

χώρα

CHÔRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

12 / 2014

POLIROM

Revue fondée en 2003 par Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Université Paris-Sorbonne), Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj) et Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des Religions, Académie Roumaine, Bucarest).

Directeur de la publication

Anca VASILIU (CNRS, *Centre Léon Robin*, Paris-Sorbonne)

Comité scientifique

Francesca ALESSE (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome), Jonathan BARNES (Université Paris-Sorbonne), Olivier BOULNOIS (École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université Paris X – Nanterre), Andrei CORNEA (Université de Bucarest), Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris), Alain LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), Ioan PĂNZARU (Université de Bucarest), Thomas RICKLIN (Université Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de la Recherche Scientifique, Tours), Gheorghe VLĂDUŢESCU (Académie Roumaine)

Comité de rédaction

Kristina MITALAITÉ (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Adrian MURARU (Université AL.I. Cuza, Iaşi), Adrian PAPAHAĞI (Université Babeş-Bolyai, Cluj), Marilena VLAD (Centre de recherche Alexandru Dragomir, Bucarest)

Secrétariat de rédaction

Joëlle MASSON et Estelle CARCIOFI (Centre National de la Recherche Scientifique, *Centre Léon Robin*, Université Paris-Sorbonne), Mihai MAGA (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université Babeş-Bolyai, Cluj)

Couverture

ms. Paris, BnF, latin 15815, f. 166r, Boèce de Dacie, *De summo bono*, fin XIII^e s.

© 2015 Editura Polirom et *Chôra*

ISSN 1583-8617

www.revuechora.com

Les manuscrits sont à envoyer aux adresses :

Centre Léon Robin, CNRS – Université Paris-Sorbonne
1, rue Victor Cousin
75230 Paris cedex 05, France

ou

Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj, Roumanie
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Centrul de Studii Antice şi Medievale
(avec la mention : pour la revue *Chôra*)

LA CAUSALITÉ PLATONICIENNE, STOÏCIENNE, CYNIQUE ET MÉDIÉVALE

Numéro coordonné par Anca Vasiliu

SOMMAIRE

<i>Note liminaire</i> (Anca Vasiliu)	5
--	---

ÉTUDES

I. La causalité platonicienne, stoïcienne, cynique et médiévale

Karel THEIN – Aristote, critique de Platon sur les causes	15
Francesco FRONTEROTTA – La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des <i>Ennéades</i> (chap. 1-3 et 25)	47
Riccardo CHIARADONNA – Causalité et hiérarchie métaphysique dans le néoplatonisme: Plotin, Porphyre, Jamblique	67
Isabelle KOCH – Distinctions causales stoïciennes et académiciennes dans le <i>De fato</i> de Cicéron	87
Suzanne HUSSON – Cénomaus de Gadara: le dialogue contre le destin (<i>Les charlatans démasqués</i> , fr. 16)	121
Kristell TREGO – La métaphysique de la cause. Note sur la cause agente et la (re)naissance de la cause efficiente	145
Véronique DECAIX – Structure et fonction de la causalité essentielle chez Dietrich de Freiberg	171

II. Nouvelles interprétations de textes classiques de la pensée antique

Laura CANDIOTTO – <i>Elenchos</i> public et honte dans la troisième partie du <i>Gorgias</i> de Platon	191
Andrei CORNEA – Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth	213
Maria PROTOPAPAS-MARNELI – La théologie stoïcienne et <i>l'Hymne à Zeus</i> de Cléanthe	229
Cristian BAUMGARTEN – Medioplatonic Aspects in Apuleius' <i>Metamorphoses</i>	249

CODICOLOGICA

Monica BRÎNZEI, Luciana CIOCA – New attribution of texts in the manuscript München, Clm 11591	269
Mihai MAGA, Alexander BAUMGARTEN – Contributions à l'identification des commentaires au <i>Livre des Sentences</i> de Pierre Lombard conservés dans la bibliothèque <i>Bathyanum</i> d'Alba Iulia	287

