiques, et une deuxième la détermination de la forme par le substrat matériel.

La matière est un non-être. La matière est dépourvue de toutes les propriétés et les fonctions qui caractérisent l'être. Bien évidemment, elle existe mais elle se pose en tant que

³⁹ Voir Plotin, op. cit., II, 4, 6, 21-59.

⁴⁰ Voir Plotin, op. cit., I, 98, 9, 1-26: « Ἡ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες πᾶν εἶδος, ὃ μὴ τοῦτο πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι ».

⁴¹ Voir Plotin, op. cit., II, 4, 10, 28-35.

⁴² Voir Plotin, op. cit., II, 4, 12, 1-37; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955, pp. 15-16; H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 427-429.

⁴³ À propos de la notion chrétienne de la création, voir Cl. Florofsky, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, dans: *Studia Patristica* 1962 (VI), pp. 36-57.

négarion de l'être, en bonne spéculation platonicienne (Σοφιστής)⁴⁴. Au contraire, Gr. de Nysse aperçoit la matière en tant que corps pourvu dès le début d'un contenu positif.

La matière est en puissance (δυνάμει) et non en acte (ἐνεργεία), puisqu'elle poursuit un processus de transition et elle subit une évolution⁴⁵. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse à condition que la matière existe en un état d'évolution, pendant lequel elle manifeste progressivement son dynamique intérieur. Ensuite, il faut qu'elle soit inhérente à l'entendement divin et non à l'essence divine⁴⁶.

À un autre point de vue mais également d'inspiration aristotélécienne, la matière, dans son état primitif et imparfait, possède la forme en puissance (δυνάμει) et elle devient ontologiquement parfaite, quand elle possède en acte la forme (ἐνεργεία). Il s'agit d'une conception dynamique du monde de l'expérience⁴⁷. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse, pourvu que la matière ne fût pas conçue comme possédant en elle-même l'élan vers sa propre perfection.

Il en résulte que l'« être » de la matière est relatif à une autre réalité qui lui confère ses déterminations. Autrement dit, ses propriétés ou ses qualités, à travers lesquelles elle se présente plus tard, n'ont pas un caractère absolu, mais elles se définissent par rapport à quelque chose d'autre ou différent⁴⁸. Cette thèse ne nous éloigne pas trop des conceptions de Gr. de Nysse, à condition que « l'autre » soit conçu en tant qu'analogue de l'action de Dieu.

La matière représente le mal original. Il est impossible que le bien en dérive, parce que la matière subit l'intervention des schémas, des formes et des attaques terminologiques et qu'elle reçoit la forme d'un autre monde supérieur; elle reflète aussi les êtres éternels et immuables. Sous l'angle ontologique et axiologique, la matière est considérée en tant que le mal par soi. Or, la matière tente à corrompre la réalité qui rentre dans son registre après l'avoir dominé⁴⁹. En ce qui concerne la matière, la notion de mal ou de négatif, en un sens axiologique ou ontologique, serait inacceptable pour Gr. de Nysse. Selon l'Ontologie chrétienne, le monde visible est la manifestation entièrement posi-

⁴⁴ Voir Plotin, Ennéades, II, 4, 16, 1-27. À propos de la notion: « non-être » Chr. Rutten soutient: « Les phénomènes ne sont point l'ultime dégradation et la multiplicité absolue. Ils ont un réceptacle, la matière, multiplicité infinie dont rien n'égale le néant. Ce réceptacle est en effet bien différent du „sujet“ aristotélécien. Tandis que, pour le Stagirite, la matière est „un non-être par accident“ et fait l'objet d'une connaissance analogique, la matière plotinienne est un pur non-être... La matière se définit donc entièrement par la privation et Plotin refuse de lui conférer en outre quelque aptitude à recevoir les formes ». (Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin, Paris 1961, p. 31). Voir aussi Al. Mosshammer, Non-Being and Evil in Gregory of Nysse, dans: *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 162-164.

⁴⁵ Voir Plotin, Ennéades, II, 5, 4, 1-18; J. Moreau, Plotin ou la gloire de la philosophie antique, Paris 1975, pp. 80-81.

⁴⁶ Voir Gr. Palamas, Traité des énergies divines, Thessalonique 1966, pp. 96.1 - 136.32.

