



群馬大学

<9>006214189

附属図書館

T131.95 E59B

59. B.

LES
ENNÉADES
DE PLOTIN

H. Tanabe

AUTRES PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE M. BOUILLET :

OEUVRES PHILOSOPHIQUES DE FRANÇOIS BACON,

Publiées d'après les textes originaux, avec Notices, Sommaires et éclaircis-
sements. 3 vol. in-8.

M. TULLII CICERONIS

OPERA PHILOSOPHICA.

Cum selectis veterum ac recentiorum notis, curante et emendante M.-N. Bouillet.
(Faisant partie des *Œuvres complètes de Cicéron*, dans la collection des
Classiques latins de Lemaire). 7 vol. in-8.

L. ANNEI SENECAE

OPERA PHILOSOPHICA.

Quae cognovit et selectis, tum Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhemani,
Ruhnkenii, aliorumque commentariis, tum suis, illustravit M.-N. Bouillet.
(Dans la collection des Classiques latins de Lemaire). 6 vol. in-8.

Paris. — Imprimerie de A. WITTEBOUX, rue Montmorency, 8.

7131.96
359b
3

LES

ENNEADES
DE PLOTIN

CHEF DE L'ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS
ACCOMPAGNÉES DE SOMMAIRES, DE NOTES ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS
ET PRÉCÉDÉES DE LA VIE DE PLOTIN
AVEC DES FRAGMENTS DE PORPHYRE, DE SIMPLICIUS,
D'OLYMPIODORE, DE SAINT BASILE, ETC.

PAR M.-N. BOUILLET

Conseiller honoraire de l'Université, inspecteur de l'Académie de Paris

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET C^{ie}

RUE PIERRE-SARRAZIN, 44
(près de l'École de Médecine)

1864



田 辺 元 氏
御 遺 贈



AVERTISSEMENT.

Marsile Ficin, cet infatigable écrivain auquel le monde savant doit la première traduction latine de Platon, ainsi que celle de plusieurs des Néoplatoniciens, notamment de Plotin, éprouvait, après avoir terminé ce dernier travail, l'un des plus considérables qu'il eût accomplis, le besoin d'adresser à Dieu des actions de grâces pour lui avoir donné la force d'achever une si grande œuvre : « Gratias tibi » agimus, summe Deus, s'écrit-il, illuminator mentium anteorque » honorum, quod nobis, præter meritam, ad absolvendum opus » tantum tua gratia vires suppeditasti. » Nous aussi, en arrivant au terme de ce labeur, le plus difficile assurément de tous ceux qu'il nous a été donné d'exécuter dans le cours d'une carrière déjà longue et assez remplie, nous sentons le besoin d'adresser nos actions de grâces à la divine Providence qui, exauçant nos vœux, nous a concédé le temps et les forces nécessaires pour mener à bonne fin une telle entreprise.

C'est qu'en effet, il ne suffisait pas, pour l'accomplir, de pénétrer le sens souvent obscur des écrits du philosophe alexandrin, et de

rendre dans un langage intelligible pour le lecteur français la pensée d'un auteur jusqu'ici réputé intraduisible; il fallait encore, afin de remplir dans son entier la tâche que nous nous étions imposée, offrir au lecteur tous les secours qui pouvaient faciliter l'intelligence des *Ennéades*; il fallait en outre rechercher dans les écrits ou les doctrines des philosophes qui ont précédé Plotin les matériaux si divers dont a été formé cet édifice complexe qu'on appelle l'éclectisme alexandrin, puis suivre ce système dans son développement, en rechercher la trace ou en signaler l'influence dans les âges postérieurs.

Cette triple tâche de traduction, d'élucidation et d'investigations historiques, nous l'avons poursuivie dans ce nouveau volume, avec le même soin que dans les précédents et avec une expérience plus grande peut-être, mais aussi en rencontrant des difficultés croissantes. En effet, tandis que les questions traitées dans la III^e et la IV^e *Ennéade*, celle de la Providence et du Destin, du Temps et de l'Éternité, de l'essence de l'Âme, de ses rapports avec le corps, de son immortalité, sont des questions communes à toutes les philosophies, débattues de tout temps, et pour cette raison plus faciles à traiter avec clarté, celles qui remplissent la V^e et la VI^e *Ennéade* sont plus particulièrement propres au Néoplatonisme, et, quoique vieilles de plus de quinze siècles, elles sont encore presque entièrement neuves pour notre âge. Il s'agit ici en effet des *trois hypostases divines*, c'est-à-dire de la trinité néoplatonicienne, des rapports que ces hypostases ont entre elles et avec le monde, de la manière dont elles *proceedent* les unes des autres et dont elles *engendrent* tout ce qui existe; il s'agit du *monde intelligible*, c'est-à-dire des *idées*, des rapports que ces idées ont avec les êtres réels et avec les individus; il s'agit des *genres de l'Être*, qui sont, au sens platonicien, les éléments essentiels des substances; il s'agit du *Bien en soi*, de l'*Un absolu*, c'est-à-dire de Dieu envisagé dans ce qui constitue son essence la plus intime; il s'agit enfin de la communication des âmes avec Dieu, des moyens de s'unir à lui, en un mot de la *vision de Dieu*, le but le plus élevé et le degré suprême de la béatitude pour les philosophes néoplatoniciens.

La simple traduction de tous livres offrait déjà, on le conçoit, plus de difficulté que celle d'aucun des livres précédents: la plupart des doctrines exposées ici étant, comme nous l'avons dit, propres aux Néoplatoniciens, nous marchions sur un terrain tout nouveau et les termes nous manquaient presque pour rendre des idées si éloignées des nôtres. On jugera si, malgré ces obstacles, nous avons réussi à faire comprendre notre auteur, et si, dans la traduction,

nous avons pu, tout en respectant les droits de notre langue, conserver à l'interprète de la *sagesse antique*, comme il se nomme lui-même, sa physionomie propre et son enthousiasme.

Pour l'explication de la doctrine, qui était plus nécessaire ici que partout ailleurs, nous avons dû user de toutes les ressources que nous nous étions ménagées, notes, éclaircissements, rapprochements de toute espèce.

Dans les notes particulières qui accompagnent le texte et qui en forment pour ainsi dire le commentaire continu, nous nous sommes attaché, comme partout, à lever les difficultés de détail en expliquant les passages obscurs et les termes techniques; en outre, nous avons indiqué ou même cité textuellement les passages qui étaient de nature à jeter quelque jour sur le texte, soit que Plotin fit allusion à ces passages pour les combattre ou pour se les approprier (comme cela a lieu notamment dans les livres sur les *Genres de l'Être*, sur la *Volonté et la liberté de l'Un*, livres qui seraient intelligibles si l'on n'avait sous les yeux les textes mêmes des *Catégories* et de la *Morale* d'Aristote); soit que les auteurs que nous citons eussent eux-mêmes tenté d'expliquer ou d'apprécier Plotin, comme l'ont fait Proclus, Simplicius, Olympiodore, et quelquefois saint Cyrille, saint Basile, saint Augustin.

Mais ce premier genre de secours, qui par sa nature même devait disperser l'attention sur les détails, ne pouvait faire saisir le lien et l'ensemble des théories. Pour parer à cet inconvénient, nous avons ici, comme pour les livres précédents, présenté un résumé des principaux points de doctrine traités dans les deux dernières *Ennéades*, notamment de la théorie si importante des *trois hypostases divines*¹: à cet effet, nous avons réuni en un seul tableau les passages épars où Plotin traite le même sujet.

Nous avons réservé pour un Appendice plusieurs morceaux d'auteurs anciens d'un grand intérêt, qui par leur sujet se rattachent étroitement aux questions traitées dans ce volume, mais qui par leur étendue ne pouvaient figurer dans les notes ni même dans les éclaircissements. Parmi ces morceaux, dont nous devons la traduction, comme pour ceux qui contiennent les volumes

¹ Voy. p. 578-579. Nous avons aussi, à l'occasion de cette théorie, indiqué les rapports qu'elle pouvait avoir avec la Trinité chrétienne, et nous avons montré, en nous appuyant du témoignage des Pères, notamment de saint Cyrille et de saint Augustin, que, s'il y a entre elles sur quelques points des ressemblances apparentes, il y a des différences capitales qui empêchent de songer à les confondre. Voy. notamment, pour les passages de saint Cyrille, t. III, p. 5, 6, 10, 14 et 69; pour saint Augustin, t. I, p. 375-376, 525-526; t. III, p. 578-579.

précédents, à l'incépaisable obligeance de M. Eugène Lévêque, nous signalerons, avec les fragments de Porphyre sur les trois hypostases, les imitations de Plotin par saint Basile¹. Frappés sans doute de la sublimité du langage dans lequel Plotin s'exprime sur la divinité et de la ressemblance qu'offrent les attributs qu'il donne à l'Âme universelle avec ce que la foi enseigne au sujet de l'Esprit-Saint, le Père de l'Église n'a pas dédaigné d'emprunter, dans quelques-uns des plus beaux passages de ses écrits, les propres paroles du philosophe païen pour les appliquer à la troisième personne de la Trinité, en les adaptant toutefois au dogme chrétien. Ces emprunts avaient déjà en partie été signalés par un savant écrivain, M. A. Jahn² : nous avons complété ses recherches, et nous avons adopté, dans l'impression des morceaux de l'un et l'autre écrivain, la disposition qui nous a paru la plus propre à faire ressortir les points de doctrine qui leur sont communs et les passages qui se correspondent.

À ces divers secours que nous devons au lecteur de Plotin en notre qualité de traducteur et d'interprète, nous en avons joint un autre dont les amis des recherches promptes et faciles nous sauront peut-être quelque gré : nous voulons parler de la *Table alphabétique des matières*, travail long et ingrat, mais qui, nous l'espérons, ne sera pas sans utilité. Outre qu'elle abrégera les recherches pour les hommes studieux, qui connaissent tout le prix du temps, cette table offrira l'avantage de notre auteur qui s'y rapportent, avantage important quand il s'agit d'un auteur si peu méthodique, dont les opinions sont disséminées dans toutes les parties de ses écrits et qui revient à toute occasion sur les mêmes sujets (Voy., par exemple, le mot *Raison* qui a dans notre philosophe des sens si divers). On y trouvera en outre, groupés sous chaque nom propre, tous les passages des auteurs cités dans cet ouvrage, soit par Plotin, soit par nous-même, ce qui peut être de quelque secours pour l'histoire de la philosophie : nous appellerons surtout l'attention sur les articles *Aristote*, *saint Augustin*, *Énée de Gaza*, *Jamblique*, *Gnostiques*, *Macrobe*, *Olympiodore*, *Platon*, *Plotin*, *Porphyre*, *Priscien de Lydie*, *Proclus*, *Simplicius*, *Stoïciens*, *Victorinus*³.

Notre œuvre est terminée. Nous ne nous dissimulons pas tout ce

¹ Voy. p. G et suit. — ² Voy. ci-après, p. 521-522. — ³ Ajoutons encore que, pour l'histoire des Religions anciennes, on trouvera des indications précieuses sur les articles *Mystères* et *Mystes*.

qu'elle offre encore d'incomplet. Sans doute il eût été bon, comme d'excellents esprits en ont exprimé la pensée, qu'outre le résumé partiel qu'elle offre à l'occasion sur chaque point de doctrine, elle présentât un exposé général et méthodique du système de Plotin, ainsi qu'une discussion approfondie et une appréciation définitive de ce système ; il eût été bon aussi d'ajouter aux indications que nous avons données sur les sources où a puisé le père de la philosophie néoplatonicienne, et sur les écrivains qui se sont inspirés de ses écrits, des recherches sur les doctrines analogues qui ont pu se produire soit en Orient, soit en Occident, de montrer, par exemple, les rapports que peut avoir le Néoplatonisme avec le Soufisme de la Perse, le Brahmanisme de l'Inde et le Bouddhisme du Thibet, ainsi qu'avec les systèmes modernes de Jordano Bruno, de Spinoza, de Schelling. Mais, outre que nous n'eussions guère pu, comme nous l'avons dit ailleurs¹, que refaire en cela, et moins bien peut-être, ce qui a déjà été exécuté avec succès dans plusieurs ouvrages récents, dont l'un a mérité la sanction de l'autorité la plus compétente, celle de l'Académie des Sciences morales², nous eussions risqué, en formulant un jugement anticipé ou des opinions systématiques, de diminuer la foi en notre fidélité de traducteur et de rendre notre impartialité suspecte ; en outre, nous serions mis dans la nécessité de retarder indéfiniment, par des recherches en partie nouvelles pour nous, une publication déjà tant de fois ajournée. À l'âge où nous sommes, nous avons dû nous hâter et dire avec le fabuliste :

Quittons le long espoir et les vastes pensées.

Toutefois, nous persistons à croire que, bien que plus modeste, notre œuvre, telle que nous l'avons conçue et exécutée, peut encore être utile. En mettant à la portée du plus grand nombre des lecteurs des écrits qui n'étaient jusque-là accessibles qu'à une très-petite minorité de savants privilégiés, nous aurons secondé pour

¹ Préface, t. I, p. xx. — ² L'histoire de l'École d'Alexandrie de M. Vacherot. On pourra en outre consulter, pour ce qui concerne le Soufisme, les travaux de Theobald Augustus, *steu Theosophia Persarum pantheistica*, Berlin, 1821 et de M. Garcin de Tassy (*Doctes philosophiques et religieuses chez les Persans*, Paris, 1827) ; pour le Brahmanisme, les recherches de Colebrooke ; pour le Bouddhisme, celles de MM. Burnouf et Barthelemy Saint-Hilaire ; pour I. Bruno, le ouvrage de Bartholomaeus ; pour Spinoza, les travaux de M. Saisset ; et pour Schelling, la dissertation de G. G. Gerlach, intitulée : *De differentiâ quae inter Plotinû et Schellingii doctrinam de nomine nullo intercedit*, Wittenberg, 1811.

notre faible part le mouvement qui a été imprimé par un puissant esprit à l'étude de l'histoire de la philosophie. En faisant connaître Plotin tel qu'il est, nous aurons donné à chacun le moyen de se former une idée exacte de la valeur de ce philosophe, et nous aurons fourni une base solide aux appréciations qui pourront désormais être faites de son système, ainsi qu'aux comparaisons qu'il y aurait lieu d'établir entre ce système et ceux qui l'ont précédé ou suivi. Enfin, sans nous aveugler sur les défauts d'une philosophie qui trop souvent met l'imagination ou l'inspiration à la place de la raison et qui pèche par la base en attribuant le plus haut degré de réalité à ce qui n'est que le plus haut degré de l'abstraction, nous pensons que, dans ces temps où domine le culte des intérêts matériels, c'est un service à rendre à la morale que de recommander l'étude de cette doctrine toute spiritualiste qui, noble émule du christianisme, ne tend qu'à purifier l'âme et qu'à la détacher du corps pour l'élever à Dieu. Il ne peut assurément y avoir qu'à gagner dans le commerce du philosophe que saint Augustin appelait avec son siècle le *grand Plotin*, en qui il croyait voir revivre Platon lui-même, et dont la doctrine ne peut être mieux caractérisée que par ces propres paroles qui terminent les *Ennéades*: « détachement de toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite de l'âme vers Dieu, qu'elle voit seule à seul. »

Nous ne terminerons pas cette publication sans payer un juste tribut de reconnaissance à ceux qui nous y ont aidé, directement ou indirectement.

A leur tête doit être placé M. V. Cousin qui, après avoir par ses leçons, par ses écrits et par ses actes, donné une si vive impulsion à l'étude de la philosophie en France, a rendu lui-même un éminent service à tous ceux qui cultivent la science, et à nous en particulier, par ses beaux travaux sur la philosophie grecque, par sa traduction complète de Platon, par son édition de plusieurs écrits inédits de Proclus et par ses recherches sur Olympiodore, ouvrages sans lesquels il nous eût été bien difficile de faire les rapprochements et les citations qui formaient une des parties essentielles de notre tâche. Ajoutons que l'illustre académicien, que nous nous glorifions d'avoir eu pour maître, a bien voulu nous donner ses conseils comme autrefois, nous ouvrir sa riche bibliothèque et encourager par tous les moyens en son pouvoir un travail dont personne ne pouvait mieux que lui apprécier l'utilité et les difficultés. Nous devons beaucoup aussi à M. Barthélémy Saint-Hilaire, qui a fait passer dans notre langue ceux des écrits d'Aristote qui importent le plus à la philosophie;

à M. Ravaisson, qui, par ses profondes recherches sur la *Métabysique* d'Aristote et sur le *Stoïcisme*, nous a fourni plusieurs des rapprochements qui pouvaient donner à cette publication le plus d'intérêt, en même temps qu'il jetait une vive lumière sur les doctrines mêmes de Plotin par ses ingénieux et profonds aperçus; à M. Ad. Franck et à M. S. Munk, qui par les beaux travaux qu'ils ont publiés, l'un sur la *Kabbale*, l'autre sur la *Source de la Vie d'Ibn-Gébirol* et sur le *Guide des Égarés* de Maïmonide, nous ont ouvert des horizons nouveaux et nous ont permis de signaler de curieux rapports entre les doctrines néoplatoniciennes et les idées juïques.

Un témoignage particulier de reconnaissance est également dû à l'éloquent auteur du *Tableau de la littérature chrétienne au 1^{er} siècle*, à M. Villemain, qui, en nous faisant connaître, dans les belles pages qu'il a consacrées aux Pères de l'Église et notamment à saint Augustin, les sentiments d'admiration que ce Père professait pour Plotin, nous a révélé un des premiers toute l'importance qu'avaient les écrits de ce philosophe, et qui depuis n'a cessé, par ses paroles encourageantes, de nous affermir dans la résolution de traduire intégralement les écrits du chef de l'école néoplatonicienne.

Mais il n'est personne qui nous ait prêté un concours plus direct et plus assidu que M. Eugène Lévêque, que nous avons déjà nommé comme traducteur des morceaux dont se composent les Appendices joints à chaque volume. Après un intervalle de plusieurs années, nous sommes heureux de pouvoir dire aujourd'hui, avec plus de fondement encore que nous ne pouvions le faire au début, « qu'associé dès l'origine à notre pensée, ce jeune professeur, aussi savant que modeste, nous a secondé jusqu'au bout avec un zèle, une constance qui ne se sont jamais démentis. »

L'accueil empressé qu'avait reçu dès son apparition le premier volume de notre traduction n'a pas non plus manqué au second. Dans les articles qui ont été consacrés à cette publication par les plus dignes représentants de la presse, les savants critiques ont su unir d'une manière parfaite la bienveillance et l'importance : lors même qu'ils ont cru devoir combattre les doctrines de Plotin, ils se sont plu à rendre justice aux intentions du traducteur, à proclamer la valeur et l'utilité de son travail, à encourager ses efforts. Nous prions tous ceux qui ont bien voulu se

faire ainsi nos introducteurs auprès du public lettré de recevoir l'expression de notre gratitude. Nous devons à cet égard des remerciements tout particuliers à M. Ad. Franck, membre de l'Académie des Sciences morales, et à M. Charles Lévêque, professeur au Collège de France, dont les comptes rendus, par leur étendue et par l'examen approfondi auquel ils se sont livrés, sont de véritables études sur les *Ennéades* bien plutôt que de simples articles *.