COMPTES RENDUS

Hugues de SAINT-VICTOR, <i>Didascalicon</i> , Polirom, 2013, traduction par Laura Maftei (<i>Joana Curuf</i>)	299
Saint BONAVENTURE of BAGNOREGIO, <i>The Journey of the Mind into God</i> , Polirom, 2012, bilingual edition, translated by Florina-Rodica Hariga, introduction and notes by Florina-Rodica Hariga and Alexander Baumgarten (<i>Daniel Coman</i>)	302
Maître ECKHART, <i>Questions parisiennes et autres écrits</i> , Polirom, 2013, traduction par Daniel Fărcaș (<i>Andrei Marinca</i>)	303
Petri De ALLIACO, <i>Questiones super primum, tertium et quartum librum Sententiarum</i> , I: <i>Principia et questio circa prologum</i> , Brepols Publishers, 2013, cura et studio Monica Brînzei (<i>Alexandra Baneu</i>)	306
Mianda CIOBA, <i>Introducción a la edición crítica del manuscrito castellano medieval</i> , Editura Universității din București, 2013, (234 p.) (Romanica 17) (<i>Sanda Reinheimer Ripeanu</i>)	308
Bulletin du Groupe de recherches en philosophie médiévale	311
Auteurs	313

Il est maintenant possible de tirer quelques conclusions générales. Dans l'interprétation du *Timée* jusqu'ici présentée, et plus encore dans l'appropriation plotinienne de l'onto-cosmologie du dialogue platonicien, il n'y a aucune place pour l'intégration d'un λογισμός de la divinité démiurgique dont la πρόνοια puisse se manifester dans la constitution de l'univers. Plus radicalement encore, il n'y a aucune place pour la divinité démiurgique elle-même, si on la comprend comme une figure ou comme une fonction «tierce» capable d'exercer une médiation entre l'intelligible et le sensible, à savoir de produire, en expliquant ses attitudes rationnelles, le monde sensible à partir du modèle intelligible. Pour résumer la position de Plotin, en d'autres termes, «démiurge» est le nom que nous attribuons, de notre point de vue, à la puissance rationnelle de l'Intellect et des intelligibles, en évoquant la «prévision» et le «raisonnement» à cause de l'excellente disposition du tout: en effet, même s'il est tel par lui-même depuis toujours et pour toujours, sans principe, devenir ou fin, dans notre perspective temporelle qui implique un principe, un devenir et une fin, le tout nous apparaît en revanche comme le résultat de la réflexion d'un homme savant¹⁷. Par conséquent, s'il n'y a ni début ni plan dans l'exercice de la puissance rationnelle de l'intelligible, aucun début ni plan ne pourront se trouver dans le monde sensible, qui est aussi éternel. Voilà le sens, pour Plotin, de l'affirmation du *Timée* (27d 6–28a 1) selon laquelle les sensibles «deviennent toujours»: le mouvement et la transformation qui certainement les affectent ne se situent pas dans un cycle temporel avec un principe et une fin, mais dans l'éternité, de sorte que tout ce qui devient toujours dans le sensible est déjà toujours dans l'intelligible. Cette correspondance qui, elle aussi, est toujours, ne suppose aucun principe ni aucune fin rationnellement prévus ou voulus par quelqu'un, car elle se présente plutôt comme un *continuum* dérivatif qui n'admet par lui-même ni mouvement ni transformation. Cela étant, Plotin peut refuser toute sorte d'activité de production qui vienne d'une action causale volontaire et finalisée à partir du modèle intelligible. En revanche, il adopte un modèle causal dérivatif, selon lequel tout ce qui existe à tout niveau de la réalité procède intégralement de ce qui le précède, sans

17. Sur cette question, voir en parallèle les traités II 9 (33) 6, 14–25, et 8, 1–4 et 20–24, et IV 3 (27) 18. La transformation de la figure du démiurge et de la fonction démiurgique chez Plotin est étudiée notamment par J. Opsomer, «A Craftsman and his Handmaiden. Demiurgy According to Plotinus», in T. Leinkauf (ed.) and C. Steel (ed.), *Platon's Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, Leuven Univ. Press, 2005, pp. 67–102. Sur l'interprétation du *Timée* découlant de la suppression de l'agent démiurgique comme exemple d'exégèse philosophique dans la pensée de Plotin, cf. R. Chiaradonna, «Esegesi e sistema in Plotino», in A. Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis, I, Beiträge zur Geschichte der Interpretation Platons und ihrer Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel, Schwabe, 2010, pp. 101–117.