⁴⁷ Voir Plotin, Ennéades, III, 4, 1.

⁴⁸ Voir Plotin, op. cit., III, 4, 13, 26-32: « Ἐστὶν οὖν ἡ ἰδιότης αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι, καὶ οὐ πρόσκειται ἡ ἰδιότης, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν ».

⁴⁹ Voir Plotin, op. cit., I, 8, 8, 18-44; J. Trouillard, La procession plotinienne, pp. 14-15; P. Aubin, Plotin et le Christianisme, Bibl. des Archives de Philosophie, Paris 1992, pp. 169-180.

tive de la création divine. C'est décidément au niveau de l'action humaine morale, que le mal se manifeste⁵⁰.

Il en résulte que la matière est la cause de la constitution imparfaite des substances sensibles. Quelle que soit la substance sensible, la matière la rend moins parfaite⁵¹. Gr. de Nysse n'accepte pas cette thèse pour les mêmes raisons qu'auparavant.

La matière constitue une fiction et elle est incapable de posséder une configuration intérieure⁵². Selon Gr. de Nysse, la première caractéristique de la matière serait inacceptable, tandis que la seconde serait seulement acceptable au cas où la matière ne pourrait pas par elle-même acquérir, à une étape postérieure, sa propre forme.

Dans une perspective synthétique ou dialectique, la matière est l'endroit où les qualités opposées apparaissent et coexistent⁵³. Cette opinion est proche des théories cosmologiques chrétiennes, selon lesquelles la matière porte toutes les oppositions spécifiques ou des propriétés opposées d'où elle dérive.

La matière ne peut pas être à l'origine de l'individuation du monde de l'expérience⁵⁴. Le Christianisme accepte cette thèse, car l'individuation est réalisée par l'économie divine moyennant la diversité des archétypes et de ses multiples combinaisons.

La matière n'est pas séparée dans l'espace des formes ou des espèces⁵⁵. Au sens que la matière est conçue en tant qu'ayant toujours une forme, la thèse de la continuité entre la matière et les formes serait acceptable par Gr. de Nysse.

Et pourtant, à côté de la matière sensible, il existe, selon Plotin, la matière intelligible, qui relève d'un niveau métaphysique. Il s'agit d'une réalité ontologique qui n'est susceptible d'aucune synthèse et elle possède ses propres déterminations; elle est simple et éternelle⁵⁶. En principe, la matière intelligible répond aux besoins d'interprétation de l'univers naturel ou d'explication de la structure et de la fonction de l'intervention divine. Selon le penseur néoplatonicien, les paroles spermatiques des êtres intelligibles ont la capacité de produire la variété multiple du monde de l'expérience au cas seulement où elles possèdent en elles-mêmes une telle multiplicité. Par conséquent, on se trouve en présence d'une complexité, qui est pourtant différente de la complexité qui caractérise les corps sensibles. En outre, bien que la matière des corps sensibles se trouve en mouvement continu, la matière intelligible reste immuable, en raison de sa propre constitution métaphysique⁵⁷. Il existe pourtant une autre raison qui rend nécessaire l'existence de la matière intelligible. Il s'agit du rapport qu'entretient l'archétype avec l'image. Si le monde sensible imite le monde intelligible et si le premier dérive du second, il est nécessaire qu'il existe également une matière archétypique du monde intelligible. Bien que le monde intelligible soit dépourvu de

⁵⁰ Voir *Dionysios l'Aréopagite*, *De divinis nominibus*: PG 3, 716 B-736 B.

⁵¹ Voir *Plotin*, *Ennéades*, III, 2, 15.

⁵² Voir *Plotin*, op. cit., II, 5, 5, 19-36; *E. Bréhier*, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme Grec*, *Etudes de philosophie antique*, Paris 1948, pp. 258-259.

⁵³ Voir *Plotin*, *Ennéades*, III, 5, 17; *J. Rist*, *Plotinus on Matter and Evil*, dans: *Phronesis* 6 (1961), 160; *Chr. Rutten*, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 63-64.

⁵⁴ Voir *Plotin*, *Ennéades* V, 8, 2, 14-16.

⁵⁵ Voir *Plotin*, op. cit., VI, 5, 8.