* M. Ch. Jourdain (*Journal général de l'Instruction publique*, 3 mars 1820); M. L. Monty (*Constitutionnel*, 25 janvier 1820, et *Revue européenne*, 15 décembre 1820); M. E. de Suckon (*Revue de l'Instruction publique*, 26 mars 1820); M. A. Chausseg (*Le Peup*, 5 avril 1820); M. l'abbé Cognat (*L'ami de la Religion*, 7 et 20 août 1820); M. Ch. Lévêque (*Journal des Savants*, octobre 1820); M. F. Claudi (*Revue française*, 1^{er} et 20 juin, 1^{er} et 10 juillet 1820); M. Ad. Franck (*Journal des Débats*, 25 et 26 juillet 1820). Nous devons mentionner aussi un article publié dans *The Literary Gazette* de Londres le 10 février 1820, article dont nous regrettons de ne pas connaître l'auteur. Ajoutons que le Conseil impérial de l'Instruction publique, appelé à désigner les ouvrages dignes des encouragements de l'Etat, a cru devoir signaler au choix du ministre notre traduction des *Ennéades* et que, d'après ses avis, M. le Ministre s'est empressé d'y souscrire. — * Qu'il nous soit permis, au risque de paraître blâmer la modestie, de citer ici quelques lignes de l'article de M. Franck, parce qu'elles caractérisent fort bien le but et la nature de notre œuvre :

« Pendant qu'on nous vante avec exaltation l'éradication allemande, voit-on Français qui pourrout couragement, au milieu du silence, une des entreprises les plus difficiles dont la science se soit occupée depuis longtemps. Faire passer dans notre langue les *Ennéades* de Plotin, c'est-à-dire un des systèmes les plus ordés et les plus compliqués qu'ait jamais inventés le génie de la métaphysique et au même temps un des moments les plus obscurs de la langue grecque à l'époque de sa décomposition et de sa décadence, c'était déjà une tâche qui pouvait suffire aux plus savants et aux plus hardis; mais M. Bouillet ne s'en est pas contenté. A sa traduction, toujours rigoureusement fidèle, écrite de ce style sobre et clair qu'exigeoit l'austérité du sujet, et qui cependant par intervalles s'élève jusqu'au ton de la poésie quand l'auteur lui-même substitue au raisonnement le langage de l'inspiration, vient se joindre un autre travail non moins précieux. Par une multitude de notes, de citations et d'explications, M. Bouillet nous fait connaître ce que Plotin a pris aux illustres écrivains de son pays, ce qu'il dut à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, à Philon, sur les philosophes de son siècle, tels que Porphyre, Jamblique, Proclus, Simplicius, Olympodore, mais sur ceux qui paraissent le plus étrangers à la connaissance de ses écrits et à la tradition de son enseignement, Arabes, Juifs, auteurs natifs pas d'autre maître que Descartes ou eux-mêmes, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, ainsi, avec sa généalogie et sa postérité, avec tous les moyens de nous exprimer son originalité et de sa puissance. On se trouvera nulle part des preuves plus abondantes et plus irrécusables de cette identité de nos principes, de cette identité de la pensée humaine, *perennis quædam philosophia*, qui domine et qui embrasse tous les systèmes, et de cette alliance étroite qui a longtemps existé entre la philosophie et la théologie, entre les doctrines néoplatoniciennes et celles des Pères de l'Eglise. »

Enfin, les grands corps lettrés, ceux dont le suffrage a le plus d'autorité et le plus de prix, l'Académie des Sciences morales, l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, l'Académie française, ont daigné accueillir avec une faveur marquée l'hommage que nous leur avons fait des deux premiers volumes de cette traduction et accorder à notre publication une attention toute particulière. Voilà certes de bien douces récompenses et tout à fait propres à nous dédommager de bien des peines.

Puisse ce dernier volume obtenir le même accueil que les précédents ! Nous serons alors convaincu que nos veilles n'ont pas été perdues et que nous n'avons pas inutilement consumé dans ce pénible labeur plusieurs années de notre vie.

Saint-girard-Orge, le 10 octobre 1820.

SOMMAIRES.

CINQUIÈME ENNÉADE.

La cinquième *Ennéade* est consacrée à l'exposition générale de la théorie des trois hypostases divines. Elle traite plus spécialement de l'intelligence.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES.

(I) Pour concevoir Dieu, il faut que l'âme, se détachant des objets extérieurs, rentre en elle-même et examine sa propre nature; par là, elle voit qu'ayant une étroite affinité avec les choses divines, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

(II) Affranchie des liens du corps et plongée dans un recueillement profond, elle réfléchira alors que c'est l'Âme universelle qui, sans se mêler aux âmes contenues dans le monde, leur communique la forme, le mouvement et la vie. Elle se représentera donc la grande Âme, toujours entière et indivisible, pénétrant intimement le grand corps immense dont sa présence vivifie et embellit toutes les parties.

(III-V) Mais l'Âme elle-même, malgré sa dignité, procède d'un principe supérieur dont elle tient sa puissance intellectuelle: ce principe est l'Intelligence divine, parfaite, immuable, éternelle, qui renferme toutes les idées, et est ainsi l'archétype du monde sensible: car la nature de l'Intelligence est de penser, et, en se pensant elle-même, elle pense toutes les essences intelligibles, parce qu'elles ne font avec elle qu'une seule et même chose. Par là, l'Intelligence constitue les genres de l'être, principes de toutes choses, et les nombres, qui sont idéiques aux idées (comme nous l'expliquons ci-après p. 275).

(V-VII) Quoique, dans l'Intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé soient identiques, il y a là encore une dualité, et notre âme, en remontant de cause en cause, se peut arrêter qu'à la conception d'un principe parfaitement simple. Se recueillant donc dans son for intérieur, elle s'élèvera de l'Intelligence à l'Un absolu. L'Un est en effet le principe suprême. Il est le Père de l'Intelligence parce qu'il lui est supérieur, que celle-ci est son œuvre, son art et son image. L'Intelligence est l'image de l'Un en ce sens qu'en se tournant vers lui elle le voit, et que, par cette vision, elle se détermine elle-même, en vertu de la puissance qu'elle reçoit de son principe; c'est encore par cette puissance qu'elle possède en elle-même toutes les idées, ainsi que le

font entendre les mythes et les mystères dans ce qu'ils enseignent au sujet de Saturne, de Jupiter et de Riva.

Il y a donc trois hypostases dérivées, qui sont, dans leur ordre de perfection, l'Un, l'Intelligence, l'Âme; de toute éternité l'Un engendre l'Intelligence, et l'Intelligence engendre l'Âme, parce qu'aucune puissance parfaite ne saurait rester stérile.

(VIII-IX) Cette théorie des trois hypostases est conforme à la doctrine des anciens sages, de Parménide, d'Anaxagore, d'Héraclite et d'Empédocle. Platon indique nettement les trois principes dans plusieurs de ses écrits. Quant à Aristote, il méconnaît la distinction de l'Un et de l'Intelligence, et la théorie qu'il donne des sensiers intelligibles soulève plusieurs objections. Cette question de la nature des intelligibles est de la plus haute importance; c'est pour cela que Pythagore et ses disciples s'en sont tous occupés.

(X-XI) Les trois principes n'existent pas seulement dans l'univers; ils existent encore en nous, ils constituent en nous l'homme intérieur. En elle-même est une essence immatérielle, et par là elle participe à l'âme universelle. Ensuite, comme elle juge, comme elle raisonne, et qu'elle ne saurait raisonner sans avoir des principes immuables, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence, parce que c'est d'elle que l'âme tire ces principes immuables. Enfin, comme nous ne saurions posséder en nous l'Intelligence sans posséder également en nous sa cause, qui est l'Un, nous jouissons de la présence de l'Un, nous le touchons en quelque sorte par le fond le plus intime de notre être, et nous sommes édifiés en lui dès que nous nous tournons vers lui.

(XII) L'Un et l'Intelligence exercent toujours leur action sur nous; mais il arrive souvent que leur action n'est point perçue parce que nous ne lui prêtons pas notre attention; il faut donc fermer nos sens à tous les bruits qui les assaillent pour écouter les voix qui viennent d'en-haut.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES QUI SONT APRÈS LE PREMIER.

(I) L'Un, étant souverainement parfait, a engendré l'Intelligence par la surabondance de sa puissance. Étant arrivée à sa plénitude par sa conversion vers l'Un, l'Intelligence, à son tour, a engendré l'Âme. L'Âme elle-même est arrivée à la plénitude en contemplant l'Intelligence, et elle a également engendré; ainsi d'elle est née la Nature.

(II) Il y a donc procession du premier au dernier; dans cette procession, chaque être est engendré par celui qui le précède, et engendre lui-même celui qui le suit, étant toujours distinct, mais non séparé de l'être générateur et de l'être engendré dans lequel il passe sans s'absorber. C'est ainsi que l'Âme l'Intelligence communique la vie au corps, tantôt remonte dans le sein de l'Âme universelle, qui réside elle-même dans l'Intelligence.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

(I) Pour se connaître et se penser soi-même, il faut être un principe simple, parce que la véritable connaissance de soi-même suppose l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé.

(II-IV) Cette identité n'existe point dans la sensation, qui perçoit les modifications éprouvées par le corps. Elle n'existe pas non plus dans la raison discursive, qui s'exerce sur les images fournies par la sensation et sur les données de l'Intelligence pure; car, dans le premier cas, la raison discursive connaît des choses qui lui sont étrangères; dans le second cas, elle sait quelle est sa propre nature et quelles sont ses fonctions, mais elle ne possède pas la connaissance de soi-même comme la possède l'Intelligence, partie principale de l'Âme, elle forme une puissance moyenne, tantôt s'élevant vers l'Intelligence dont elle reçoit ses règles, tantôt s'abaissant vers la sensibilité dont elle juge les données.

(V-VI) C'est dans l'Intelligence seule que se trouve la véritable connaissance de soi-même. En pensant, elle se pense elle-même; car en elle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée sont une seule et même chose, savoir la pensée substantielle. La raison discursive ne se connaît elle-même que par l'Intelligence (III-VI), et c'est de la quelle tire son nom (Savant). L'Intelligence, au contraire, par sa conversion vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence; en contemplant les réalités, elle se contemple elle-même, et cette contemplation est l'acte qui la constitue.

(VII) Lorsque l'Intelligence connaît Dieu, elle se connaît encore elle-même, parce qu'en connaissant Dieu elle connaît les puissances qui en procèdent, elle sait qu'elle en tient l'existence. Si elle n'a point de Dieu une intuition claire parce qu'elle ne lui est pas identique, du moins elle a une intuition claire d'elle-même, puisque dans l'intuition qu'elle a d'elle-même le sujet et l'objet sont identiques. C'est parce que l'Intelligence est en elle-même un acte qu'elle communique à l'Âme une puissance intellectuelle.

(VIII-IX) L'Intelligence connaît à la fois sa propre nature et celle de l'Intelligible, parce qu'en elle la chose qui contemple, celle qui est contemplée et la contemplation; ne font qu'un. L'Intelligence est donc sa propre lumière; elle se voit par elle-même, tandis que l'Âme ne se voit que par sa conversion vers l'Intelligence dont elle reçoit sa puissance intellectuelle. Pour arriver à concevoir l'Intelligence, il faut que l'Âme s'élève successivement de la puissance végétative à la sensibilité, de la sensibilité à l'opinion, et de l'opinion à la pensée pure; car c'est par la pensée pure que l'Âme est l'image de l'Intelligence; elle se connaît par son principe, tandis que l'Intelligence se connaît par elle-même.

(X) Comme la pensée implique à la fois identité et différence, par conséquent

double du sujet pensant et de l'objet pensé, l'Intelligence est une chose multiple. L'intelligible doit être également une chose multiple, parce que s'il était absolument simple, la pensée n'y distinguerait rien, par conséquent ne le concevrait pas.

(X) L'Intelligence divine a procédé de l'Un à l'état de simple puissance de penser. En se tournant vers lui, elle est devenue la pensée en acte, et elle a rendu multiple ce qu'elle a reçu de son principe. C'est ainsi qu'elle est à la fois intelligence, essence et pensée, tandis que l'Un, étant absolument simple, est supérieur à la pensée.

(XI) On ne saurait admettre qu'il y ait dans l'Un un acte multiple avec une essence simple et unique, parce qu'en lui l'acte est identique à l'essence. Il est donc supérieur à la faculté de connaître, et l'Intelligence, qu'il engendre tout en restant immobile, est donc le premier principe connaissant.

(XIII-XIV) Étant supérieur à la faculté de connaître, l'Un ne peut être saisi tout entier par la pensée ni énoncé par la parole; car l'absolu est ineffable parce qu'il est au-dessus de toute détermination. On ne saurait donc attribuer à l'Un la conscience dans le sens ordinaire du mot. Ne pouvant ainsi ni le saisir par la pensée ni l'énoncer par la parole, on doit se borner à dire de lui ce qu'il n'est pas et affirmer de lui seulement qu'il est le principe de toutes choses.

(XV) L'Un est la puissance qui produit toutes choses, parce qu'étant absolument simple il n'est aucune d'elles en particulier. L'hypothèse qu'il engendre est multiple, parce qu'elle est inférieure: elle renferme toutes choses, mais ces choses sont logiquement distinctes; il en résulte que l'Intelligence est *unité-totale* et que chaque intelligible est *unité-multiple*.

(XVI-XVII) Sous un point de vue, le Premier est l'Un parce qu'il est en vertu de sa simplicité le principe dont procède l'Intelligence. Sous un autre point de vue, il est le *Bien*, parce qu'il est en vertu de sa perfection le but auquel l'Intelligence aspire dans sa conversion. Considéré en lui-même, il est l'Absolu dans une souveraine indépendance de toutes choses; il est le principe créateur de l'essence et de l'existence absolue, qui appartient en propre à l'Intelligence. Par sa nature, il est ineffable et incompréhensible. Il ne peut être atteint que par une sorte de contact intellectuel. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soudaine a éclairé l'âme.

LIVRE QUATRIÈME.

COMMENT PROCÈDE DU PREMIER CE QUI EST APRÈS LUI. DE L'UN.

(I) Au-dessus de toutes choses existe un principe suprême, appelé l'Un, parce qu'il est souverainement simple, et le Premier, parce qu'il est souverainement absolu.

Au-dessous de lui est l'Intelligence, qui constitue l'Un multiple. Le Premier principe l'engendre parce qu'il est la puissance première, et que c'est une loi

universelle que tout ce qui est partait engendrer pour faire part de lui-même à ce qui est inférieur.

(II) Étant l'Intelligible suprême, l'Un engendre l'Intelligence. C'est pour cette raison qu'il a été dit que de la *Dyade indéfinie* et de l'Un sont nés les nombres et les idées. L'Intelligible suprême n'a besoin de rien; s'il a la conception de lui-même, c'est une conception supérieure à la pensée par laquelle l'Intelligence se pense. Il en résulte que l'Intelligence est l'acte produit par la Puissance suprême, tandis que cette puissance est elle-même au-dessus de tout.

LIVRE CINQUIÈME.

LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS HORS DE L'INTELLIGENCE. DU BIEN.

(I-II) L'Intelligence véritable doit être infallible et posséder la certitude. Pour cela, il faut qu'elle soit identique aux intelligibles afin de tirer sa science de son propre fonds. Si elle l'empruntait à autrui, elle n'aurait pas le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit; elle ressemblerait aux sens qui non représentés les objets extérieurs, mais n'atteignant pas ces objets eux-mêmes; elle n'aurait que des connaissances incertaines et accidentelles, et elle manquerait de principes pour régler ses jugements. Si les intelligibles, l'Intelligence et la vérité ne faisaient pas une seule chose, les intelligibles seraient privés d'intelligence et de vie, en même temps que l'Intelligence ne percevrait que des images et se trouverait réduite à la condition de la faculté appelée opinion. Il est donc nécessaire d'attribuer à l'Intelligence la possession intime de toutes les essences et de la vérité pour sauver la réalité de l'Intelligence ainsi que celle des intelligibles.

(III-IV) Malgré sa dignité, l'Intelligence n'occupe pas le premier rang. Au-dessus d'elle est le *Roi des rois*, le *Père des dieux*, le *Dieu suprême*, l'Un. La supériorité de l'Un consiste en ce qu'il est absolument simple. Par là, il est la mesure de toutes choses sans être mesuré lui-même; il est le principe substantiel des nombres sans être lui-même un nombre; il est l'origine des unités secondaires, qui diffèrent de l'Un absolument simple tout en y participant.

(V) Tous les êtres sont engendrés par l'Un sans qu'il cesse de rester immobile en lui-même; tous en portent la forme. Comme la quantité n'existe dans les nombres que par leur participation à l'unité, c'est la trace de l'Un qui constitue l'essence des êtres. Cette opinion est confirmée à l'étymologie des mots, puisque *αριθμός*, *αριθμός*, se dérivent de *εἶς*.

(VI) Puisque l'essence engendrée par l'Un est une forme, l'Un doit lui-même n'avoir pas de forme, par conséquent être au-dessus de l'essence aussi bien qu'au-dessus de l'intelligence. Le seul nom qui convienne au principe suprême, l'Un, ne signifie pas autre chose que la négation de tout nombre et de toute détermination, comme l'exprime le nom symbolique d'Apollon employé par les Pythagoriciens.

(VII-VIII) L'Un est aperçu par l'intelligence parce qu'il est la lumière intelligible qui l'éclaire. Comme on peut, dans l'acte de la vision, voir la lumière de deux manères, soit seule, soit unie à la forme de l'objet qu'elle rend visible; de même, dans l'intuition intellectuelle, on peut contempler la lumière divine soit unie aux objets intelligibles qu'elle éclaire, soit séparée de ces objets et brillant seule dans toute sa pureté. Pour avoir l'intuition de cette lumière, l'intelligence doit, au lieu de la chercher du regard, attendre en repos qu'elle lui apparaisse; car, étant hors de tout lieu, l'Un ne s'approche ni ne s'éloigne; il se manifeste seulement à la partie supérieure de l'intelligence. A proprement parler, l'intelligence ne le voit pas, elle s'unît à lui.

(IX) Comme toutes les choses engendrées sont contenues dans les principes dont elles procèdent et dont elles dépendent, le Principe suprême, n'ayant rien au-dessus de lui, n'est contenu par rien et contient toutes choses sans se diviser comme elles. N'étant contenu par rien, il n'est nulle part; contenant tout, il est présent partout; étant au dehors de tout lieu, il habite partout en lui-même. Ainsi le monde est contenu dans l'Âme universelle; l'Âme universelle, dans l'intelligence; et l'intelligence, dans le Principe qui contient tout et n'est contenu dans rien. C'est pour cela qu'il est le *Bien* de toutes choses, parce que toutes existent par lui et se rapportent à lui.