faire intervenir d'entité intermédiaire douée de fonctions opératives volontaires. En effet, la matière elle-même, à la différence de la *χώρα* du *Timée*, n'est pas considérée comme un substrat, dépourvu de propriétés et pourtant caractérisé par une consistance réceptive éternelle et immuable, mais comme le terme négatif et extrême du réel, comme une simple absence de déterminations, car toute détermination ou propriété, et l'être même, ne viennent que de la forme intelligible dont la matière est par elle-même naturellement privée¹⁸. Puisqu'il exclue la possibilité de toute forme de raisonnement, volonté ou projet providentiels dans l'intelligible, et qu'il fournit ainsi une lecture métaphorique de l'exposé du *Timée*, Plotin se libère de toute hypothèse proprement théologique ou «personnelle», et donc téléologiquement orientée, de la génération et de la structure de l'univers.

Ce même refus d'une forme de causalité finale qui devrait orienter l'activité de génération et d'ordonnement du monde sensible par l'intelligible se retrouve un peu plus loin, dans ce même traité VI 7, au niveau du premier principe et dans le processus de génération de l'intelligible qui est son produit. Comme je vais le suggérer, Plotin s'en prend cette fois à la conception aristotélicienne du premier moteur comme fin ultime de toute chose. Il faut rappeler d'abord, en guise de prémisse, un certain nombre de thèses plotiniennes bien connues concernant le premier principe.

Selon Plotin, le premier principe, à proprement parler, n'a pas de nom, qu'il s'agisse de «Un» ou de «Bien», car tout nom et tout discours lui sont étrangers, n'étant que des moyens par lesquels nous essayons de nous exprimer à son propos¹⁹. Cela dépend du fait que le premier principe entretient une relation causale asymétrique ou non réversible avec ses produits, ces derniers étant effectivement et légitimement des effets causés par lui, sans que lui en

18. Cf. par exemple II 4 (12) 8-10 et III 6 (26) 7 et 10-14. Lorsqu'on parle de pure négativité de la matière en tant que dépourvue de forme, dans un contexte théorique *latu sensu* aristotélicien qui suppose l'union de la matière et de la forme dans la constitution de la substance, il ne faut pas oublier qu'il existe également, selon Plotin, une matière intelligible, par exemple dans II 4 (12) 4-5, et que la matière sensible elle-même semble parfois être conçue comme un *εἶδος τι ἑσχατόν*, par exemple dans V 8 (31) 7, 22-23. Pour une présentation générale du problème délicat de la matière chez Plotin, cf. D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of Enneads*, Naples, Bibliopolis, 1991). Une association explicite entre l'interprétation métaphorique de l'origine et de la production de l'univers dans le *Timée* et l'ontologie dérivationniste se trouve dans V 8 (31) 7.

19. Parmi les nombreuses études consacrées aux modalités possibles d'expression et de description du premier principe chez Plotin, je ne signalerai que ceux de D.J. O'Meara, «Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin», *Revue de théologie et de philosophie*, 122 (1990), pp. 145-156, et «Scepticism and Ineffability in Plotinus», *Phronesis*, 45 (2000), pp. 240-251.

soit la cause à proprement parler. D'où la conclusion selon laquelle le premier principe *n'est* le Bien *que* pour les réalités qui viennent de lui, et pour l'Intellect en premier lieu. Par conséquent, ces réalités sont des images du Bien, dont on peut dire qu'elles «possèdent la forme du Bien» ou qu'elles sont des «traces du Bien», car elles font du Bien ce à quoi elles sont rattachées ou suspendues, c'est-à-dire l'objet de désir vers lequel elles sont tournées.

Ces prémisses suscitent un certain nombre de questions concernant le statut du Bien. En quel sens l'Un est-il le Bien, s'il ne l'est pas au sens propre, c'est-à-dire en lui-même? Quelle est en général la nature du Bien, notamment en relation au désir et au plaisir? Peut-on dire qu'il est objet de désir et source de plaisir? Et en quel sens une réalité, y compris éventuellement le Bien, peut-elle être bonne? Ce sont les questions occupant les chapitres 15-30 de ce même traité VI 7, que je ne peux évidemment pas examiner dans les détails, et dont je vais donner une présentation d'ensemble.