⁵⁶ Voir *Plotin*, op. cit., II, 4, 2, 1-12.

⁵⁷ Voir *Plotin*, op. cit., II, 4, 3, 1-17; *J. Moreau*, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, pp. 47-50.

parties, il est, en un certain sens, divisé intérieurement⁵⁸. Ainsi se trouve-t-on en présence d'une multiplicité à l'intérieur de l'unité. Par conséquent, les besoins d'explication du monde physique suggèrent une certaine structure du discours métaphysique.

Un examen de la conception plotinienne de la matière nous permet de distinguer trois caractéristiques principales de la matière intelligible. En particulier:

La matière intelligible possède toutes les espèces archétypiques⁵⁹. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse en un sens que les actions divines possèdent -ou fonctionnent en tant que- des archétypes du monde de l'expérience.

Or, dire « possession » ne revient pas à dire autodétermination ou encore contrôle de ce que l'on possède. Aussi bien à l'état originel que pendant ses interventions, la matière intelligible n'agit pas par elle-même, mais elle dépend de la multitude des espèces⁶⁰. On est très loin de la perspective de Gr. de Nysse. D'ailleurs, on est amené par là, à la théorie de l'Exemplarismus, qui n'a aucune place à l'intérieur de l'Ontologie chrétienne⁶¹.

La matière intelligible dérive des processus métaphysiques qui manifestent la multiplicité du monde intelligible. Autrement dit, sous la pression des forces innées, le monde métaphysique subit un tel changement intérieur, qu'il passe à la production des êtres sensibles. La création, d'ailleurs, du monde visible différent du monde intelligible, n'est guère possible sans le développement de la multiplicité⁶². Gr. de Nysse aurait admis la thèse de ce changement en un sens que les actions divines passent d'un niveau de non-manifestation à un niveau de manifestation créative. Est évidemment exclu le moindre changement de leur structure.

Théories autour des espèces et des corps

Au centre des conceptions néoplatoniciennes se trouve la théorie des « espèces » (εἶδωv). Cela est dû au fait que les espèces, en tant que descriptions détaillées du monde métaphysique, permettent au Néoplatoniciens de poser le fondement et la fin suprême du monde de l'expérience. Les espèces représentent les conditions ou les prescriptions archétypiques nécessaires à la définition et la réalisation concrète de chaque situation ontologique pour que chaque situation ontologique soit définie et concrète⁶³. Selon Plotin, les espèces, sous le mode des paroles spermatiques, se divisent en supérieures et inférieures. Celles-ci sont inhérentes à la nature et constituent sa cause productive et formelle immédiate, ce qui con-

⁵⁸ Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 4, 1-20; P. Aubin, Plotin et le Christianisme, p. 99.

⁵⁹ Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 3, 4-8.

⁶⁰ Voir Plotin, op. cit., II, 4, 3, 8-11.

⁶¹ Voir L. Bénakis, Νιζηφόρου Χούμνου, περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἰδεῶν, dans: *Philosophia* 3 (1973) 339-356.

⁶² Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 5, 4-33; J. Trouillard, La procession plotinienne, pp. 15-16; J. Moreau, Plotin ou la gloire de la philosophie antique, pp. 50-54. Selon M. Alexandre, « Le sens d'invisible et inorganisé est considéré par Grégoire comme la preuve de ces affirmations. Gr. s'attache surtout à ἀόρατος, qui explique ἀκατασχεύαστος. À ce stade matériel, la terre est invisible, incolore, informe, incorporelle. On est proche ici des commentaires de la tradition platonicienne à *Timée* 51ab et en particulier du chapitre de Plotin sur les deux matières... De même, l'incorporité de la terre évoque la qualification de la matière par le même adjectif ἀσώματος chez Plotin. » (L'exégèse de Gen. I, 1-2a dans l'in Hexaemeron, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, pp. 172-173.)