(X-XI) On ne peut atteindre à la fois la totalité de la puissance de Dieu; ce qui le ferait serait son égal. Mais, quoiqu'on ne saisisse pas Dieu tout entier, l'intuition qu'on en a doit toujours être un acte simple et unique. Ce qu'on se rappelle de cette intuition, c'est le *Bien* même. En effet, Dieu est le principe de l'Essence et de l'Intelligence, de la Vie et de la Sagesse, parce qu'il est souverainement simple; il est aussi le principe du Mouvement et du Repos, sans être lui-même ni en mouvement ni en repos; car ces deux choses impliquent une réalisation, et Dieu se peut en avoir avec rien puisqu'il est le *Premier*. Il ne peut être limité par rien; il est infini, non par son étendue, mais par sa puissance, en vertu de laquelle il est la souveraine réalité. Il n'a donc ni forme ni figure, et il serait absurde de chercher à le saisir par des yeux mortels. Ceux qui se font de lui une autre conception ressemblent à ces hommes qui, dans les mystères, ne peuvent arriver à jouir de la vue de la divinité parce qu'ils se sont arrêtés à se gorgier d'aliments.

(XII) Chaque faculté ayant son domaine propre, il ne faut pas nier l'existence de Dieu parce que les sens ne peuvent le percevoir. Étant le principe suprême, il est le *Bien*, qui est supérieur au *beau*; aussi le *Bien* excite-t-il en nous un désir naturel et nécessaire que nous n'ignorons pas pour le *beau*. D'ailleurs le *beau* est, comme tout le reste, engendré par le *Bien*.

(XIII) Être le *Bien* n'est pas une simple qualité en Dieu, comme le serait la *bonité*; c'est son essence même. Affirmer de lui quelque attribut, comme l'intelligence, c'est le faire déchoir, parce que c'est lui faire perdre la simplicité qui constitue sa perfection. Pur, isolé, unique, le *Bien* domine tout, parce que le principe de tout doit être meilleur que ce qu'il produit.

LIVRE SIXIÈME.

LE PRINCIPE SUPÉRIEUR À L'ÊTRE NE PENSE PAS.
QUEL EST LE PREMIER PRINCIPE PENSANT? QUEL EST LE SECOND?

(I) Il y a deux principes pensants. Celui qui occupe le premier rang est l'intelligence, parce qu'elle se pense elle-même. Celui qui occupe le second est l'Âme pure que, pensant un autre objet qu'elle-même, elle approche moins de l'identité du sujet pensant et de l'objet pensé. Quand l'intelligence pense, elle passe de l'unité à la dualité, tandis que l'Âme, quand elle pense, passe de la dualité à l'unité.

(II) Au-dessus des deux principes qui pensent est le Premier principe qui ne pense pas, parce qu'il est la cause de la pensée; et, comme il fait penser l'intelligence, il est par rapport à elle l'intelligible suprême.

(III-IV) Le Premier principe ne doit pas penser pour plusieurs raisons. D'abord la multiplicité suppose l'unité parce qu'elle en provient; or l'intelligence est multiple, parce qu'elle pense; donc le Premier principe, pour être un, doit ne pas penser. Ensuite, le Premier principe est le *Bien*, et le *Bien* doit être simple et se suffire à lui-même; par conséquent, ne pas avoir besoin de penser. L'intelligence, loin d'être le *Bien*, en a tellement la forme. Quant à l'Âme, elle reçoit de l'intelligence la lumière qui la rend intellectuelle.

(V-VI) Penser ne convient qu'au multiple, parce que celui-ci a le besoin de se chercher et de s'embrasser lui-même par la conscience; or c'est là la nature propre de l'intelligence. Penser, c'est encore se tourner vers le *Bien*, parce que l'aspiration au *Bien* engendre la pensée. A ces divers titres la pensée ne saurait convenir au *Bien*. Il n'a pas besoin d'agir parce qu'il est l'acte suprême. L'intelligence, au contraire, doit penser afin de posséder la plénitude de l'Être, puisque la pensée est inséparable de l'existence.

LIVRE SEPTIÈME.

V A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUES?

(I) Pour expliquer l'existence des différences essentielles qui constituent l'individualité de chaque être animé, il faut admettre que chaque âme individuelle est éternelle. Autant il y a d'individus dans le monde sensible, autant il doit y avoir de raisons éternelles dans l'Âme universelle et d'idées dans l'intelligence divine. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que le nombre des raisons éternelles et des idées soit infini; car elles sont par leur nature disposées pour faire recueillir les mêmes choses quand une nouvelle période recommence.

(II) La diversité que présentent les individus ne saurait s'expliquer par la manière dont le sème et la feuille s'insèrent dans l'acte de la génération. Elle a pour cause la différence des raisons séminales.

(III) On ne peut rien conclure contre leur pluralité de la similitude qu'on remarque dans certains individus. Il n'y a point d'indiscernables dans les productions de la nature ni dans les œuvres de l'art; car à la forme spécifique s'ajoutent toujours une différence qui est propre à l'individu.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE.

(I) Dans les œuvres de l'art, la beauté provient de la forme que l'artiste donne à la matière pour y représenter l'idéal qu'il a conçu: car il ne se borne pas à imiter la nature; il remonte aux idées mêmes desquelles dérive la nature des objets.

(II-III) Dans les œuvres de la nature, la beauté provient également de la forme qui passe du principe créateur dans la chose créée. Elle ne se trouve pas dans la masse corporelle, en tant que masse: car la forme seule pénètre l'œil. D'ailleurs la beauté que nous reconnaissons aux sciences, aux vertus et à l'âme elle-même est évidemment idéelle. Il faut donc admettre que la beauté du corps a pour archétype la beauté qui réside dans la nature et dont elle provient. Celle-ci à son tour a pour archétype la beauté qui réside dans l'âme et dont elle procède. Enfin la beauté de l'âme a elle-même pour principe la perfection de l'Intelligence en qui réside la Beauté absolue.

(IV) Dans le monde intelligible, tous les êtres sont beaux parce qu'ils brillent d'une clarté infinie, que chacun d'eux se contemple lui-même et contemple tous les autres. La vie se passe là dans une contemplation perpétuelle et tranquille qui est la sagesse, et comme l'intelligence est tous les êtres qu'elle pense, l'Essence, la Sagesse et l'Intelligence sont identiques dans le monde intelligible.

(V) Toutes les œuvres de l'art ou de la nature ont une certaine sagesse pour principe. La sagesse de l'artiste se ramène à celle de la nature qui lui sert de règle. Celle de la nature se ramène elle-même à celle de l'Intelligence, en qui la vraie sagesse et la vraie essence ne sont qu'une seule et même chose. Aussi possible-t-elle les idées, c'est-à-dire les formes substantielles ou essences, types vivants de tout ce qui existe dans le monde sensible.

(VI) Les sages de l'Égypte faisaient preuve d'une science consommée en employant des signes symboliques par lesquels ils désignaient les objets intuitivement en quelque sorte, sans avoir recours à la parole. En représentant les images des objets individuels, ils permettaient de saisir les choses dans leur totalité naturelle que la science doit reproduire. La science, en effet, n'est pas une pensée, un raisonnement; elle est l'image complète des types individuels qu'elle contemple.

(VII) Voilà pourquoi l'Intelligence divine a conçu et réalisé le monde tout entier d'un seul coup par le ministère de l'Âme universelle: car le monde est du commencement à la fin contenu et limité par les idées, et l'Intelligence, possédant les idées, possède à la fois les modèles, les formes et les essences de toutes les choses qui sont produites ici-bas.

(VIII-IX) Le monde intelligible est le type de la Beauté parce qu'il est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence divine. C'est pourquoi, dans le *Timee*, Platon nous montre le Démurge admirant son œuvre, afin de nous faire juger de la perfection du modèle par celle du monde sensible qui n'en est que l'image. En effet, dans le monde intelligible, chaque essence est distincte des autres sans en être séparée par aucune distance locale; chacune est toutes les autres, parce qu'elle possède une puissance infinie; enfin, chacune est parfaite, parce qu'elle l'essence et la beauté ne forment qu'une seule et même chose.

(X-XI) Tré est le spectacle que contemplant Jupiter (l'Âme universelle) avec les dieux secondaires, les démons et les âmes supérieures. Dans cette contemplation sublime, celui qui contemple s'identifie avec l'objet qu'il contemple, et il possède toutes choses en renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas demeurer distinct de Dieu.

(XII) Quand on a l'intuition de Dieu (c'est-à-dire de l'Intellect divin), on le voit engendrer un fils plein de beauté, dont le grandeur peut faire juger de celle de son père. Ce fils, qui est Jupiter, produit à son tour le monde sensible, œuvre aussi belle et aussi parfaite que le comporte sa nature: car il offre une image de l'essence et de la beauté, et, comme son modèle est éternel, il ne doit jamais cesser d'exister.

(XIII) Les mythes reconnaissent trois grands dieux, Cœlus, Saturne et Jupiter: Cœlus est l'Un absolument simple; Saturne enchaîné est l'Intelligence immobile, type de la Beauté; Jupiter est l'Âme universelle, qui maille son père en rendant l'unité primitive, administre le monde sensible et tient sa beauté de Saturne.

LIVRE NEUVIÈME.

DE L'INTELLIGENCE, DES IDÉES ET DE L'ÊTRE.

(I-II) Comme les hommes, dès leur naissance, sont forcés d'accorder leur attention aux objets sensibles qui les entourent, il en est peu dont l'âme ait assez d'élevations naturelle pour sortir de cette sphère étroite et arriver à contempler l'Intelligence. Pour y parvenir, il faut être porté à l'amour, être né véritablement philosophe. Grâce à cette heureuse disposition, on s'élève de la beauté du corps à celle de l'âme, et de la beauté de l'âme à celle de l'Intelligence, laquelle est l'image du Bien.

(III) Pour concevoir la nature de l'Intelligence, il faut savoir qu'elle contient

les *essences* ou *idées*. En effet, toutes les œuvres de l'art et de la nature sont composées de matière et de forme : or la forme est imprimée à la matière par l'Âme universelle, qui reçoit de l'Intelligence les raisons séminales des choses sensibles, comme les âmes des artistes reçoivent d'elle les conceptions qu'ils réalisent.

(IV-V) L'existence de l'Âme implique celle de l'Intelligence placée au-dessus d'elle, parce qu'il doit y avoir, en dehors du monde sensible, un principe éternel, impassible, parfait, qui, de tout temps, fasse passer l'âme de la puissance à l'acte. Quant à l'Intelligence, étant toujours en acte, elle est les choses mêmes qu'elle pense : ces choses, ce sont les essences éternelles et immuables, dont l'existence est tout intellectuelle, comme l'a dit Parménide. Loin d'avoir besoin d'un soutien, l'Intelligence est elle-même le soutien des objets périssables.

(VI) L'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, comme le tout contient les parties, comme le genre renferme raisonnables en un point les raisons séminales que l'âme fait passer dans la matière pour lui donner la forme du corps.

(VII-VIII) Tandis que les notions scientifiques que l'âme se forme des objets extérieurs par la raison discursive sont postérieures à ces objets, la science de l'intelligible est identique à l'intelligible même. Dans l'intelligence, la forme substantielle qui est l'objet de la pensée et l'acte qui en est la conception se font qu'un. Par conséquent, comme la chose qui pense, la chose qui est pensée et le pensable elle-même sont identiques, l'Intelligence est consubstantielle à l'Être et ses pensées sont les idées, les formes, les actes de l'Être.

(IX-X) Étant l'archétype universel, l'Intelligence contient les idées de toutes les choses qui existent dans le monde sensible; mais les idées sont indivisibles dans l'unité, tandis que les choses qui existent dans le monde sensible sont séparées les unes des autres.

(XI-XII) Il n'y a des idées que des choses qui sont des formes. On ne peut donc pas rapporter au monde intelligible les arts d'imitation, tels que la danse, ni les arts qui produisent des œuvres sensibles, tels que l'architecture. L'idée de l'homme contient celle des facultés et des arts qui sont propres à l'homme. De plus, il y a dans le monde intelligible, outre les idées des universaux, les idées des *individus*, en tant qu'ils se distinguent les uns des autres par des différences essentielles. Quant aux caractères accidentels, ils dérivent de la matière et du lieu.

(XIII-XIV) Il résulte de là que l'âme particulière, prise avec ses facultés et ses qualités essentielles, n'est pas une simple image de l'Âme universelle, qu'elle possède par elle-même une existence réelle et qu'elle est comprise dans le monde intelligible. Le contraire a lieu pour les classes accidentelles ou difformes : elles ont pour origine l'impuissance de l'âme à opposer complètement la matière à la forme.

SIXIÈME ENNÉADE.

La sixième Ennéade traite des deux premières hypostases divines, à savoir de l'Intelligence universelle et de l'Un.

LIVRE PREMIER.

DES GENRES DE L'ÊTRE. I.

(I) Il y a des opinions très-différentes sur le nombre des êtres et sur les genres qu'ils forment. Nous allons commencer par examiner la doctrine que les Péripatéticiens professent à ce sujet.

(II-III) Les dix catégories d'Aristote ne sauraient s'appliquer également aux êtres intelligibles et aux êtres sensibles.

Four commencer par la Substance, la substance intelligible et la substance sensible ne peuvent former un seul genre : car la seconde précède de la première. Ensuite, on ne voit pas bien ce qu'il y a de commun soit entre la matière, la forme et le composé, dont Aristote fait la catégorie de la substance, soit entre les substances premières et les substances secondes. La définition qu'on donne de cette catégorie est si vague qu'elle s'applique à tout.

(IV-V) La catégorie de la Quantité comprend le nombre ou quantité d'objets, et l'étendue ou quantité continue. Cette théorie soulève plusieurs objections. D'abord, l'étendue n'est une quantité qu'à condition d'être évaluée par le nombre. Ensuite, pour le nombre lui-même, il faut distinguer le nombre intelligible et le nombre sensible; le second seul est une quantité. Enfin, la parole, le temps et le mouvement ne sont des quantités que par accident.

(VI-X) La catégorie de la Relation n'est pas si étroitement déterminée; elle comprend des choses fort différentes. Dans certains cas, elle suppose quelque chose de réel dans les objets; dans d'autres cas, elle paraît à être qu'une simple conception de notre âme. Pour sortir de cette indétermination, il faut appeler relatives uniquement les choses qui doivent leur existence à leur corrélation, comme le doute et la moitié, l'activité et la passivité. Leur réalité consiste soit dans une efficacité, dans un acte, comme la science, soit dans une participation à une forme, comme le double.

(X-XII) Le même vague se retrouve dans la catégorie de la Qualité, qui comprend la capacité et la disposition, la puissance physique, la qualité affective, la figure. Les différents qui distinguent les essences les unes des autres ne sauraient être appelés qualités que par homonymie. Les propriétés qui

méritent vraiment le nom de *qualités* sont celles qui *qualifient* les choses et qui sont des puissances et des formes soit de l'âme, soit du corps. Par cette définition on comprend comment les impassibles et les défauts constituent des qualités : c'est que ce sont des dispositions et des formes impassibles. Par là, on voit également qu'il est inutile de distinguer, comme le fait Aristote, quatre espèces de qualités. Enfin, par là on sépare nettement les qualificatifs des relatifs. — Outre toutes ces critiques, il en est encore une que l'on est en droit d'adresser à la doctrine d'Aristote, et qui s'applique à toutes ses catégories : c'est qu'il ne distingue pas le sensible d'avec l'intelligible; ici, par exemple, il réunit dans une même catégorie la qualité intelligible, qui est proprement l'essence, et la qualité sensible, qui seule doit porter le nom de qualité et qui consiste dans une disposition soit adventive, soit originelle.

(XIII-XIV) Les catégories désignées par les mots *Ôn* et *Quand* indiquent qu'un objet se trouve dans un temps ou un lieu déterminé. Il aurait donc mieux valu prendre ici pour catégories les pures notions de lieu et de temps.

(XV-XVII) La catégorie d'*Agir* devrait être remplacée par celle du *Mouvement*, dont l'action et la *passion* ne sont que deux modes. Il vaudrait mieux faire une catégorie de l'*acte* (*deipotes*) que de l'action (*potens*), parce que l'acte s'adresse de la substance ainsi que de la qualité. Ensuite, le mouvement doit plutôt que l'acte lui-même former une catégorie. En vain on prétend que le mouvement est un acte imparfait, qu'il implique l'idée de succession et de temps, tandis que l'acte est en dehors du temps; cette assertion est fautive : la notion du temps n'est impliquée dans le mouvement que par accident. Ensuite, il est tout à fait arbitraire d'avancer que l'acte et le mouvement appartiennent au genre des relatifs; une pareille théorie conduit à faire de toutes choses des relatifs. Enfin, la distinction que les Péripatéticiens établissent entre l'acte et le mouvement souève une foule de difficultés, comme on le voit en examinant les diverses classes de verbes. Les uns, en effet, expriment une action possible ou un état, comme *peuser*, et les autres une action successive, comme *marcher*. En outre, chacune de ces classes se subdivise en deux espèces : verbes exprimant une action absolue, par laquelle le sujet seul est modifié, comme *marcher*, *peuser*; verbes exprimant une action relative à un autre objet et servant seuls à former les verbes passifs, comme *diviser*.

(XIX-XXII) Puisqu'en toutes choses *Pâtir* ne fait qu'un seul genre avec *Agir*, qu'il vient après, sans en être le contraire, ou a tort de faire de *Pâtir* une catégorie à part. L'*action* et la *passion* doivent être placées dans un seul et même genre, celui du mouvement, dont elles ne sont que des points de vue corrélatifs. En effet, quand on étudie leur nature, on voit que l'*action* est un mouvement *essence*, et que la *passion* consiste à *éprouver*, sans y contribuer en rien, une modification qui se concorde avec l'*essence*. Il résulte de là que les actes ne sont pas tous des actions; la *passion*, par exemple, s'exerce sur elle-même.

(XXIII) La catégorie d'*Être* est fort vague et s'applique à tout. Si l'on essaie d'en limiter l'application, on tombe dans l'arbitraire.

(XXIV) On peut en dire autant de la catégorie de la *Situation*. Elle a en outre le défaut de rentrer dans les précédentes.

CRITIQUE DES CATEGORIES DES STOÏCIENS.

(XXV) Les Stoïciens, ne reconnaissant que quatre catégories, divisent toutes choses en *substances*, *qualités*, *modes* et *relations*. De plus, ils embrassent tous les êtres dans un seul genre en leur attribuant quelque chose de commun.

Pour commencer par ce quelque chose de commun, ou on saurait comprendre en quoi il consiste, ni comment il pourrait s'adapter à la fois aux corps et aux êtres incorporels.

(XXVI-XXVIII) Par *Substance*, les Stoïciens entendent la *matière*, dont ils font le principe et l'essence de tous les êtres. Ils confondent ainsi un principe avec un genre, deux choses fort différentes. Ils ont d'ailleurs tort de prendre pour principe ce qui n'existe qu'en puissance et de faire de la matière un corps en lui attribuant l'étendue. Bien, dans ce système, n'est que la *matière modifiée*; mais on ne conçoit pas d'un *rien* la matière la modification dont elle est le sujet, s'il n'y a pas hors d'elle un principe actif. Supposez que la matière et le principe actif qui la modifie constituent un seul sujet, les autres choses ne seront plus que la matière modifiée; elles n'auront plus d'existence réelle. Il résulte de là que l'être derive du non-être, que l'acte derive de la puissance, ce qui est absurde. Cette erreur des Stoïciens a pour cause qu'ils ont pris la sensation pour guide dans la détermination des principes.