Étant donné que l'Intellect et la vie intelligible ne sont qu'une image du Bien, puisque tout vient à l'Intellect de l'Un, si l'Intellect est une image du Bien – un «Bien devenu varié» (15, 24, car chaque forme qui est dans l'Intellect est une image du Bien) – l'Un sera le Bien. Cette conclusion doit être cependant nuancée, car l'Un, en raison de son statut, exerce comme on l'a dit plus haut une action causale asymétrique, dans la mesure où il est différent de ce qu'il produit et qu'*«il donne ce qu'il n'a pas»* (15, 20). Par conséquent, l'affirmation que l'Intellect est une image du Bien n'implique pas, à proprement parler, que ce dont l'Intellect vient – c'est-à-dire l'Un – est le Bien²⁰. Cette thèse est développée dans les chapitres 16 et 17, par un examen de la génération de l'Intellect à partir de l'Un, et par une nouvelle explication du statut causal asymétrique de l'Un. Cela permet de préciser, dans le chapitre 18, ce que veut dire, pour l'Intellect et pour les formes qui sont en lui, «posséder la forme du Bien» ou «être une trace du Bien». Il s'agit en un certain sens de partager un élément commun qui se trouve dans leur commune origine à partir du Bien, mais cela n'explique pas encore en quoi

20. Pour l'interprétation de ces formules, et, de manière plus générale, pour la conception plotinienne de la causalité du premier principe, cf. les études fondamentales de A.C. Lloyd, «The Principle that the Cause is Greater than its Effects», *Phronesis*, 21 (1976), pp. 146-156; de J.-L. Chrétien, «Le bien donne ce qu'il n'a pas», *Archives de philosophie*, 43 (1980), pp. 263-278; et surtout de C. D'Ancona Costa, «*Amorpha kai aneidon*. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin», *Revue de Philosophie Ancienne*, 10 (1992), pp. 69-113, et «Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principles», in L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 356-385. Voir aussi la récente étude de R. Chiaradonna, «Intelligibles as Causes in Plotinus' Metaphysics: *Enn.* 6.7 (38)», dans le volume *Aitia II. Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, C. Natali (éd.) et C. Viano (éd.), Leuven, Peeters, 2014 (pp. 185-213), qui traite également de la fonction causale de l'Intellect et des intelligibles.

cet élément consiste, c'est-à-dire «ce en quoi consiste leur bien» (51-52). Les chapitres 19 à 24 posent la question de savoir si être le Bien, ou un bien, peut consister dans le fait d'être un objet de désir. La réponse à cette question est négative, car le Bien serait alors un terme relatif – relatif *a parte subiecti*, par rapport au sujet qui le désire et qui peut désirer des choses différentes, et relatif *a parte obiecti*, par rapport au statut des objets de désir, qui le sont sous des conditions données. Affirmer que le Bien est un objet de désir pour l'âme ne comporte pas que l'on «abandonne le Bien au désir», car c'est lui qui, en tant que Bien, rend toutes les choses désirables: tout ce qui est meilleur est donc, pour utiliser une expression du *Philèbe* de Platon, «la part du Bien», qu'il s'agisse de l'Intellect, de la vie ou de l'âme. Et c'est précisément l'âme qu'il faut prendre comme point de départ, car chaque âme individuelle, puisqu'elle est une trace de la vie et de l'Intellect, désire la vie et l'Intellect – non pas, cependant, en tant qu'intellect ou en tant que vie intellectuelle, mais encore une fois en tant qu'image d'un Bien supérieur, comme le montre le fait que l'activité intellectuelle n'est pas par elle-même un objet de désir pour tout le monde, alors que tout le monde aspire au Bien.