⁶³ Voir J. Trouillard, La mystagogie de Proclus, pp. 143-186.

firme le fait que le philosophe néoplatonicien situe le monde sensible aux parties inférieures de l'échelle axiologique⁶⁴. Pour ce qui est de notre sujet, nous pouvons distinguer les trois propriétés fondamentales des espèces:

Les espèces constituent la première origine efficiente et archétypique des objets sensibles⁶⁵, ce qui est absolument nécessaire, pour que la réalité métaphysique supérieure, c'est-à-dire l'« Un », soit à l'abri du contact des objets sensibles. Gr. de Nysse peut accepter cette thèse, à condition qu'elle ne s'inscrive pas dans la perspective d'une matière évaluée en tant que négative. D'ailleurs, suivant une thèse solide du Christianisme Orthodoxe, la Sainte Trinité n'entre pas en contact avec le monde créé. D'où tirent leur nécessité les intermédiaires; ainsi s'y trouvent-elles alignées les actions divines⁶⁶.

Les situations ontologiques particulières se distinguent en plusieurs espèces⁶⁷. Gr. de Nysse accepte également cette multiplicité des archétypes divins, qui possèdent tous une caractéristique particulière.

Les espèces mettent en ordre la multiplicité sensible⁶⁸. Il s'agit d'une thèse qui ne s'éloigne guère de la pensée chrétienne, qui présuppose également des fonctions et des capacités de construction pour ce qui est des archétypes métaphysiques⁶⁹.

La conception plotinienne des corps présuppose ses propres théories de la matière et des espèces. Les corps sont des formations ontologiques secondaires, qui dérivent de l'intervention des espèces sur la matière⁷⁰. Par conséquent, les corps ne sont pas dès le début de substances constituées d'emblée, mais ils subissent un processus de construction. Il en résulte que les corps possèdent par eux-mêmes des qualités non corporelles⁷¹. Pour qu'il soit possible que la matière devienne un corps, elle est « disposée » intérieurement de recevoir ces interventions. Pendant ces développements, ses fautes sont « corrigées », ce qui fait progressivement du monde de l'expérience une image du monde suprasensible. Gr. de Nysse accepte également que la matière « accueille » les changements; son point de vue est celui de l'évolution et non celui de la correction.

Conclusions

On en arrive aux conclusions suivantes:

D'une part, Plotin et Gr. de Nysse examinent les modes de conjonction possibles entre le monde de l'expérience et le monde suprasensible. Le théologien chrétien est plus optimiste

⁶⁴ Voir Plotin, *Ennéades*, III, 8, 3; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, pp. 20-24; Chr. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 52-53.

⁶⁵ Voir Plotin, *Ennéades*, VI, 5, 8.

⁶⁶ Voir Dionysios l'Aréopagite, *De divinis nominibus*: PG 3, 816 A -825 B.

⁶⁷ Voir Plotin, *Ennéades*, V, 7, 1, 1-27; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, pp. 109-112.

⁶⁸ Voir Plotin, *op. cit.*, I, 6, 2, 1-28.

⁶⁹ Voir N. Matsoukas, *Κόσμος, Ἀνθρώπος, Κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Ὁμολογητή*, Athènes 1980, pp. 67-98.

⁷⁰ Voir Plotin, *Ennéades*, IV, 7, 1 et II, 4, 5, 1-8; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 20; Chr. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 65-66.

⁷¹ Voir Plotin, *Ennéades*, IV, 7, 8.

que le philosophe néoplatonicien, puisqu'il réhabilite la matière et suggère de ce chef une attitude positive vis-à-vis d'elle.

D'autre part, il est évident que les deux penseurs soulignent fortement la détermination métaphysique du monde de l'expérience. Ils renoncent à l'autonomie absolue et l'autodétermination (ou auto-évaluation) des êtres sensibles. En général, cette thèse conduit aussi bien au mysticisme qu'au rationalisme et l'ouverture de l'homme vers un monde qui le dépasse et où il puise le sens de son action.

Ensuite, la matière est déterminée, selon Gr. de Nysse, dans le temps, puisque la création de la matière commence à un moment précis. Il n'en est pas de même chez Plotin, qui n'accepte pas la création de la matière à partir du néant et en reste à un niveau ontologique plutôt que cosmologique. Dans cette perspective, l'Ontologie du théologien chrétien est moniste, alors que l'Ontologie du penseur néoplatonicien est caractérisée par une tendance dualiste.

Enfin, la notion de « matière » s'adapte mieux au système de Plotin, qui la pose en tant que non-crée et dépourvue de déterminations. Au contraire, selon Gr. de Nysse il est question seulement des corps créés et non d'une simple privation de déterminations.