(XXIX) Les *Qualités* des Stoïciens devraient être incorporelles et actives, puisque la matière est passive. Cependant leurs *raisonnements* sont corporels, de sorte qu'avant de former avec la matière un composé elles sont elles-mêmes déjà composées; elles n'ont donc aucune réalité par elles-mêmes, et elles constituent de simples modifications de la matière.

(XXX) Les *qualités* n'étant que des modifications de la matière, les *Modes* ne sauraient avoir plus de réalité puisqu'ils se rapportent eux-mêmes aux qualités. Ils ne sauraient d'ailleurs constituer un genre, parce qu'ils ne forment qu'un amas confus de choses complètement différentes les unes des autres.

On trouve la même confusion et la même incohérence dans ce que les Stoïciens disent des *Relations*.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE. II.

(1) Après avoir critiqué les catégories d'Aristote et des Stoïciens dans le livre précédent, Plotin expose ici sa propre théorie, qu'il présente comme entièrement conforme aux idées de Platon.

DES GENRES DE L'ÊTRE INTELLIGIBLES.

Pour rechercher quels sont les genres de l'être, il faut avant tout admettre que l'être n'est pas un, comme Platon l'a démontré avec d'autres philosophes. Il s'agit ici de l'être *essence*, qu'il importe de ne pas confondre avec ce qui descend et qu'on nomme *generation*.

(III) Puisque l'être est à la fois un et multiple, il renferme nécessairement plusieurs éléments constitutifs dont l'ensemble forme la substance du monde intelligible, substance que nous nommons l'Être. Ces éléments constitutifs sont à la fois des principes, parce qu'ils constituent la totalité de l'Être, et des genres, parce que chacun d'eux contient sous lui des espèces subordonnées les unes aux autres... La pluralité des éléments qui se trouvent dans l'Être n'étant pas contingente, elle suppose l'Un absolu dont elle procède. Si les genres premiers se ramènent ainsi à l'Un, ce n'est pas que celui-ci s'affirme d'eux comme prédicat; c'est que tous ensemble ils sont éléments intrinsèques d'une seule substance dans laquelle notre pensée établit des divisions.

(IV-V) Il est facile de comprendre comment, dans les corps, l'unité renferme une pluralité, et y distingue la qualité, la quantité, la substance. Mais en étudiant les genres et les principes de l'essence intelligible, il faut être abstraction de toute quantité, de toute matière sensible, pour saisir la réalité et l'unité de l'Être. Dans les corps, les principes sont séparés; ici ils ne sont que distincts. Il n'est donc pas aisé de comprendre comment la substance intelligible, qui est une, peut être à la fois une et multiple. Comme les corps renferment une pluralité et une diversité d'éléments très-grande, ils ne reçoivent pas immédiatement de l'Un absolu l'unité qui tient leurs parties jointes et en fait un tout; ils sont formés par l'Âme. Celle-ci doit donc être *unité-pluralité*. Cette pluralité consiste dans les raisons *arabes* qui sont l'acte et l'essence de l'Âme; elle résulte aussi de ce que l'essence de l'Âme contient plusieurs puissances.

(VI) Dans l'âme, l'essence est le principe de tout ce qu'elle est, ou plutôt l'essence est tout ce qu'elle fait; elle est par conséquent la vie. L'essence et la vie de l'âme forment une unité; mais cette unité ne fait multiple relativement aux autres êtres, dès qu'elle développe ses puissances, et qu'elle essaie de se contempler.

(VII) Puisqu'il y a dans l'âme essence et vie, que la vie consiste dans l'intelligence et implique mouvement, il y a là deux genres, l'Être et le Mouvement. Mais l'Être implique la Stabilité *encore* plus que le mouvement; il faut donc faire d'elle un genre distinct.

(VIII) On découvre également ces genres en considérant l'intelligence. Elle pense, tout le Mouvement; elle pense ce qui est en elle, tout l'Être. L'Être est le terme auquel aboutit la pensée, tout la Stabilité. On distingue ces trois genres par la pensée, on voit que chacun d'eux existe à part; c'est la Différence. En les considérant réunis en une seule existence, en les ramène à être une même chose; c'est l'Identité. Tels sont les cinq genres des choses intelligibles.

(IX-X) Reste à prouver qu'il n'y a que ces cinq genres premiers.

L'Un n'est pas un genre premier. — L'Un absolu, supérieur à l'Être et à l'intelligence, ne forme pas un genre, parce qu'il ne s'affirme d'aucune chose, et que, par suite de sa simplicité, il ne renferme pas de différences qui puissent engendrer des espèces.

L'unité considérée dans l'Être n'est pas l'un premier, puisqu'il y a au-dessus de l'Être l'Un absolu; elle ne peut donc être un genre premier. L'Un absolu est le principe de l'Être. L'unité, considérée comme attribut qui s'ajoute à l'Être, le

rapproche de l'Un; car ce qui se tourne vers l'Un absolu est l'Être un; ce qui est inférieur est l'Être un et multiple. L'unité dans l'Être est indivisible et simple; mais chaque être, chaque genre est multiple aussi bien qu'il est un. L'unité peut donc se trouver dans l'Être, comme le point dans la ligne en qualité de principe, mais elle n'est pas un genre. D'ailleurs, tout genre renferme des différences qui engendrent des espèces; or l'unité n'a ni différences ni espèces. Enfin, la réalité de l'Être et l'unité se se trouvent pas au même degré dans les choses sensibles et dans les choses intelligibles. Elles n'y sont pas non plus toujours en raison directe l'une de l'autre, tandis que l'unité est toujours en raison directe de la bonté. Tout ce qui participe de l'Un absolu participe du Bien au même degré. L'Un absolu est en effet le principe dont tout sort, la lin à laquelle tout assure; par conséquent, il est le Bien de l'univers.

Donc l'unité est une chose distincte de l'Être, et elle ne peut former un genre. (XII) La Quantité n'est pas un genre premier. D'abord, le nombre est postérieur à l'Être, au Mouvement, etc. Ensuite, l'étendue est postérieure elle-même au nombre. En cherchant à quoi on doit rapporter la quantité *discrete* (le nombre) et la quantité *continue*, on trouve que le nombre consiste dans un certain mélange de mouvement et du repos, que l'étendue est produite par le mouvement qui, en s'avancant à l'infini, est arrêté et limité par le repos.

(XIV-XV) La Qualité n'est pas un genre premier. Elle est postérieure à l'essence et par conséquent lui est subordonnée comme espèce. Les propriétés constitutives de l'essence en sont de véritables actes, quoiqu'on les nomme improprement qualités. Les propriétés qui sont postérieures à l'essence et qui lui viennent du dehors sont des modifications passives et méritent à elles le nom de qualités. D'après cette définition, le Mouvement, la Stabilité, l'Identité et la Différence sont des principes constitutifs et non des qualités de l'Être. Ce n'est qu'en descendant de l'Être premier aux choses sensibles qu'on reconnoît la qualité et la quantité; elles sont alors des genres, mais non des genres premiers.

(XVI) La Relation, le Lieu, le Temps, la Situation, la Possession, la Passion et l'Action ne sont pas des genres premiers; car ces catégories indiquent des choses relatives et contingentes.

(XVII) Le Bien n'est pas un genre premier. Si, par ce mot, on entend le Bien *en soi*, ce principe est supérieur à l'essence, par conséquent aux genres de l'Être. Si l'on entend la *Bonté*, c'est une qualité. Les choses la possèdent à divers degrés parce qu'elles procèdent toutes de l'Un. Ainsi, le bien de l'Être premier consiste dans l'acte par lequel il aspire naturellement à l'Un, acte qui est sa vie et son mouvement.

(XVIII) La Beauté, la Science, l'Intelligence, la Verité, se ramènent aux cinq genres premiers que nous avons déjà reconnus.

(XIX) Il reste à déterminer le rapport de chacun des cinq genres premiers aux espèces qu'ils contiennent. Pour y parvenir, il faut établir l'intelligence, parce qu'elle comprend tous les Êtres.

(XX) Considérée en elle-même et dans son essence, l'intelligence universelle est en acte toutes les intelligences ensemble, et en puissance chacune d'elles prise séparément. Au contraire, celles-ci sont en acte des intelligences

particulières, et en puissance l'intelligence universelle. On voit par là que le genre, en tant que genre, est en puissance toutes les espèces qu'il contient, tandis que les espèces, en tant qu'elles existent dans le genre qui les contient, sont ce genre en puissance.

(XXI) Si l'on examine comment l'intelligence, tout en restant une, produit les choses particulières, on voit comment des genres premiers proleptement les genres inférieurs.

1° En se contemplant, l'intelligence voit en elle toutes les choses qu'elle contient : elle a ainsi le Nombre, parce qu'elle est une et plusieurs. 2° Elle est plusieurs sous ce rapport qu'elle possède des puissances nombreuses, inaltérables, infinies : or l'infinité, c'est la Grandeur. 3° À l'aspect de cette grandeur, de la beauté de l'essence, on voit s'épanouir la Qualité. 4° L'union de la Qualité et de la Quantité nous découvre la Figure. 5° La division que la Différence introduit dans la Quantité et la Qualité engendre les différences des figures et les autres qualités. 6° L'identité introduit l'égalité, et la Différence l'inégalité dans le nombre et dans la grandeur : d'où les nombres pairs et impairs, les cercles et les figures composées d'éléments inégaux. — Ainsi, par sa vie intellectuelle, l'intelligence contient en elle-même et embrasse d'un seul regard toutes les essences, que découvre successivement et imparfaitement la raison discursive. Puisque l'intelligence est l'unité ou existent conciliés ensemble dans une synthèse universelle toutes les essences éternelles, toutes les choses vivantes et animées, elle est en elle-même un Animal parfait, et, pour l'être qu'elle engendre, elle est l'intelligible quand elle se découvre à lui.

(XXII) Cette doctrine est conforme à ce que Platon enseigne sur ce sujet dans le *Tymée* et dans le *Phédon*.

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE. III.

GENRES DE L'ÊTRE SENSIBLE.

(I) Il y a dans le monde sensible des genres de l'être analogues à ceux qui existent dans le monde intelligible. Pour les déterminer, il faut nettement séparer l'âme du corps.

(II) À l'être véritable et intelligible correspond la nature corporelle, qui s'appelle aussi essence, mais qu'on doit proprement nommer *generation*, parce qu'elle implique l'âme d'un écoulement perpétuel. En l'examinant, on voit que la division des genres de l'être sensible ne correspond pas à celle des genres de l'être intelligible.

(III) Tout ce qui se trouve dans le monde sensible peut être ramené à cinq genres : substance, quantité, qualité, mouvement et relation.

SENSTANCE. — (IV-V) On comprend sous le nom de substance la matière, la forme et le composé. Le caractère général de la substance dans ces trois

choses, c'est d'être le sujet ou substratum des accidents, de ne s'affirmer de rien. La substance est par elle-même ce qu'elle est. Elle est le principe d'un sortent et par lequel existent les autres choses, celui auquel se rapportent les modifications passives, et dont sortent les actions. Elle est ce qui n'est pas dans un sujet, à moins que par là on n'entende faire partie d'un sujet, ou concourir avec lui à constituer une unité. Il y a en cela analogie entre les deux principes homonymes, la substance corporelle et la substance intelligible.

(VI) L'existence ne s'affirme pas dans le même sens de la substance et de l'accident. Quand on dit : *L'être est*, l'être est affirmé être simplement, être de lui-même. Quand on dit : *L'être est blanc*, l'existence est un accident pour le blancheur comme la blancheur est un accident pour l'être; l'être n'est pas dans la blancheur, c'est la blancheur au contraire qui est en lui. Ainsi la substance possède l'existence primitivement; l'accident, postérieurement, par participation. La substance sensible existe ainsi d'elle-même par rapport à ses accidents, mais non par rapport à la substance intelligible : car elle en tient l'existence.

(VII) Il y a dans la matière un degré d'être moindre que dans la forme, parce que la forme est une raison (ou essence), tandis que la matière s'a qu'une ombre de raison.

(VIII) En traitant de la substance sensible, il vaut mieux étudier les substances composées (ou la matière et la forme sont réunies). Leur caractère est encore de n'être pas dans des sujets et d'être elles-mêmes sujets pour le reste. Mais, bien différente de la substance intelligible, la substance sensible suppose la présence de certains accidents propres : car elle consiste dans la réunion des qualités et de la matière. En outre, le fondement de la substance sensible (la matière) est stérile, et, n'ayant que l'apparence de l'être, ne peut donner l'existence au reste comme le fait l'être véritable.

(IX-X) La substance sensible, étant corporelle, peut se diviser en espèces d'après la distinction des corps bruts et des corps organisés, des corps chauds et des corps secs, etc., ou bien encore d'après les formes des plantes et des animaux, etc. — Quant à la distinction qu'a faite Aristote des substances premières et des substances secondes, tel feu et le feu universel différent entre eux en ce que l'un est individuel et l'autre universel, mais il n'y a pas entre eux de différence substantielle.

QUANTITÉ. — (XI-XII) La Quantité comprend le nombre ensemble et l'étendue corporelle. Le lieu, considéré comme contenant les corps, et le temps, comme mesure du mouvement, rentrent dans le genre de la Relation.

Le grand et le petit (à plus ou à moins) se rapportent au genre de la Quantité, parce que ce sont des choses simples, absolues; mais plus petit, plus grand, plus beau, se ramènent au genre de la Relation. Quant au beau, il appartient à la Qualité.

Dans la Quantité, grand et petit, beaucoup et peu, sont opposés comme contraires. En effet, la multitude est une extension du nombre; la rareté en est une contraction. Il y a une raison qui détermine la grandeur et la petitesse, et dont la participation rend un objet grand ou petit. Quant au haut et au bas, ce sont des relatifs.

(XIII-XIV) *Le quantité discrète et la quantité continue* appartiennent au même genre comme quantités. Dans la première, les diverses espèces sont déterminées par la différence du *peu et de l'impeur*. Dans la deuxième, les diverses espèces le sont par la différence de la ligne, de la surface et du solide. La ligne droite et la ligne courbe appartiennent au genre de la Quantité plurielle qu'on appelle de la Qualité, parce qu'il est essentiel à la ligne d'être droite ou courbe. La même remarque s'applique à toutes les figures.

(XV) Le genre de la Quantité s'appelle de l'égalité et l'inégalité. La similitude et la dissimilitude sont propres à la Qualité.

Les qualités essentielles ou différences spécifiques sont des accidents qui complètent la substance sensible et ne doivent pas être appelés proprement sensibles. Comme elles constituent ce qu'on nomme similitude ou dissimilitude dans les figures, elles ne leur ôtent pas leur caractère de quantités égales ou inégales.

QUALITÉ. — (XVI) La Qualité est un caractère qu'on désigne par les termes de tel, quel, de cette sorte, comme la beauté corporelle. Par cet exemple, on voit qu'il y a analogie entre les qualités sensibles et les qualités intelligibles. Il faut compter parmi les qualités sensibles les arts qui se rapportent aux corps, les vertus pratiques qui consistent dans l'accomplissement simple des devoirs civils, les raisons sensibles et les passions de l'âme, mais non l'âme elle-même considérée comme séparée de la matière.

(XVII-XVIII) Les différences des choses sensibles sont distinguées des autres, non par d'autres différences, mais par leurs éléments constitutifs. De même, on discerne les qualités non par d'autres qualités, mais par leurs caractères intrinsèques ou par quelques-uns de leurs modes d'existence; la sensation en saisit les signes, et l'intelligence les perçoit par une intuition simple, sans avoir besoin toujours de trouver dans les objets des raisons sensibles pour les qualifier.

(XIX) Le genre de la Qualité comprend les habitudes (exprimées par un substantif, rouge; par un adjectif, rouge; par un adjectif, bien), mais non les simples dispositions qui indiquent le passage d'un état à un autre (comme rougir). Les négations, lorsqu'elles n'impliquent pas une qualité réelle opposée à une autre, doivent être rapportées au genre de la Relation.

(XX) Il faut regarder comme *cont-aires* non-seulement les qualités qui sont séparées par beaucoup de qualités intermédiaires, mais encore celles qui, étant comprises dans la même classe, n'ont cependant aucun caractère spécifique commun.

Parmi les qualités, celles qui ont une certaine latitude admettent des degrés; les autres n'en admettent pas, et ne peuvent être possédées que tout entières.

MOUVEMENT. — (XXI) Il faut regarder comme genre le *Mouvement*, parce qu'on ne peut le faire rentrer dans aucun des genres précédents. *Mouvement* est plus général d'ailleurs que *changement*; et qu'elle est, car nous n'avons vu dire non-seulement qu'une chose prend la place d'une autre, mais encore qu'elle passe de ce qui lui est propre à ce qui ne l'est pas, comme dans la translation d'un lieu à un autre.

(XXII) *Le mouvement est le passage de la puissance à l'acte de ce dont*

elle est la puissance. Si une chose qui était d'abord en puissance arrive à prendre une forme, le mouvement est la production d'une forme. Si une chose passe à l'acte, le mouvement est une simple forme de la puissance. Le mouvement est donc une forme active, et, quand il produit quelque autre chose, il est cause des autres formes. Le caractère commun de l'altération, de l'accroissement, de la privation et du déplacement dans le lieu, c'est de rendre l'objet autre qu'il n'était.

(XXIII) Le mouvement, imaze de la vie dans les choses sensibles, les stimule et les presse de changer sans cesse d'état, d'action, de modification, de forme. La puissance motrice est invisible et ne se révèle que par ses effets. Le mouvement s'est exclusivement ni dans le moteur ni dans le mobile, mais il sert du moteur pour passer dans le mobile. Le mouvement doit donc être étudié non-seulement dans les choses où il est produit, mais encore dans celles qui le produisent ou le transmettent.

(XXIV) Les différences qu'admet le mouvement de déplacement tiennent à des circonstances extérieures (comme monter, descendre), ou à la figure qu'il décrit (mouvement rectiligne, circulaire).

(XXV) La composition, qui consiste à rapprocher une chose d'une autre, et la décomposition, qui implique leur séparation, sont des mouvements d'un genre spécial. On y trouve cependant, sous certains rapports, soit le mouvement de déplacement, soit l'altération, soit la rarefaction et la condensation.

(XXVI) La division du mouvement en espèces doit reposer sur la nature des forces, qu'on distinguera en animées et en inanimées, ou sur le mode de sa production, qui implique la nature, l'art ou la volonté.

(XXVII) La *stabilité* est propre au monde intelligible. Dans les choses sensibles, on ne trouve que le repos, lequel n'est que la privation et la négation du mouvement, qui seul ici est une chose positive.

On a déjà dit ci-dessus que l'action et la passion sont des mouvements.

RELATION. — Quant à la Relation, c'est une habitude, une manière d'être d'une chose à l'égard d'une autre. On peut diviser les relations suivant la méthode des anciens.

LIVRE QUATRIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EN PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, I.