S'il est un objet de désir, c'est donc que l'Intellect a la forme du Bien, dans la mesure où la vie intelligible n'est rien d'autre que l'activité même du Bien (21, 4) qui émane de lui et qui, une fois déterminée, devient Intellect au sens propre (21, 5-6). Voilà ce qui explique la beauté variée des intelligibles dans leur totalité, la splendeur la plus intense d'une lumière qui se répand autour du Bien et qui coïncide avec la vie intelligible, la pensée et l'être²¹. Il y a donc une différence entre le fait d'être *en soi* un objet de désir, ce qui n'est pas possible pour le Bien, et le fait d'être un objet de désir pour les autres choses, ce que nous avons vu être le cas du Bien. Le Bien n'est certainement pas *le Bien* parce qu'il est l'objet de désir de quelqu'un d'autre – car cela permettrait de démontrer à la limite qu'il existe un bien (pour ce qui le désire), non pas qu'il existe le Bien pour toutes les choses. En revanche, il est un objet de désir dans la mesure où il est le Bien et le premier. En tant que premier, il est situé au sommet de la réalité, et c'est en ce sens qu'on peut le considérer comme le Bien, c'est-à-dire comme la fin de toutes les choses et le terme de la remontée qui conduit tous les êtres à leur source et à leur principe.

Après avoir précisé dans quelle mesure toute réalité peut «posséder la forme du Bien» ou «être une trace du Bien», et quelle est la relation entre le Bien, ou un bien, et le désir que l'on peut avoir de lui, il faut examiner ce que fait le Bien pour les autres choses, et s'il existe quelque chose pour quoi il n'y a aucun bien. C'est la question qui occupe les chapitres 25 et 27 du traité,

21. Pour une description de la genèse de l'intellect et de l'intelligible dans les traités de Plotin, cf. A.C. Lloyd, «Plotinus and the Genesis of Thought and Existence», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987), pp. 157-186. L'étude standard sur ce sujet est naturellement celle de E.K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

d'abord du point de vue de la conception du désir et de la fin (chapitre 25), ensuite par rapport à la doctrine de la puissance et de l'acte (chapitre 27). (Le chapitre 26, quant à lui, contient une incise discutant la possibilité que le Bien soit une source de plaisir pour ceux qui le désirent; cela est exclu, car éprouver un plaisir, c'est être toujours en mouvement, pour conserver l'objet qui procure du plaisir ou pour en trouver un autre, tandis que celui qui contemple le Bien se trouve dans un état de satisfaction rassasiée, de stabilité et de paix.) Je ne m'occuperai ici que du chapitre 25, et de la conception plotinienne du Bien en tant qu'objet de désir et fin de toute chose. Dans les lignes 1-14, Plotin s'inspire de la discussion menée dans le *Philèbe* de Platon sur les rapports entre plaisir, intelligence et bien²². C'est pour éviter une partie au moins des difficultés signalées dans les chapitres précédents que, selon Plotin, Platon a identifié le bien à un mélange de plaisir et d'intelligence. En effet, (1) un plaisir irrationnel ne pourrait être qu'un objet de désir relatif et particulier, et une intelligence incapable de procurer le plaisir ne serait pas en mesure de susciter le désir; ou alors (2) il serait nécessaire que ce que l'on définit comme bien soit inséparable du plaisir, de sorte que celui qui possède le bien éprouve un plaisir, alors que celui qui ne le possède pas n'éprouve pas de plaisir. C'est pourquoi (cette conception supposant une notion équivoque du bien) Plotin est obligé de préciser par la suite, par une opération exégétique qui lui est habituelle dans sa lecture de Platon²³, que le bien dont on parle dans ces pages du *Philèbe* est «le bien pour nous», qui peut se composer de plusieurs éléments, alors que le Bien véritable est absolument simple et premier, et n'a donc besoin de rien.

«D'où il résulte que [15] 'ce qui est isolé et seul'²⁴ n'a en aucune façon le bien, mais il est le Bien en un sens différent et plus éminent. Il faut donc que le Bien soit objet de désir, même si bien sûr il ne devient pas le Bien parce qu'il est objet de désir, mais il devient objet de désir parce qu'il est le Bien. Ne faut-il pas dire que, pour le dernier des êtres le bien est ce qui le précède, et que la remontée fait toujours que, pour chacun des êtres, ce qui est supérieur [20] est le bien pour ce qui se trouve sous lui, à condition que cette remontée ne s'éloigne pas de la proportion, et se dirige toujours vers ce qui est supérieur? Cette remontée

22. Voir Platon, *Philèbe* 21a-22a et 61b-d.

23. C'est une stratégie caractéristique de Plotin, lorsqu'il trouve chez Platon une affirmation qui lui paraît en tout ou en partie problématique, que celle d'avoir recours à d'autres passages des dialogues qui lui semblent corriger cette affirmation. Il suffit de penser à la description de la génération démiurgique du monde dans le *Timée*, dont j'ai traité dans la première partie de cet article: pour Plotin, elle s'explique par les exigences littéraires du mythe qui y est raconté, car Platon conçoit le monde comme éternel, à savoir comme une image éternelle de l'intelligible, et non pas comme le produit d'une action démiurgique intelligente et planifiée.