(I) La question traitée dans ce livre est : comment se fait-il que l'Âme universelle, qui est incorporelle, incréée, puisse se répandre dans l'espace, soit avant que les corps soient formés, soit en même temps qu'ils sont formés?

(II-III) L'Être premier est le véritable universel. Principe qui fait subsister et qui met le monde sensible, il est partout; mais, comme il est lui-même ce

qu'on nomme *partout*, il n'existe qu'en lui-même. Trompés par une illusion grossière, nous devons *partout* en parlant du monde sensible, et nous le croyons grand; mais il est réellement petit. Aussi a-t-il besoin de la présence de l'Être premier, qui n'est jamais si près ni loin de lui, puisqu'il n'est pas contenu dans un lieu déterminé, qu'il est toujours présent aux choses qui peuvent le recevoir. L'Être premier se répand en effet partout par sa puissance, et les communique à chaque chose dans la mesure ou chaque chose peut y participer. Il est ainsi partout présent, tout en demeurant séparé: car il ne serait plus le principe universel partout présent tout entier, s'il devait l'essence d'un être particulier et s'il était circonscrit dans un lieu déterminé. Il serait alors divisible. Mais on ne saurait diviser la vie, l'essence, l'intelligence, parce qu'elles ne sont pas une quantité comme le corps.

(IV-V) L'Être premier est un et identique partout, mais son unité n'empêche pas la pluralité des êtres. L'Être premier engendre cette pluralité sans sortir de lui-même ni rien perdre de son universalité. De même, l'Âme universelle est une, malgré la pluralité des âmes, et chaque âme est une, indivisible, présente dans tout le corps, malgré la pluralité des organes. Cette pluralité des âmes ne résulte pas de la divisibilité propre aux corps. Avant qu'il y eût des corps, il y avait déjà l'Âme universelle et les âmes particulières. D'un côté, les âmes particulières existent en acte dans l'Âme universelle, et elles sont distinctes les unes des autres, non par la place qu'elles occupent, mais par leur différence essentielle. D'un autre côté, elles sont toutes contenues dans l'Âme universelle, parce qu'elle est infinie. Or l'Âme universelle est plus grande que le monde sensible sous le rapport de la puissance, mais non sous celui de la quantité: car elle n'est pas un grandeur.

(VI) L'Âme universelle vitelle, concurremment avec les âmes particulières, les corps qui sont dans le monde sensible. Dans chacun d'eux l'Âme universelle et l'âme particulière diffèrent par leurs actes intellectuels.

(VII-VIII) L'Âme universelle, tout en contenant la pluralité des âmes, reste une, identique, indivisible, comme l'est la force motrice de la main, si on la considère indépendamment de l'organe sur lequel elle exerce son action, ou bien encore comme l'est la lumière considérée indépendamment des corps qu'elle éclaire. Mais la lumière, étant relative aux corps, a une origine locale qu'il est facile d'indiquer. Il n'en est pas de même de l'Âme universelle: étant immatérielle, elle n'occupe pas de place déterminée; antérieure au corps, elle n'appartient ni à l'un d'eux, ni à eux tous, soit comme mode, soit comme forme; par conséquent, elle est indivisible puisqu'elle n'a pas d'étendue. Pour comprendre la présence de l'unité dans la pluralité, il faut bien concevoir que l'unité subsiste tout entière et en elle-même et dans chacune des choses où on l'aperçoit.

(IX-X) Il a été dit ci-dessus que l'Être universel est partout présent par ses puissances. Or la puissance étant inséparable de l'essence, les âmes qui forment les parties de l'Âme universelle sont à la fois des puissances et des essences contenues entre elles, mais inférieures au principe dont elles procèdent. Comme elles ne sauraient subsister si elles se trouvaient séparées de lui, il en résulte qu'à ce point de vue encore, l'Âme universelle est partout

présente tout entière, sans subir aucune division. Elle est avec les âmes individuelles dans le même rapport que le modèle avec les images qu'il produit, et le modèle étant ici éternel, les images sont elles-mêmes immortelles.

(XI) Quoique l'Être intelligible soit partout présent tout entier, il se communique à des degrés divers, et sa présence n'est pas locale, mais intelligible, comme celle de la science dans l'âme. Comme d'ailleurs les essences sont suffisamment distinguées les unes des autres par leurs différences, rien n'empêche qu'elles ne subsistent ensemble, et l'Être intelligible qui les contient toutes est tout à la fois simple et varié, un et multiple.

(XII-XIII) De même qu'une voix se fait entendre tout entière partout, l'Âme universelle pénètre et vitifie tout, sans avoir d'extension locale. Elle est identique et en elle-même et dans les choses; elle leur communique sa puissance une et indivisible dès qu'elles en approchent pour y participer, pour entrer dans le monde de la vie. Ce monde n'a point d'étendue. S'il était étendu, les corps n'auraient pas besoin d'y participer.

(XIV-XV) L'existence de l'Âme universelle ne détruit pas l'individualité des âmes particulières. L'Âme universelle embrasse dans son unité toutes les âmes, toutes les intelligences particulières, mais celles-ci sont distinguées les unes des autres par leurs différences essentielles, sans aucune séparation locale. Voilà pourquoi, avant de tomber dans la génération, nous étions des âmes pures, des intelligences unies au monde intelligible. Aujourd'hui même nous n'en sommes pas séparés; mais le corps qui nous a été donné, étant disposé pour être animé, a reçu la chose à laquelle il était apte. Quoique l'Âme universelle soit présente tout entière à notre corps, il ne l'a pas reçue tout entière; il y a participé selon sa capacité naturelle. Il n'a pas eu lui-même une partie de l'Âme universelle, mais une puissance qui en dérive, qui constitue la nature animale et qui engendre les passions produites par l'union de l'âme et du corps.

(XVI) Il reste à montrer que cette doctrine est d'accord avec celle des anciens. Dire que l'âme descend dans le corps signifie que celui-ci participe à l'âme et à la vie, quel que soit d'ailleurs le mode de cette participation. Dire que l'âme sort du corps signifie qu'elle cesse de le faire participer à sa nature. Si l'on affirme que l'union de l'âme et du corps est momentanée, c'est que l'universelle qu'elle était, l'âme devient particulière et n'applique plus son activité au monde intelligible, quoiqu'elle continue d'y appartenir; comme celui qui, possédant la science entière, arrêterait son esprit sur une des notions particulières qu'elle contient, au lieu d'en considérer l'ensemble. Enfin, quand on dit que l'âme est aux enfers, cela signifie que l'âme est séparée de l'Âme universelle et unie au corps. Mais, après la destruction du corps, l'âme, revenue à sa pureté première, vit tout entière dans le monde intelligible; son image seule descend aux enfers.

LIVRE CINQUIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER, II.

(I) Tous les hommes admettent que l'Être un et identique est partout présent tout entier : car tous disent instinctivement que Dieu est présent en chacun d'eux un et identique. Si l'on considère d'ailleurs les êtres en général, on voit qu'ils aspirent tous à l'unité. Or cette unité, c'est l'Être universel; il est près de nous, et nous sommes en lui. Tous les êtres ne font donc qu'un, ou ce sens qu'ils sont tous contenus dans l'Être un et identique, qu'ils l'ont pour principe unique de leur existence.

(II-III) Pour concevoir l'Être universel, il faut lever de l'intelligence les principes de la démonstration qu'on veut donner : car toute démonstration rationnelle doit partir de la définition de l'essence. En appliquant ici cette méthode, on voit que l'Être intelligible, étant essentiellement être, ne saurait être dans aucune autre chose que lui-même, ni laisser rien découler de sa substance. Il produit donc les êtres inférieurs sans sortir de lui-même, et ceux-ci participent à lui dans la mesure où ils en sont capables. C'est en ce sens qu'il est partout à la fois tout entier. Telle est la nature de l'Être intelligible déduit de la seule étude de son essence.

(IV-V) La raison nous conduit à admettre que Dieu est partout; donc il n'est pas divisé : car il s'ancrerait dans cette division. Il en résulte que sa nature est infinie puisqu'elle n'a pas de bornes et que rien ne lui manque. Tous les êtres dépendent de l'Un et se rapportent à lui comme des rayons au centre dont ils partent. De même, les essences et les puissances intelligibles, qui n'admettent pas de séparation comme des rayons, sont autant de centres qui sont unis au centre commun, c'est-à-dire à l'Un, tout en restant distincts par leur essence.

(VI) Les intelligibles forment une multitude aussi bien qu'une unité parce que leur nature est infinie. Il y a aussi dans la multitude, et multitude dans l'unité. Ainsi l'existence de l'homme sensible a rendu multiple l'essence de l'homme idéal. Cette présence de l'unité dans la multitude n'est pas analogue à l'extension de la blancheur, mais à la présence de l'âme dans toutes les parties du corps.

(VII) Nous pouvons remonter à l'Être universel notre être propre, puisque nous tenons de lui l'existence. Ainsi, nous pensons les intelligibles sans nous les représenter par des images parce que nous sommes les intelligibles mêmes. Tout ensemble nous sommes cet Être universel. Dès que nous reportons nos regards sur lui, nous n'apercevons plus de limites à notre existence.

(VIII) Pour comprendre comment les choses sensibles participent du monde intelligible, il ne faut pas concevoir d'un côté la matière, de l'autre les idées, dont la lumière rayonne sur elle. Nous employons cette métaphore seulement pour faire entendre que les choses sensibles sont des images des choses intelli-

gibles. La matière embrasse de tous côtés l'idée, sans la toucher, et, en s'approchant d'elle, reçoit d'elle dans tout son ensemble ce qu'elle est capable d'en recevoir, sans que l'idée cesse d'exister en elle-même ou ait une extension locale. Ainsi l'idée est une, identique, indivisible, existe tout entière partout.

(IX) On en se représente toutes les choses qui existent ramenées à une seule sphère; elle sera produite par un principe unique qui la tiendra suspendue à lui sans se répandre en elle. Ainsi, tout dépend d'une seule vie, et toutes les âmes ne sont qu'une seule Âme infinie, présente dans tout le monde pour le vivifier, quelle qu'en soit l'étendue. Par cela même qu'elle est une unité absolument simple, elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution. Et comme cette unité constitue son essence, l'Âme doit contenir aussi dans sa puissance la nature qui lui est opposée, être ainsi à la fois infinie et multiple. Aussi est-elle le principe sur lequel sont édifiées toutes les choses qui se trouvent dans l'espace.

(X) Les trois principes du monde intelligible, l'Âme universelle, l'intelligence et le Bien, ont pour notre âme un puissant attrait. Par sa beauté, l'intelligence excite notre amour; son unité et son universalité lui permettent de se communiquer à tous à la fois sans se donner à aucun exclusivement. De même, le Bien se laisse voir et embrasser par nos âmes quand nous nous identifions à lui par ce qu'il y a d'intelligible dans notre être.

(XI-XII) Pour concevoir comment peut s'établir une relation entre ce vaste corps du monde et l'Être intelligible qui n'a pas d'étendue, il faut considérer la nature de l'Être intelligible. Puisqu'il n'est pas une quantité, il est hors du temps et de l'espace; il possède à la fois l'iniquité et l'éternité. L'éternité, qui est la puissance infinie de l'être identique et immuable, engendre le temps qui est incapable de l'égaliser par son cours, parce qu'il implique succession. De même, l'absoluité engendre et surpasse en grandeur l'espace parce qu'il est divisible. Le rapport du monde intelligible au monde sensible est un rapport de présence. La Vie simple et universelle est partout présente, infinie, éternelle. Pour la saisir, il faut par la pensée embrasser la totalité des choses, se séparer des éléments qui limitent l'Être en le particulierisant; en un mot, devenir universel; il faut fixer ses regards sur le principe toujours présent, mais souvent invisible, parce qu'on est distrair de sa contemplation. Si sa présence n'est pas toujours remarquée, elle n'en est pas moins efficace. Tout se tourne vers la source de l'existence; les cités, la terre, le ciel, la mer, tout est vivifié et animé par sa puissance.

LIVRE SIXIÈME.

DES NOMBRES.

(I) Lorsqu'on étudie la nature des nombres, une des premières questions qui se présentent à l'esprit est celle de savoir si la multitude consiste dans l'éloignement de l'unité, et si l'infinité est cet éloignement porté à ses dernières limites.

En examinant l'origine de la multitude et celle de la grandeur, on voit que l'Être devient *multitude* quand il s'épanche et qu'il s'étend en se divisant; mais s'il y a encore quelque chose qui retienne ses parties unies entre elles, il devient *grandeur*. En devenant ainsi une multitude ou une grandeur, il perd de sa perfection et il a besoin de recevoir la forme de la beauté.

(II-III) Quant à l'*infini*, considéré comme l'absence de toute détermination, il ne saurait se trouver ni dans les nombres sensibles, ni dans les nombres intelligibles. On le conçoit en faisant abstraction de toute forme. Alors il apparaît comme impliquant les contraires, comme étant à la fois grand et petit, etc.

(IV-V) On peut se demander si les nombres sont inhérents aux autres formes intelligibles (aux idées), ou s'ils sont de toute éternité les conséquences de l'existence de ces formes. — La première hypothèse est fautive: Les nombres ont une existence substantielle, et la variété des objets sensibles rappelle seulement à l'âme la notion des nombres. — Quant à la seconde hypothèse, qui fait de chaque nombre un aspect d'une essence, elle n'est pas moins fautive que la première. Pour que le nombre existe dans un être à titre d'accident, il faut d'abord qu'il existe par lui-même.

(VI) Pour concevoir le mode d'existence qui est propre aux nombres intelligibles, il est nécessaire de bien se pénétrer de cette vérité que l'intelligible n'existe pas parce qu'il est pensé par l'intelligence, mais qu'il est pensé par l'intelligence seulement parce qu'il existe en elle, qu'il constitue en elle une certaine disposition, un acte d'une nature éternelle.

(VII-VIII) Il résulte de là que les intelligibles existent tous dans une Essence unique qui les embrasse. L'intelligence divine les voit en elle-même, non parce qu'elle les considère, mais parce qu'elle les possède distincts en elle de toute éternité. Leur ensemble constitue l'*Animal-même*, qui est tout à la fois Être, Intelligence et Animal. C'est une puissance qui possède le plus haut degré de l'existence, de la pensée et de la vie. Or l'Être étant supérieur à l'intelligence et à l'Animal, le Nombre en soi doit leur être également supérieur.

(IX) Sans doute si nous considérons l'ordre dans lequel se présentent nos conceptions, nous n'avons l'idée de deux, par exemple, qu'après avoir vu deux objets sensibles. Mais si nous examinons l'ordre de génération des choses, nous trouvons que l'intelligence a d'abord pensé les nombres avant d'engendrer les êtres. Le Nombre en soi est l'essence de l'Être ou son acte: il l'a divisé, et il lui a fait ainsi engendrer la multitude. On peut donc définir l'Être le nombre enveloppé; les êtres, le nombre développé; l'intelligence, le nombre qui se meut en soi-même; l'Animal, le nombre qui condense. Voilà pourquoi les Pythagoriciens disaient que les idées sont des unités et des nombres. Le temple dans les formes intelligibles et concurrent à les engendrer; d'un autre l'Être a pour principe l'Un qui n'a point d'autre fondement que lui-même.

(X) Ainsi, l'Être est devenu Nombre quand il est devenu multitude, parce qu'il avait déjà en lui une sorte de préformation et de représentation des êtres qu'il était prêt à produire, qu'il offrait en lui aux unités une sorte de lieu pour

les choses dont elles devaient être le fondement. C'est parce que le Nombre existe primitivement que les êtres produits sont faits; c'est parce que chacun d'eux participe à l'Un qu'il est un. C'est enfin parce que le Nombre existe d'une existence substantielle que la raison le conçoit et s'en sert pour nombrer les objets.

Comme le Nombre est antérieur aux êtres, l'Un absolu l'est à l'Être absolu. Car si tout être a pour principe l'Être absolu, l'Être absolu lui-même est un, et il n'est un que parce qu'il participe de l'Un absolu.

(XI) Si l'on admet que l'existence et l'affirmation du caractère de l'unité dans un grand nombre d'objets supposent l'existence de l'Un absolu, il faut admettre également que l'affirmation et l'existence du caractère de la décade dans les objets supposent aussi l'existence de la Décade absolue, etc. De la sorte chaque être correspond à un nombre; sinon, ou les choses n'existeraient pas, ou elles seraient dénuées de proportion et de raison.

(XII-XIII) Il y a contradiction à admettre l'existence de l'être parce qu'il produit une notion dans notre âme, et à nier l'existence de l'unité, en disant qu'elle n'est qu'un attribut des objets et une conception de l'âme; car elle produit également une notion dans notre âme. Or l'idée d'unité n'est pas produite en nous par le néant, mais par la vue de la réalité; elle est d'ailleurs antérieure à celles d'autre, de différent, de multitude. En outre, nous affirmions qu'une maison est plus une qu'une armée; puisqu'il y a plusieurs maîtres d'être un, il faut admettre aussi la réalité de l'unité, comme, si l'on accorde qu'il y a divers degrés dans l'être, on croit à sa réalité. Il est en effet impossible de rien penser, de rien énoncer sans admettre l'existence de l'unité et sans reconnaître qu'elle est nécessaire à celle de l'être: car point d'être qui ne soit un.

(XIV) L'unité n'est pas un relatif: car lorsqu'un corps cesse d'être un, il subit un changement réel, il est divisé sans perdre de sa masse. Sans doute, dans les choses sensibles, l'unité n'est qu'un accident; mais, dans les choses intelligibles, elle existe en elle-même. — Quand on dit: trois deux objets; ils sont deux non par leur séparation, non par leur rapprochement, mais seulement par la présence de la dyade, comme ils sont blancs par la présence de la blancheur. — Du reste, le nombre existe à des degrés divers selon qu'on le considère, soit dans les quantités continues, soit dans les quantités discrètes, soit dans les intelligibles; c'est dans ceux-ci que l'on trouve les nombres écrits, qui existent en eux-mêmes.

(XV) L'être universel est Être, Intelligence, Animal; il contient tous les êtres, toutes les intelligences, tous les animaux; il renferme en acte toutes les essences qui dans l'âme ne sont qu'en puissance et qui dans les choses sensibles jouent le rôle d'attributs. Comme il possède primitivement l'unité avant de se développer en multitude, il sait en combien d'essences il doit se diviser; il engendre ainsi le Nombre qui subsiste en lui, et comme ce Nombre détermine la quantité des essences qui précèdent de l'Être, il en est la source et le principe. Voilà pourquoi, même ici-bas, des nombres déterminés président à la génération de chaque chose. — Quant aux nombres qui subsistent dans les autres choses, en tant qu'ils précèdent des nombres intelligibles, ils peuvent être

nombre; en tant qu'ils sont au-dessus d'eux, ils mesurent les autres choses, ils servent à compter et les nombres et les choses qui peuvent être nombrées.

(XVI) Le nombre employé par l'homme qui considère les objets sensibles et qui n'appartient au genre de la quantité. Mais si l'on considère deux substances qui sont deux, et dont chacune est une, comme tel l'unité se trouve en deux choses avec ce caractère qu'elle complète l'essence de chacune d'elles, le nombre deux est un nombre essentiel. C'est ainsi que notre âme est un nombre et une harmonie, parce que l'essence de notre âme participe du nombre et de l'harmonie, comme le dit Platon.

(XVII) Le caractère de l'infini ne convient pas au nombre. Dire que le nombre est infini, c'est exprimer seulement la possibilité de concevoir un nombre plus grand qu'un nombre donné. De même, une ligne infinie n'est à proprement parler qu'une ligne indéfinie; elle a pour principe l'unité, puisqu'elle est décrite par un point et qu'elle n'a qu'une seule dimension. Si l'on dit que la ligne intelligible est infinie, c'est en ce sens que la conception d'une limite n'est pas impliquée dans son essence; car, de même que les nombres, les figures sont produites par l'intelligence divine avant d'être réalisées dans les choses sensibles.

(XVIII) Ainsi, le nombre qui existe substantiellement dans l'intelligence divine comprend tous les nombres qui existent; par conséquent, il est infini réellement par sa puissance, en ce sens qu'il n'est pas mesuré; mais en même temps il est parfaitement déterminé puisqu'il sert de mesure à tout le reste. Il participe donc à toutes les précisions de l'Être universel, de l'intelligence divine et de l'Animal premier.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MULTITUDE DES IDÉES. — DU BIEN.

Des Idées. — (I) Quand l'homme crée, il a besoin de l'expérience et du raisonnement. Il ne saurait en être de même de l'intelligence divine; elle a dû former le monde en embrassant dans un seul acte d'intuition l'ensemble et les détails. Tout en disposant les choses de manière à satisfaire la sagesse acquise par le raisonnement et la prévision fondée sur l'expérience, elle n'a pas ces deux qualités, qui impliquent une certaine imperfection. Étant parfait, Dieu n'a qu'un seul dessein présent à sa pensée. Étant universel, il contient tout; par conséquent, le passé, le présent, le futur lui sont également présents et n'offrent en lui qu'une simple distinction d'ordre, non de temps.

(II) Dans les choses sensibles, le raison d'être est séparée de l'essence; mais, dans les choses intelligibles, elles sont identiques; car chaque forme porte en elle-même la cause de son existence. L'intelligence divine qui possède

toutes les formes dans leur plénitude possède donc aussi leur raison d'être; or dès que ces formes portent en elles-mêmes la cause de leur existence, elles existent nécessairement, et elles engendrent les choses sensibles dont elles sont les principes.

(III) Il en résulte que la création n'implique ni délibération ni raisonnement. Chaque idée, réunissant la raison d'être à l'essence, est une cause et par conséquent produit nécessairement ce qu'il est dans sa nature de produire, et donne à la matière une forme aussi complète que possible parce qu'elle est en elle-même un tout complet. Ainsi les choses sensibles sont engendrées, mais n'ont pas de commencement et n'ont pas besoin d'être embellies. Si l'existence des sens, par exemple, est impliquée dans l'idée de l'homme, elle est réalisée éternellement par la nécessité et la perfection de l'intelligence.

(IV) Pour bien comprendre cet exemple, il faut définir l'homme. Dire que c'est une âme raisonnable unie à un corps, ce n'est pas assigner sa raison d'être, laquelle doit être une essence, une chose éternelle et immatérielle.

(V) VII) L'homme réside en lui trois degrés de l'existence; il est forme intelligible ou idée, donc, raison éternelle. Il possède aussi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, savoir l'intelligence, la raison discursive, la sensibilité. Selon qu'il exerce la première, la seconde ou la troisième, il vit de la vie divine, humaine ou animale; il est l'homme intellectuel, l'homme raisonnable ou l'homme sensitif. Ces trois formes de l'existence procèdent l'une de l'autre et sont impliquées l'une dans l'autre. Le troisième homme peut donc se définir: l'âme disposée de telle façon, présente à la manière disposée de telle façon. Cette âme façonne dans le corps une forme à sa ressemblance. Le second homme est défini par Platon: l'âme qui se sert du corps. Enfin le premier homme est l'essence d'une âme disposée de telle façon, et, à ce titre, il contient à l'état intellectuel la raison et la sensibilité qui ne se développent que dans le second homme et la troisième. Voilà pourquoi on peut dire que les pensées la-haut sont des sensations claires, et qu'ici-bas les sensations sont des pensées obscures. Par là encore on comprend que si une âme vient s'unir à un corps dont l'âme universelle a déjà ébauché les contours dans le sein de la mère, ce n'est point par hasard, mais en vertu de sa disposition, qui la porte à façonner un tel corps.

(VI) Pour comprendre comment il se fait que l'intelligence divine renferme non-seulement les idées des êtres dotés de raison, mais encore celles des êtres qui en sont privés, il faut réfléchir que c'est la conséquence de sa nature. L'être intelligible étant inférieur à l'Un doit être à la fois un et multiple, par conséquent, être l'intelligence universelle, Animal universel. Il doit donc aussi renfermer les idées de tous les animaux soit raisonnables, soit privés de raison.

(IX-X) Dans le monde intelligible, en effet, les essences des choses sont infiniment plus parfaites que ces choses elles-mêmes ne le sont sur la terre. D'ailleurs, il n'est pas d'être qui soit complètement privé de raison et de vie, quoique nous ne puissions pas toujours apercevoir en lui des traces de ces deux caractères.

La cause pour laquelle tous les êtres ne sont pas également parfaits, c'est

que l'individuation exige des différences distinctives propres à chaque espèce, différences qui ne peuvent être que des degrés divers d'intelligence et de vie; de là résulte la nécessité que ces deux propriétés aillent toujours en décroissant à mesure que l'on descend l'échelle des êtres. Sans ces différences, l'Être intelligible serait un seul, au lieu d'être un et multiple, comme il le doit. Il faut donc que chaque essence, comme l'Être lui-même, soit à la fois une et multiple.

(XII) Comme le ciel renferme tous les objets sensibles, le monde intelligible possède toutes les essences sans exception; par conséquent, il contient les essences des forces naturelles qui font végéter les plantes, grossir les pierres, agir les éléments, vivre la Terre elle-même. Puisque l'existence de chacun des objets sensibles découle ainsi nécessairement de la nature divine, demander pourquoi ces objets existent, c'est demander pourquoi l'intelligence universelle est ainsi faite; question superflue, puisque celle-ci a sa raison d'être en elle-même.

(XIII) L'Intelligence est un acte qui contient tous les actes; donc elle vit, par conséquent elle se meut; et elle se meut avec uniformité et variété. Si elle avait un mouvement qui existât toute différence, elle ne saurait s'éveiller à la vie ni être au acte; elle ne serait plus universelle. Mais elle est la vie universelle; elle doit donc se mouvoir vivr toutes les essences pour parcourir tout le champ de la vérité, tout en restant en elle-même. Par là elle possède tous les degrés de la vie universelle, identique par son fond, infiniment variée par ses formes.

(XIV) On peut le comprendre en considérant la nature de la force qui anime une plante. Elle doit couler à la fois uniformément et varier pour que la plante soit un tout, un ensemble de parties diverses jusque dans les moindres détails, et non une masse uniforme. Ainsi, l'intelligence divine est *simple*, parce qu'elle est une et multiple. Ses puissances en renferment d'autres moins grandes et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la *forme individuelle*.

De Bien.—(XV) La Vie multiple et universelle, première et une, appartient à l'Intelligence, parce qu'elle est l'archétype qui possède la forme du Bien, dire, dans les idées. En contemplant le Bien, l'Intelligence reçoit de lui la puissance d'engendrer les essences qui ont aussi chacune la forme du Bien en même temps qu'elles possèdent leur type propre.

(XVI) L'Intelligence a la forme du Bien parce qu'elle a dit d'abord se tourner vers lui et le voir sans avoir conscience d'elle-même; puis, par son mouvement vers le Bien, elle est devenue la plénitude de toutes choses, l'Être universel; enfin, elle a été l'Intelligence quand, par la conscience qu'elle a eue d'elle-même, elle a vu en elle toutes les essences à l'aide de la lumière qu'elle a reçue de l'intelligibilité de toute essence. Le Bien est ainsi la cause et de l'existence et de l'intelligibilité de toute essence.

(XVII) Pour que le Bien soit la cause de toute essence, de toute intelligibilité, il n'a pas besoin d'avoir la même nature que ces choses; il suffit qu'il soit au-dessus d'elles. La vue de l'Un a donné à l'Intelligence une

détermination, une limite, une forme, quoiqu'il n'ait lui-même ni limite, ni forme. L'Intelligence était d'abord vide, indéterminée; en se déterminant, elle est devenue une en vertu de sa détermination, et multiple, en vertu de la multitude des essences qu'elle possédait. A son tour, elle a déterminé l'âme et elle l'a rendue raisonnable en lui communiquant ce dont elle est elle-même le vestige.

(XVIII) Pourquoi les essences qui contiennent l'Intelligence paraissent-elles avoir la forme du Bien? C'est que, précédant toutes d'un même principe, elles conservent toutes le caractère de leur origine et qu'elles ont ainsi un prix inestimable.

(XIX) En quoi consiste le Bien? Il ne faut pas le désirer: ce qui est désirable, ce qu'on desire, parce que ce serait s'en remettre à une affection de l'âme; — ni: la vertu propre à chaque être, parce que dans ce cas, tout en disant quelque chose de conforme à la raison, on reste encore dans l'ambiguïté.

(XX) L'Intelligence n'est pas non plus le Bien, parce que tout aspire au Bien et que tout s'aspire pas à l'Intelligence. Pour chercher l'intelligence, il faut le raisonnement; il n'en est pas besoin pour désirer le Bien.

(XXI-XXIII) L'Intelligence et la Vie première ne sont désirables que parce qu'elles portent la forme du Bien; la Vie, parce qu'elle est l'acte du Bien; l'Intelligence, parce qu'elle est son acte déjà déterminé. Elles excitent l'amour quand à l'éclat qu'elles tiennent naturellement du Bien vient s'ajouter un amour relatif de sa lumière. C'est la vue de cette lumière qui les fait aimer; car chaque intelligible devient désirable quand le Bien l'illumine en donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce qui désire les amours. Dès que l'âme est illuminée par le Bien, elle se porte vers l'Intelligence, parce qu'elle en admire la beauté. Puis elle s'élève plus haut encore, à la source de la beauté et de l'amour, et elle s'arrête au Bien parce qu'il n'y a plus rien au delà. En effet, le Bien est le principe suprême de toutes choses, parce qu'il est excellent et qu'il n'a besoin de rien. C'est lui qui a donné et qui conserve à tout l'Intelligence, la vie et l'existence.

(XXIV-XXV) Être désirable n'est pas la nature du Bien, mais la conséquence de sa nature. Il ne faut pas non plus faire consister le Bien dans le plaisir. Si Platon dit dans le *Phédon* que le bien ne consiste pas seulement dans l'Intelligence et s'il y comprend encore le plaisir, c'est parce que l'attrait et le plaisir sont les signes sensibles de la présence du bien, sans le constituer cependant. D'ailleurs, dans ce dialogue, Platon ne considère pas le Bien absolu, mais le bien relatif à l'homme.

La gradation des biens correspond à celle de la perfection des êtres. Le bien de la matière est la forme qui lui donne l'ordre et la beauté; celui du corps est l'âme dont il tient la vie; celui de l'âme est la vertu qu'elle reçoit de l'Intelligence et qui lui confère la sagesse et le bonheur; celui de l'Intelligence est le Premier, le Bien absolu, dont elle est l'acte, dont elle reçoit sa lumière et sa forme.

(XXVI) Quand on se trompe au sujet du bien, c'est qu'il y a quelque trouble dans l'objet qui cause l'erreur. Les objets inanimés reçoivent leur bien des êtres animés qui s'occupent d'eux. Ceux-ci, guidés par le désir, recherchent leur bien

avec leur propre prudence. Par sa présence le bien rend meilleur et satisfait. Or le plaisir ne comble pas nos désirs, il n'est donc pas le bien.

(XXVII) Le bien d'un être, c'est de recevoir de l'être supérieur une forme qui le détermine. Il s'en suit que c'est par une élévation graduelle qu'on trouve le bien propre à la nature d'un être. Le désir naît de la présence du bien; le plaisir en accompagne l'acquisition; mais ni l'un ni l'autre ne constitue la nature du bien.

(XXVIII) A partir de la matière, toute chose dans la nature aspire à la forme qui lui est supérieure. Quant à l'intelligence, étant la forme suprême, elle se tourne vers le bien, qui n'a aucune espèce de forme et qui est au plus haut degré étranger à toute matière.

(XXIX) Lors même que l'existence et la vie n'existeraient en nous ni désir ni plaisir, elles n'en seraient pas moins bonnes par elles-mêmes. Or, si l'on reconnaît qu'elles sont bonnes, c'est qu'on a en soi une conception du Bien, conception d'après laquelle on les juge. La présence de cette idée dans l'intelligence en montre la bonté. Quel doit donc être le prix du principe qui lui est supérieur ?

(XXX) On ne peut attribuer à Platon l'opinion qui fait consister le bien dans un mélange d'intelligence et de plaisir (comme il a été dit § 25). Ce mélange est impossible. Mais comme l'état de l'intelligence qui agit avec calme et pureté est ce qu'il y a de plus désirable, on dit qu'il est mêlé de plaisir, faute de savoir mieux s'exprimer; c'est une métaphore, comme *cuisire de nectar*, etc.

(XXXI-XXXII) Le Bien absolu illumine par un reflet de son état l'intelligence. L'intelligence s'élève à lui immédiatement et lui reste attachée. Notre âme s'élève aussi au Bien, mais par le secours de l'intelligence, dont elle reçoit sa vie. L'amour du beau, mis en notre âme par le Bien absolu, la porte instinctivement vers lui. Le spectacle de la beauté qui se trouve dans les objets sensibles lui fait chercher une beauté supérieure dans le monde intelligible. A sa vue elle se demande quel est le principe, et elle conçoit que le principe de la beauté qui brille dans les idées doit s'être rien de ce qu'il produit, par conséquent, n'avoir aucune forme. Étant infini par sa puissance, le Bien est souverainement désirable et souverainement aimable; il est le principe et la fin de l'amour, il est la source érotique et la fleur de la beauté.

(XXXIII) N'ayant point de figure ni de forme, le Bien est la *Beauté absolue, essentielle, indépendante de toute limite*. La beauté est en raison inverse de la limitation; elle croît donc en passant du corps à l'âme, de l'âme à l'intelligence, de l'intelligence au Bien, qui, étant la *Beauté première*, est exempt de toute limitation, par conséquent de toute forme, même intelligible.

(XXXIV-XXXV) Pour s'approcher du Bien et s'unir à lui, l'âme doit dépasser toute forme, rompre à tout le reste; alors, elle voit Dieu briller subitement en elle, sans aucun intermédiaire; elle se confond avec lui dans cette union intime que souhaite l'amour et qui est la félicité suprême. Alors elle oublie le corps et elle ne pense plus à sa propre essence; elle désoligne même le monde intelligible, parce qu'il n'est que l'image du Bien. Enfin, elle contemple Dieu avec tant d'attention que la vision se confond en elle avec l'objet visible.

— L'intelligence a deux puissances: par l'une, elle voit ce qui est en elle; par l'autre, elle aperçoit ce qui est au-dessus d'elle. L'une est propre à l'intelligence qui possède encore la raison; l'autre est le privilège de l'intelligence transposée d'amour. Pour obtenir cette vision, l'âme devient d'abord intelligence, puis elle s'élève à Dieu en dépouillant toute forme.

(XXXVI) Les degrés qui conduisent à Dieu sont les purifications, les vertus qui ornent l'âme, l'élevation à l'intelligence, l'édification dans l'intelligible, enfin l'union avec la lumière divine.

(XXXVII) C'est un tort d'attribuer au Premier principe soit la connaissance des choses inférieures, soit la pensée de soi-même. Dire que la pensée rend le Bien digne de notre admiration, comme le fait Aristote, c'est supposer qu'il tient d'elle sa perfection, par conséquent, qu'il lui est inférieur. D'ailleurs, le Bien est simple, tandis que l'essence et la pensée sont multiples. Il faut donc reconnaître avec Platon que le Bien est au-dessus de l'intelligence.

(XXXVIII) On ne doit pas même dire du Premier principe: *Il est*; ni: *Il est bon*, parce qu'on aurait l'air de lui attribuer l'existence, la bonté, comme des qualités accidentelles. Il suffit de le désigner en disant le *Bien*. Par la même raison, il ne dira pas de lui-même: *Je suis*; ni: *Je suis le Bien*.

(XXXIX) Le Bien a seulement une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même. Quant à la pensée proprement dite, elle ne saurait lui convenir parce qu'elle implique identité et différence, mouvement et repos, etc. Pour l'existence de la Providence, il suffit que Dieu soit celui dont procèdent tous les êtres. C'est l'opinion de Platon.

(XL) La Pensée n'existe pas substantiellement dans l'objet qui la produit, dans le bien, mais dans le sujet en qui elle reside, dans l'intelligence, qui est identique avec l'Essence. Quelle que soit l'hypothèse qu'on fasse, on est obligé d'admettre que la pensée est inférieure au Bien.

(XLI) La pensée est un secours donné aux natures inférieures pour s'élever jusqu'au Bien. Quant au Bien, il ne fait rien lui attribuer; car, dès qu'on lui donne un attribut, on le particularise, on lui fait perdre sa simplicité et son universalité. Si la première hypothèse est le bien, ce n'est pas pour elle-même qu'elle est le Bien, c'est pour les natures inférieures.

(XLII) Forcés ainsi, que le Bien est le principe dont toutes choses procèdent, le but auquel toutes aspirent, il doit, pour leur être supérieur, ne posséder aucun de leurs caractères. C'est la doctrine enseignée par Platon.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA LIBERTÉ ET DE LA VOLONTÉ DE L'ÊTRE.

(I) Pour déterminer ce que sont en Dieu la liberté et la toute-puissance, il faut commencer par examiner en quoi consistent notre liberté et notre volenté.

On appelle *volonté* ce que nous faisons sans contrainte, avec conscience de le faire; *dépendant de nous*, ce que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire. Ces deux choses se trouvent le plus souvent réunies, quoiqu'elles diffèrent entre elles. Il est des cas où l'une des deux manque.

(II) On ne peut attribuer le libre-arbitre ou ce qui dépend de nous ni au désir, ni à la sensation, ni à l'imagination; car il faut s'affranchir de ces influences pour être libre. On doit rapporter le libre-arbitre à la volenté, et la volenté elle-même à la droite raison, accompagnée de connaissance. La liberté n'appartient donc qu'à celui qui, indépendant des passions du corps, n'est déterminé dans ses actes que par l'intelligence.

(IV) Un être est libre quand il se porte au bien volontairement, en sachant ce qu'est le bien. Il est au contraire dans la servitude s'il n'est pas maître d'aller à son bien, s'il en est détourné par une puissance supérieure à laquelle il obéit. — L'intelligence possède donc la liberté et l'indépendance si elle agit conformément au bien.