24. Platon, *Philèbe* 63b7-8.

s'arrêtera quand elle atteindra un dernier terme, au-delà duquel il n'y a plus rien à saisir en allant vers le haut, et ce sera ce qui est premier, ce qui est vraiment, ce qui est à titre éminent, ce qui enfin est la cause des autres choses. Pour la matière, [25] la forme c'est le bien (si la matière en avait une perception, en effet, elle la désirerait), pour le corps, la forme c'est l'âme (qui, sans l'âme, ne serait pas ni ne se conserverait²⁵), et pour l'âme, c'est la vertu. Et plus en haut encore on trouve l'Intellect, et au-delà de l'Intellect ce que nous appelons à juste titre le Premier. Assurément, chacun de ces biens produit un effet sur ce par rapport à quoi ils sont les biens, les uns procurant l'ordre et la bonne disposition, les autres apportant pour leur part la vie, [30] d'autres encore le fait de penser et de bien vivre. Enfin, pour l'Intellect, la forme c'est le Bien que nous disons venir à lui, parce que l'Intellect est l'énergie qui vient du Bien et aussi parce que le Bien donne toujours à l'Intellect la lumière dont nous avons parlé²⁶. Ce qu'est cette lumière on le verra plus tard.²⁷

Si Platon dans le *Philèbe* a conçu le Bien comme une notion mixte, c'est donc parce qu'il a parlé du «bien pour nous». Mais le Bien en tant que tel n'est pas bon et ne possède pas le bien; il est le Bien en un sens différent, c'est-à-dire ni en raison de son statut (celui d'être un bien, quoique suprême) ni en raison de son action (celle d'être bon, en produisant des images du bien). Le Bien véritable, ce qui est dit «bien» à titre éminent, à savoir le principe premier, dans la mesure où il n'a besoin de rien car il ne manque de rien, n'éprouve aucun désir; c'est pourquoi il est «isolé» de toute chose. Or, s'il est vrai que toute réalité représente le bien pour les choses qui viennent après elle et qui se trouvent au-dessous d'elle, et que cette «proportion» de *proteron-husteron* (en raison duquel ce qui est «antérieur» est le bien pour ce qui lui est «postérieur») reste valide dans la hiérarchie du réel, il s'ensuit qu'une fois que l'on est parvenu au sommet de cette hiérarchie, au-dessus duquel rien n'existe plus, on trouve le Bien véritable et premier, qui est aussi la cause des autres biens. On pourra en conclure, quant à la nature du Bien et des biens, que c'est en vertu de ce même rapport proportionnel que chaque réalité est un bien (et un objet de désir et une fin) pour ce qui vient après elle, et que le Bien premier est tel lui aussi, et certainement pas parce qu'ils sont des objets de désir pour quelqu'un. C'est ce que montre Plotin dans les lignes conclusives, en évoquant plusieurs exemples: la forme par rapport à la matière, l'âme par rapport au corps, l'excellence et la perfection par rapport à l'âme, le Premier (c'est-à-dire l'Un-Bien, voir par exemple le traité 32 [V, 5] 7, 18) par rapport à l'Intellect. À chaque niveau, le bien exerce sa fonction par rapport aux réalités qui le suivent, et pour lesquelles il est justement le

25. Dans le *Cratyle* (400c7), le substantif *σῶμα* et le verbe *σφίζεν* sont associés.

26. Voir les chapitres 21, 14-16, 22, 2, puis 24, ligne 1 de ce même traité, VI, 7 [38].

27. Plotin reprend la question à partir du chapitre 32 (surtout dans le chapitre 36, 19-25).