(V) Si la liberté et l'indépendance se trouvent dans l'intelligence pure et en tant qu'elle pense, elles se trouvent aussi dans l'âme qui applique son activité contemplative à l'intelligence et son activité pratique à la vertu. L'exécution n'est pas toujours en notre pouvoir; mais la volenté et la raison qui la précèdent échappent à toute contrainte. La liberté ne doit donc pas être cherchée dans l'activité pratique mais dans l'intelligence qui est affranchie de l'action.

(VI) Puisque nous sommes libres quand une chose a ou n'a pas lieu selon notre volenté, que l'intelligence est maîtresse d'elle-même, que la vertu est et rend l'âme libre, c'est à elle qu'il faut rapporter notre indépendance et notre liberté. L'intelligence reste calme en elle-même. Quant à la vertu, si nous sommes indépendants en dirigeant nos actions qui sont nécessaires, elle conduit à l'activité intérieure. À la pensée, à la contemplation de la vertu. Elle appartient à l'intelligence parce qu'elle accomplit sa fonction propre tout en restant en elle-même, et que, se reposant dans le bien, elle vit selon sa volenté; car la volenté est une espèce de pensée, et son but est le bien.

(VII) L'âme est donc libre par la vertu de l'intelligence, quand elle se porte au bien sans obstacle. Quant à l'intelligence, elle est libre par elle-même.

DE LA LIBERTÉ DE L'ÊTRE. — Le Bien absolu doit posséder aussi l'indépendance, mais d'une manière souverainement purifiée.

Supposer que le Bien est par hasard ce qu'il est, c'est détruire les notions de liberté et de volenté, en leur ôtant toute espèce de sens. Mais si l'on admet une distinction réelle entre servitude et liberté, il faut convenir que la liberté est le privilège des êtres éternels qui atteignent le bien sans obstacle. Quant au Bien, il doit posséder la liberté à un degré encore plus élevé, puisqu'il ne saurait chercher quelque chose de meilleur que lui, qu'il demeure en lui-même.

(VIII) En remontant des êtres inférieurs jusqu'au Bien, on voit qu'il est la Liberté même, l'Indépendance même: car on ne peut dire de lui qu'il est assés sur nature, ni qu'il est assés par accident; il n'est contingent ni pour lui-même ni pour les autres êtres.

(IX) Étant supérieur à toutes les choses dont il est le principe, le Bien est supérieur à toute contingence; car il est déterminé en ce sens qu'il est d'une manière unique. Nous ne devons dire de lui que ce qu'il nous apparaît quand il se révèle à nous, savoir qu'il est le vrai Roi, le vrai Prince, le vrai Bien. Il n'est contingent en rien: il est la Puissance universelle véritablement maîtresse d'elle-même, qui est ce qu'elle veut, ou plutôt qui a projeté sur les êtres ce qu'elle veut, mais qui est plus grande que toute volenté.

(X) Si le Premier doit continger, tout serait accidentel dans l'univers et dépendrait du hasard. Or il n'y a pas de hasard dans l'univers, parce que le Premier donne à toutes choses une détermination, une limite, une forme. D'un autre côté, le Premier est ce qu'il est, non parce qu'il n'aurait pu être autrement, mais parce qu'étant ce qu'il est, il est excellent. Il n'est pas soumis à la Nécessité, mais il est pour les autres êtres la Nécessité et la Loi.

(XI) Quand on sait que le Premier est le principe de toutes choses, il faut s'arrêter là, sans essayer de déterminer ni son existence, ni son essence, ni sa qualité, ni sa raison d'être. Ces questions n'ont pas de sens quand on les pose au sujet de Celui qui est absolu et antérieur à tous les êtres.

(XII) L'âme renferme deux éléments, l'un général, l'autre particulier; par l'un, elle participe de l'Essence absolue; par l'autre, elle en diffère. Cette différence lui étant donnée par l'Essence absolue, elle n'est pas souverainement maîtresse de sa nature. C'est le privilège de l'Essence absolue seule d'être maîtresse d'elle-même. Ma's comme le Premier est le principe de l'Essence, on ne doit pas dire qu'il est maître de lui dans le sens où on le dit de l'Essence.

(XIII) Si, dérogeant à la sévérité de langage qu'exige le bien, nous admettions dans le Premier des actes, alors ses actes, sa volenté et son essence sont identiques: il veut être ce qu'il est, et il est ce qu'il veut. Dans l'existence du Bien est nécessairement contenu l'acte de se choisir et de se vouloir soi-même.

(XIV) Les êtres sensibles sont contingents; les êtres intelligibles, nécessaires: car ils ont en eux-mêmes leur raison d'être, laquelle est identique à leur essence. Le Premier est la source unique d'où ont découlé ensemble l'essence et la raison d'être, lesquelles n'ont rien de contingent. Il est donc, à plus forte raison, au-dessus de toute contingence, de tout hasard; il est cause de

lui-même, il est par lui-même, il est Lui d'une manière suprême et transcendante.

(XV) Il est à la fois ce qui est aimable et l'Amour; il est l'Amour de lui-même, parce qu'il est bon par lui-même. Ici encore apparaît l'identité du *déjà* et l'essence; par conséquent, c'est essence lui qui est l'auteur de lui-même et le maître de lui-même, parce qu'il s'isole et se pose comme pur de toutes choses. Nous en aurons une idée si nous nous élevons au-dessus de tout ce qui est contingent.

(XVI) Le Premier est encore exempt de contingence parce qu'il est *parfait* et *sans part*; il est l'ubiquité même, et il en fait part aux choses inférieures. Il se porte en quelque sorte vers les profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, étant lui-même ce qu'il aime, se donnant l'existence à lui-même, parce qu'il est un acte immanent, et que ce qu'il y a de plus aimable en lui constitue une sorte d'intelligence. Il est l'auteur de lui-même, parce que son *intention* vers lui-même et son *immanence* en lui-même le font être ce qu'il est. Si l'on considère dans une action vigilante, identique à ce qui est vigilant, si de plus cette action vigilante est une *supra-intellection éternelle*, Dieu est ce qu'il se fait par son action vigilante.

(XVII) Le monde est ce qu'il serait s'il y avait eu dans son auteur une prévision basée sur le raisonnement. En effet, si le monde est ce qu'il est, c'est qu'il y a des raisons qui subsistent intellectuellement de toute éternité dans une parfaite coordination et au-dessus de toute prévision et de tout choix. Si l'on appelle *Providence* ce plan de l'univers, on ne saurait l'attribuer au hasard, mais seulement à l'Intelligence qui elle-même est telle que le veut Dieu, c'est-à-dire la *Raison* que cet embrassement.

(XVIII) Dieu est le *déhors*, parce qu'il comprend toutes choses et qu'il en est la mesure; il est aussi le *dedans*, parce qu'il est la profondeur la plus intime de toutes choses. Il est le centre d'où rayonnent l'Être et l'Intelligence, image de sa clarté. Comme l'Intelligence ne renferme rien qui se soit raison et cause, l'Être est la cause de la cause, la cause par excellence, contenant à la fois toutes les causes indéfinissables qui doivent naître de lui. Il est donc, comme le nomme Platon, le convertible et l'égorgéon.

(XIX-XX) En s'élevant à Dieu à l'aide de ses considérations, on conçoit qu'il est au-dessus de l'essence. Il tient son existence de lui-même, parce que son acte est sa existence même, qu'il se produit lui-même par une *génération éternelle*.

(XXI) Il ne pouvait se faire autre qu'il ne s'est fait, parce que le caractère de la Puissance suprême ne consiste pas à pouvoir les contraires, mais à se

¹ Aux passages de Sénèque et de Lactance où cette idée se trouve exprimée et « suivant les textes précis du rituel égyptien des Égyptiens, Dieu est l'Être dont la substance existe par elle-même éternellement, sans qu'il se donne l'être à lui-même, qui s'épandent lui-même éternellement. Cette idée de la génération éternelle dans le sein de Dieu même était le fond de la théologie égyptienne; elle s'y représentait sous une suite de symboles. » (M. de Rougé, *Discours d'ouverture du cours d'archéologie au Collège de France*, 1869.)

tenir toujours à ce qui est parfait. L'acte par lequel Dieu s'est créé et sa volonté ne font qu'un. Dieu est donc comme il l'a voulu et tel qu'il l'a voulu, par conséquent, il est souverainement libre.

LIVRE NEUVIÈME.

DU BIEN ET DE L'ÊTRE.

(I-II) C'est par leur unité que les êtres sont ce que comporte leur essence. Ils participent plus ou moins de l'unité selon qu'ils participent plus ou moins de l'être. Ainsi l'âme possède un plus haut degré d'unité que le corps; cependant elle n'est pas l'absolu, parce que l'unité de son être renferme une pluralité d'éléments. L'Être universel et l'Intelligence ne sont pas non plus l'Être absolu pour la même raison.

(III-IV) L'Être est embarrassé de déterminer la nature de l'Être parce qu'il n'a point de forme. Pour s'élever à l'Être, il faut concevoir qu'il est le Premier, le Bien, le Principe par excellence, supérieur à l'Être et à l'Intelligence, véritablement ineffable et se refusant à la science, à la pensée même, et se réduisant à l'unité. Alors seulement on peut voir l'Être autant qu'il est visible et le saisir par une espèce de contact.

(V-VI) Ainsi l'Être est au-dessus de l'Intelligence; il est le principe parfaitement simple de tous les êtres; il les engendre tout en demeurant en lui-même, et c'est par eux surtout qu'il est connu. En lui-même, il est *indéfinissable* et *ajeté* par sa puissance. Il est absent en ce qu'il n'a besoin de rien, ni pour exister, puisqu'il est la cause des autres êtres, ni pour avoir un fondement, puisque toutes choses sont édifiées sur lui, ni pour être heureux, puisqu'il n'a-quo à rien, qu'il est le *Bien* d'une manière transcendante.

(VII-VIII) Pour s'unir à l'Être, il faut que l'âme soit dégagée de toute forme, qu'elle devienne étrangère à tout le réel. Alors elle pourra joindre du commerce de Dieu, parce qu'il est présent à tous les êtres dont elle se tourment par lui et qu'elle s'approche de leur centre. L'union de l'âme avec l'Être s'opère en vertu de la parenté qui les unit; car, lorsque nous contemplons l'Être, nous atteignons le but de nos vœux et nous jouissons du repos, parce que nous formons autour de lui un cercle divin.

(IX) Nous ne sommes pas séparés de l'Être, puisque c'est en lui que nous respirons et que nous subsistons. La vie véritable est l'acte intellectuel qui nous fait saisir Dieu par une sorte de tact silencieuse. C'est en lui qu'est notre principe et notre fin, comme l'enseigne le mythe de l'Amour et du Psyché; les affections mortelles ne s'adressent qu'à des fantômes; la haute est l'objet véritable de l'Amour. Quoique le possédé vit d'une autre vie et joit de la félicité suprême.

(X) Si l'âme qui s'est élevée la-haut n'y demeure pas, c'est qu'elle n'est pas encore complètement détachée des choses d'en-bas, qu'elle se trouve encore

tremblée par les passions du corps, qu'elle s'applique encore à la science qui consiste dans des raisonnements. Ce qui voit Dieu en effé, ce n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur à la raison, puisque, pour voir Dieu, il faut s'identifier avec lui.

(XI) Cet état est vraiment ineffable. Celui qui s'y trouve devient étranger aux passions, à la pensée même; il oublie sa propre personnalité dans l'enthousiasme qui le ravit. Il ne s'occupe même plus de la beauté des intelligibles, et il dépasse le cercle des vertus. C'est ainsi que l'initié qui pénètre dans le sanctuaire laisse derrière lui les statues placées dans le temple, et entre en communication intime avec la Divinité. Quand l'âme jouit de la vue véritable de ce qui est dans le sanctuaire, elle est plongée dans le ravissement. Celui qui se voit ainsi devenu Dieu a en lui-même une image de Dieu. Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes bienheureux.

LES ENNÉADES.

CINQUIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DES TROIS HYPOSTASES PRINCIPALES¹.

I. Comment se fait-il que les âmes oublient Dieu, leur père? Comment se fait-il qu'ayant une nature divine, qu'étant issues de Dieu, elles le méconnaissent et se méconnaissent elles-mêmes? L'origine de leur mal, c'est l'audace (*τὸ ἄγαν*)², la *génération*, la *première diversité*, le *désir de n'appartenir qu'à elles-mêmes* [c'est-à-dire le désir qui a conduit les âmes à se séparer primitivement de Dieu et à s'unir aux corps]. Dès qu'elles ont goûté du plaisir de posséder une vie indépendante, usant largement du pouvoir qu'elles avaient de se mouvoir elles-mêmes, elles se sont avancées dans la route qui les écartait de leur principe, et maintenant elles sont arrivées à

¹ Pour les Remarques générales. Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — ² C'est un terme dont se servaient les Pythagoriciens pour désigner la *dyade*, comme osant la *première se séparer de l'unité*. Voy. t. II, p. 644, note 6.

un tel éloignement de Dieu (*ἀνίσταται*)¹ qu'elles ignorent même qu'elles en ont reçu la vie. De même que des enfants séparés de leurs familles dès leur naissance et nourris longtemps loin d'eux en arrivent à méconnaître leurs parents ainsi qu'eux-mêmes; de même les âmes, ne voyant plus ni Dieu ni elles-mêmes, se sont dégradées par l'oubli de leur origine, se sont attachées à d'autres objets, ont admiré tout plutôt qu'elles-mêmes, ont prodigué leur estime et leur amour aux choses extérieures, et, brisant le lien qui les unissait aux choses divines, s'en sont écartées avec dédain. L'ignorance où elles sont de Dieu a donc pour cause leur estime des objets sensibles et leur mépris d'elles-mêmes. Comme chacune d'elles admire et recherche ce qui lui est étranger, elle reconnaît par là même qu'elle vaut moins. Or, dès qu'elle croit moins valoir que ce qui naît et périt, qu'elle se regarde comme plus méprisable et plus périssable que les objets qu'elle admire, elle ne saurait plus concevoir la nature ni la puissance de Dieu.

Pour convertir à Dieu les âmes qui se trouvent dans de pareilles dispositions, pour les élever au Principe suprême, à l'Un, au Premier, il faut raisonner avec elles de deux manières. D'abord, on doit leur faire voir la bassesse des objets qu'elles estiment maintenant (nous en avons parlé suffisamment ailleurs²); puis, il faut leur rappeler l'origine et la dignité de l'âme. La démonstration de ce second point est [logiquement] antérieure à celle du premier; exposée avec clarté, elle sert à l'établir.

Nous allons donc aborder la discussion du second point.

¹ Ce passage de Plotin est reproduit presque textuellement dans un morceau de saint Augustin que nous avons cité in extenso dans le tome II, p. 547 : « Recordare, si placet, satis nos superius tractasse *superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis sua*, » et, universali lege neglecta, in agenda quædam privata cecidisse, » quod dicitur *apostare a Deo*, etc. — ² Voy. *Enn.* I, liv. III, § 1; t. I, p. 63.

Elle se rattache et se lie à l'étude de l'objet que nous désirons connaître : car c'est l'âme qui cherche à connaître cet objet; or elle doit examiner d'abord sa propre nature pour savoir si elle a la faculté de contempler Dieu, s'il lui convient de l'étudier et si elle peut espérer de voir ses recherches couronnées de succès. En effet, si l'âme est étrangère aux choses divines, pourqu'oient-elles d'en pénétrer la nature? Si au contraire elle a une étroite affinité avec elles, elle peut et elle doit chercher à les connaître.

II. Voici la première réflexion que toute âme doit faire³ : c'est l'Âme universelle qui a produit, en leur soufflant un esprit de vie⁴, tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'air et dans la mer, ainsi que les astres divins, le soleil et le ciel immense; c'est elle qui a donné au ciel sa forme et qui préside à ses révolutions régulières, et tout cela sans se mêler aux êtres auxquels elle communique la forme, le mouvement et la vie. Elle leur est en effet fort supérieure par son auguste nature : tandis que ceux-ci naissent ou meurent selon qu'elle leur donne la vie ou la leur retire, l'Âme est essence et vie éternelle, parce qu'elle ne saurait cesser d'être elle-même. Mais comment la vie se répand-elle à la fois dans l'univers et dans chaque individu? Afin de le comprendre, il faut que l'âme contemple l'Âme universelle : or, pour s'élever à cette contemplation, l'âme doit en être digne par sa noblesse, s'être affranchie de

³ Ce beau morceau de Plotin doit être rapproché d'un passage analogue qui se trouve dans l'*Ennéade* II, liv. II, § 3; t. II, p. 27. Il est cité par saint Cyrille en ces termes : « Au lieu de l'Esprit » Saint, les philosophes grecs les plus illustres admettent comme » troisième principe l'Âme, qui donne la vie à tous les animaux et » ils lui attribuent toutes les puissances et les opérations de l'Es- » prit-Saint. Voici comment Plotin s'exprime à ce sujet, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 275).—⁴ Les termes employés ici par Plotin : *ἐπινοουσα αἰθέρα ζωόν*, rappellent l'expression de la Genèse, II, 7 : *ἐπινοουσα αἴθρὴ τὸ πνεῦμα αἰθέρος ὡς νεφὴς ζωόν*. Voy. t. II, p. 297, note 1.

L'erreur et s'être dérobée aux objets qui fascinent les regards des âmes vulgaires, être plongée dans un recueillement profond, faire taire autour d'elle, non-seulement l'agitation du corps qui l'enveloppe et le tumulte des sensations, mais encore tout ce qui l'entoure. Que tout se taise donc, et la terre, et la mer, et l'air, et le ciel même¹. Que l'âme se représente alors la grande Ame qui de tous côtés déborde dans cette masse immobile, s'y répand, la pénètre intimement et l'illumine comme les rayons du soleil éclairent et dorent un nuage sombre. C'est ainsi que l'Ame, en descendant dans le monde, a tiré ce grand corps de l'inertie où il gisait, lui a donné le mouvement, la vie et l'immortalité. Né éternellement par une puissance intelligente, le ciel est devenu un être plein de vie et de félicité; et la présence de l'âme a fait un tout admirable de ce qui n'était auparavant qu'un cadavre inerte, eau et terre, ou plutôt ténébres de la matière, non-être, *objet d'horreur pour les dieux*, comme dit le poète².

La nature et la puissance de l'âme se révèlent encore avec plus d'éclat³ dans la manière dont elle embrasse et

¹ Ce passage de Plotin a été imité par saint Augustin dans le morceau suivant : « *Si cui silent tumultus carnis, silent phantasiae terrae et aquarum et aeris, silent et poli, et ipsa sibi anima silent, et transeat se non cogitando, etc.* » (*Confessiones*, IX, 10).
 » Le même passage de Plotin a été aussi imité par Proclus : « *Rodini sans un silence l'opinion, l'imagination et les passions qui nous empêchent de nous élever au Premier; que l'air même, que l'univers soit calme autour de nous, etc.* » (*Théologie selon Plotin*, II, 11).
 — ² Voy. Homère, *Iliade*, chant XX, vers 65. — ³ Saint Cyrille cite aussi ce passage en ces termes : « *Voici comment Plotin s'exprime encore au sujet de l'âme du monde qui est pour lui, je crois, la même chose que l'Esprit-Saint... Ne nous montre-t-il pas par ces paroles la puissance créatrice et vivifiante de l'Esprit-Saint, qui, ainsi que je l'ai dit, donne le mouvement à tout ce qui se meut, contient, anime et vivifie l'univers ? etc.* » (*Contre Julien*, VIII, p. 275-276.)

gouverne le monde par sa volonté. Elle est présente dans tous les points de ce corps immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites. Quoique celles-ci soient placées dans des lieux divers, elle ne se divise pas comme elles, elle ne se fractionne pas pour vivifier chaque individu. Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours entière, indivisible, semblable par son unité et son universalité à l'Intelligence qui l'a engendrée⁴. C'est sa puissance qui maintient dans les liens de l'unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinie. Si le ciel, le soleil, les astres sont des dieux, c'est par la présence de l'âme. C'est par elle que nous-mêmes nous sommes quelque chose : car un cadavre est plus vil que le vil fumier⁵.

Mais si c'est à l'âme que les dieux doivent d'être des dieux, il faut qu'elle soit elle-même un dieu plus auguste. Or notre âme est conforme à l'âme universelle. Écartez d'elle tout ce qui l'enveloppe, considérez-la dans son état de pureté, et vous verrez combien l'essence de l'âme est précieuse, combien elle est supérieure à tout ce qui est corps⁶. Sans l'âme, tout corps n'est que terre. Ajoutez à la terre le feu, l'eau et l'air, vous n'aurez encore rien qui mérite votre vénération. Si c'est l'âme qui donne au corps sa beauté, pourquoi oublier l'âme qui est en vous pour aller prostituer votre admiration à d'autres objets ? Si c'est l'âme que vous estimez en eux, estimez-la en vous-même ?

III. Puisque l'essence de l'âme est si divine et si précieuse, sois persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu; avec elle élève-toi à lui. Tu n'auras pas à le chercher loin de toi; il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires. Afin de l'atteindre, prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle

⁴ Voy. *Enn.* VI, liv. IV, § 4. — ⁵ Plutarque attribue cette expression à Héraclite : *νικτετε γάρ κερμιν ἐπιτεταίραι καὶ Ἡρακλίτετε* (*Banquet*, IV, 4). — ⁶ Voy. *Enn.* IV, liv. VII, § 10; t. II, p. 408.

procède et par laquelle elle touche au monde intelligible¹. En effet, malgré la dignité que nous venons de lui reconnaître, l'âme n'est que l'*image* de l'Intelligence : comme le verbe extérieur [la parole] est l'image du verbe [intérieur] de l'âme, l'âme est elle-même le verbe et l'acte de l'Intelligence². Elle est la vie qui s'en échappe pour former une autre *hypostase*, de même qu'il y a dans le feu la chaleur latente qui constitue son essence et la chaleur qui en rayonne à l'extérieur. Cependant, l'âme ne sort pas tout entière du sein de l'Intelligence; elle y demeure en partie, mais elle forme une essence distincte d'elle. Procédant de l'Intelligence, l'âme est intellectuelle, et la manifestation de sa puissance intellectuelle est la raison discursive. L'âme tient sa perfection de l'Intelligence comme elle en tient son existence; c'est en regard de l'Intelligence seule qu'elle est imparfaite. Elle est donc l'*hypostase* qui procède de l'Intelligence, et quand elle la contemple, elle est la *raison en acte*. En effet, quand l'âme contemple l'Intelligence, elle possède intimement les choses qu'elle pense, elle tire de son propre fonds les *actes* qu'elle produit; seuls, ces actes intellectuels et purs lui sont vraiment propres. Ceux qui sont d'une nature inférieure viennent d'un principe étranger; ce sont des *passions*.

L'Intelligence rend donc l'âme plus divine, parce qu'elle l'engendre et qu'elle lui accorde sa présence. Rien ne sépare l'une de l'autre que la distinction de leur essence. L'âme est avec l'Intelligence dans le même rapport que la matière avec la forme³. Or la matière même de l'Intelligence est belle parce qu'elle a une forme intellectuelle (*noétique*) et qu'elle est simple. Quelle n'est donc pas la grandeur de l'Intelligence puisqu'elle est plus grande encore que l'âme!

¹ Ce passage est cité par saint Cyrille, *Contre Julien*, VIII, p. 276. — ² Voy. *Enn. I*, liv. II, § 3, t. I, p. 56; *Enn. IV*, liv. III, § 11, t. II, p. 268, note 4. — ³ Voy. *Enn. III*, liv. IX, n° 5; t. II, p. 244.

IV. Veut-on arriver par une autre voie à reconnaître la dignité de l'Intelligence? Après avoir admiré le monde sensible en considérant sa grandeur et sa beauté, la régularité éternelle de son mouvement, les dieux visibles ou cachés, les animaux et les plantes qu'il renferme, qu'on s'élève à l'*archétype* de ce monde, à un monde plus vrai; qu'on y contemple tous les intelligibles qui sont éternels comme lui et qui y subsistent au sein de la science et de la vie parfaite. Là préside l'Intelligence pure, la Sagesse ineffable⁴; là se trouve le vrai royaume de Saturne⁵, qui n'est autre chose que l'Intelligence pure. Celle-ci embrasse en effet toute essence immortelle, toute intelligence, toute divinité, toute âme; et tout y est éternel et immuable. Pourquoi l'Intelligence changerait-elle, puisque son état est heureux? A quoi aspirerait-elle, puisqu'elle a tout en elle-même? Pourquoi voudrait-elle se développer, puisqu'elle est souverainement parfaite? Sa perfection est d'autant plus complète qu'elle ne renferme que des choses qui sont parfaites et qu'elle les pense; et elle les pense, non parce qu'elle cherche à les connaître, mais parce qu'elle les possède⁶. Sa félicité n'a rien de contingent : l'Intelligence possède tout dès l'éternité; elle est elle-même l'éternité véritable, dont le

⁴ Ce beau passage est cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 17. — ⁵ Voy. le passage du *Cratyle* de Platon que nous citons ci-après, p. 17, note 2. Proclus fait allusion à cette phrase de Plotin dans son *Commentaire sur le Timée* (p. 93) : « Il y a aussi le Père et le Créateur, que Plotin sépare de la matière et place dans le monde intelligible, appelant *intelligible* tout ce qui est entre l'Un et le monde sensible. C'est là en effet que se trouve, selon Plotin, le véritable ciel, le royaume de Saturne et l'Intelligence de Jupiter. C'est comme si l'on disait que la sphère de Saturne, celle de Jupiter et celle de Mars sont dans le ciel; car l'*intelligible* pris dans sa totalité est *unité-pluralité*, et l'unité de l'intelligible contient une pluralité d'intelligibles. Telle est la théorie de Plotin. » Voy. Macrobe, *Comm. sur le Songe de Scipion*, I, 11. — ⁶ Voy. *Enn. I*, liv. VIII, § 2, t. I, p. 118-119; *Enn. II*, liv. IX, § 1, t. I.

Temps offre la mobile image dans la sphère de l'âme. En effet, l'âme a une action successive, divisée par les objets divers qui attirent son attention : elle se représente tantôt Socrate, tantôt un cheval ; elle ne saisit jamais qu'une partie de la réalité, tandis que l'Intelligence embrasse toujours toutes choses simultanément. L'Intelligence possède donc toutes choses immobiles dans l'identité. Elle est : il n'y a jamais pour elle que le présent¹ ; point de futur : car elle est déjà ce qu'elle peut être plus tard ; point de passé : car nulle des choses intelligibles ne passe ; toutes subsistent dans un éternel présent, toutes restent identiques, satisfaites de leur état actuel. Chacune est intelligence et être ; toutes ensemble, elles sont l'Intelligence universelle, l'Être universel.

L'Intelligence existe [comme Intelligence] parce qu'elle pense l'Être. L'Être existe [comme Être] parce que, étant pensé, il fait exister et penser l'Intelligence². Il y a donc une autre chose qui fait penser l'Intelligence et exister l'Être, et qui est par conséquent principe commun de tous deux : car ils sont contemporains dans l'existence, ils sont consubstantiels et ne peuvent se manquer l'un à l'autre. Comme l'Intelligence et l'Être constituent une dualité,

p. 960, et note. Les termes dont se sert Plotin rappellent ceux d'Aristote : « La pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible : car elle devient intelligible elle-même à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible : car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence ; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence, se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine ; et la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur. » (*Métaphysique*, XII, 7.)

¹ Voy. *Enn.* III, liv. vii, § 3-4 ; t. II, p. 174-181. — ² Voy. ci après *Enn.* V, liv. ix, § 2, 7.

leur principe commun est cette unité consubstantielle qu'ils forment et qui est simultanément l'Être et l'Intelligence, le sujet pensant et l'objet pensé : l'Intelligence, comme sujet pensant ; l'Être, comme objet pensé : car la pensée implique à la fois différence et identité.

Les premiers principes sont donc l'Être, l'Intelligence, l'Identité et la Différence ; il faut y joindre le Mouvement et le Repos³. Le repos est la condition de l'identité ; le mouvement est la condition de la pensée, puisque celle-ci suppose la différence du sujet pensant et de l'objet pensé, et qu'elle est muette si on la réduit à l'unité. Les éléments de la pensée [le sujet et l'objet] doivent ainsi être dans un rapport de différence, mais aussi dans un rapport d'identité, parce qu'ils forment une unité consubstantielle, et qu'il y a quelque chose de commun dans tout ce qui dérive d'eux. La différence d'ailleurs n'est pas ici autre chose que la distinction. La pluralité que forment les éléments de la pensée constitue la Quantité et le Nombre⁴ ; et le caractère propre à chaque élément, la Qualité⁵. De ces premiers principes [qui sont les genres de l'Être] dérivent toutes choses.

V. Ainsi, l'âme humaine est pleine de cette Divinité [de l'Intelligence] ; elle y est rattachée par ces essences, si elle ne s'éloigne pas d'elle. Elle approche d'elle, et, ramenée à l'unité, elle se demande : Qui a engendré cette Divinité ? — C'est Celui qui est simple, qui est antérieure à toute multiplicité, qui donne à l'Intelligence son existence et sa multiplicité, qui produit le Nombre par conséquent : car le Nombre n'est pas une chose primitive ; l'Un est antérieur à la Dyade. Celle-ci ne tient que le second rang : elle est engendrée et définie par l'Un, indéterminée qu'elle est par elle-même. Une fois définie, elle est nombre en tant qu'elle est essence. Car [à ce titre] l'Âme aussi est un nombre⁶.

³ Voy. *Enn.* VI, liv. ii. — ⁴ Voy. *Enn.* VI, liv. vi. — ⁵ Voy. *Enn.* VI, liv. iii. — ⁶ Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 1, t. II, p. 125, note 2.

D'ailleurs, toute chose qui est une masse ou une grandeur ne saurait occuper le premier rang dans la nature; il faut regarder comme inférieurs ces objets grossiers que la sensation prend pour des êtres¹. Dans les semences, ce n'est pas l'élément humide qu'il faut estimer, mais le principe invisible, le nombre et la raison [séminal]. Nous nommons ici *nombre* et *dyade* les *raisons* [idées] et l'Intelligence. La *dyade* est indéterminée en tant qu'elle joue le rôle de *substratum* [par rapport à l'Un]. Le *nombre* qui dérive de la dyade et de l'Un constitue toute espèce d'*idée* [αἰδέα], en sorte que l'Intelligence a une forme qui est déterminée par les idées engendrées dans son sein. Elle tient sa forme, en une façon de l'Un, et en une autre façon, d'elle-même, semblable à la vue qui est en acte. La pensée, c'est la vue en acte, et ces deux choses [la faculté et l'acte] n'en font qu'une.

VI. Comment l'Intelligence voit-elle et qui voit-elle? Comment est-elle sortie et née de l'Un, de manière qu'elle puisse le voir? Car maintenant l'âme comprend qu'il est nécessaire que ces principes existent. Elle désire résoudre ce problème souvent posé chez les anciens sages: Si l'Un a la nature que nous lui avons assignée, comment tout tient-il de lui sa substance [συστάσει ἑαυτοῦ], la multitude, la dyade, le nombre? Pourquoi n'est-il pas resté en lui-même, et a-t-il laissé ainsi *découler* de lui la multiplicité qu'on

Voy. aussi dans le même volume *Jamblique, De l'Âme*, p. 628.
¹ « Si toute puissance n'a ni figure ni couleur [car Platon dit qu'on ne voit ni la forme ni la couleur d'une puissance], évidemment toute puissance est incorporelle en soi. En effet, tout corps, étant limité, participe à la figure. C'est pour cela que Platon dit avec raison qu'il y a de grosses masses qui ont peu de force, de petites masses qui en ont beaucoup, de sorte que la force ou la faiblesse n'est pas proportionnée à la masse matérielle. » (Proclus, *Commentaire sur la République*, p. 425.) Le passage de Platon cité ici par Proclus appartient à l'*Ennéade* IV, liv. VII, § 8; t. II, p. 455. — ² Voy. le passage de Victorinus cité dans le tome II, p. 562.

voit dans les êtres et que nous voulons *ramener* à lui? Nous allons le dire. Invoquons d'abord Dieu même, non en prononçant des paroles, mais en élevant notre âme jusqu'à lui par la prière; or, la seule manière de le prier, c'est de nous avancer solitairement vers l'Un, qui est solitaire. Pour contempler l'Un, il faut se recueillir dans son for intérieur, comme dans un temple, et y demeurer tranquille, en *extase* [ἐκστασι ἀκίνητος], puis considérer les statues qui sont pour ainsi dire placées dehors [l'Âme et l'Intelligence], et avant tout la statue qui brille au premier rang [l'Un], en la contemplant de la manière que sa nature exige¹.

Il est nécessaire que tout être qui est mû ait un but vers lequel il soit mû; nous devons donc admettre que ce qui n'a pas de but vers lequel il soit mû reste immobile, et que ce qui naît de ce principe doit en naître sans que jamais ce principe cesse d'être tourné vers lui-même. Éloignons de notre esprit l'idée d'une génération opérée dans le temps: il s'agit ici de choses éternelles; en leur appliquant le terme de *génération*, nous voulons seulement établir entre elles un rapport d'ordre et de causalité². Ce qui est engendré par l'Un doit être engendré par lui sans que l'Un soit mû; s'il était mû, ce qui est engendré par lui tiendrait, par suite de ce mouvement, le troisième rang au lieu du second [serait l'Âme au lieu d'être l'Intelligence]. Donc, puisque l'Un est immobile, c'est sans consentement, sans volonté, sans aucune espèce de mouvement, qu'il produit l'*hypostase* qui tient le second rang³. Comment donc faut-il concevoir la génération de l'Intelligence par cette cause immobile? C'est le *rayonnement* d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuel-

¹ Plotin fait ici allusion aux mystères. Voy. *Enn.* VI, liv. IX, § 11.
 — ² Voy. le passage de Victorinus cité dans le tome II, page 559, note 1. — ³ A partir de cette phrase, toute la fin du § 6 est citée par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XII, 17.

lement du soleil sans qu'il sorte de son repos, et qui l'environne sans le quitter. Ainsi toutes les choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au dehors une certaine nature qui dépend de leur puissance et qui est l'image de l'archétype dont elle provient¹. Ainsi le feu répand la chaleur hors de lui; la neige répand le froid. Les parfums donnent un exemple frappant de ce fait: tant qu'ils durent, ils émettent des exhalaisons auxquelles participe tout ce qui les entoure. Tout ce qui est arrivé à son point de perfection engendre quelque chose. Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. Que faut-il donc penser de Celui qui est souverainement parfait? N'engendre-t-il pas²? Tout au contraire, il engendre ce qu'il y a de plus grand après lui. Or, ce qu'il y a de plus parfait après lui, c'est le principe qui tient le second rang, l'Intelligence. L'Intelligence contemple l'Un, et n'a besoin que de lui; mais l'Un n'a pas besoin de l'Intelligence. Ce qui est engendré par le Principe supérieur à l'Intelligence ne peut être que l'Intelligence³: car elle est ce qu'il y a de meilleur après l'Un,

¹ Voy. ci-après, *Enn. V*, liv. iv, § 1. — ² Saint Cyrille cite ce passage en ces termes: « Plotin, qui approfondit les questions et qui est arrivé, si je puis le dire, au plus haut degré de subtilité, s'exprime de la manière suivante sur le Bien, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273.) Voy. aussi le passage de Théodoret que nous avons déjà cité dans le tome I, p. 297, note 2. — ³ Saint Cyrille fait sur ce passage les réflexions suivantes: « Ainsi Plotin appelle l'Intelligence le Verbe divin, que nous nommons aussi la Sagesse, sauf que nous n'admettons pas que le Fils soit en rien inférieur à la gloire et à la majesté du Père. Car nous ne disons pas qu'il doive contempler le Père pour arriver à la perfection, comme s'il n'était point parfait par lui-même, ainsi que l'admettent ces philosophes, selon qui l'Intelligence a besoin du premier principe et le contemple pour arriver à posséder toute la perfection que comporte sa nature. C'est ainsi encore que, selon

puisqu'elle est supérieure à tous les autres êtres. L'Ame est en effet le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le *verbe* et l'*acte* de l'Un. Mais l'Ame est un verbe obscur. Étant l'*image* de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour subsister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre, et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct¹.

VII. L'Intelligence est, disons-nous, l'*image* de l'Un. Expliquons cette assertion. Elle en est l'image parce qu'elle est sous un certain rapport nécessairement engendrée par lui, qu'elle a beaucoup de la nature de son Père, et qu'elle lui ressemble comme la lumière ressemble au soleil. Mais l'Un n'est pas intelligence; comment l'hypostase

» ces mêmes philosophes, l'Ame, qui occupe le troisième rang
» après le premier principe, a besoin de contempler l'Intelligence
» et de participer à ce second principe pour être ce qu'elle doit
» être, etc. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273.)

¹ Saint Cyrille cite cette phrase en ces termes: « Nous trouvons chez les philosophes grecs eux-mêmes la connaissance de la sainte Trinité. Ils disent en effet que les trois natures sont étroitement unies entre elles, sans aucun intermédiaire, et que l'Ame, qui occupe le troisième rang, est avec l'Intelligence, qui occupe le second rang, dans le même rapport que l'Intelligence est avec le Premier. Que ces philosophes établissent entre ces natures le rapport qui existe entre celui qui engendre et celui qui est engendré, c'est ce que prouvent les paroles suivantes de Plotin... Vous entendez comme il affirme que Celui qui est engendré est étroitement uni à Celui qui engendre, qu'il n'en est pas séparé,

engendrée par l'Un peut-elle donc être l'Intelligence? C'est que, par sa *concession* vers l'Un, elle le *voit*; or cette *vision* (*ἰσχυρία*) constitue l'Intelligence. Toute faculté qui perçoit un autre être est sensation ou intelligence: la sensation est semblable à la ligne droite, et l'Intelligence, au cercle¹. Toutefois, le cercle est divisible, et l'Intelligence est indivisible: elle est une, mais, en même temps qu'elle est une, elle est la puissance de toutes choses. Or la pensée considère toutes ces choses (dont l'Intelligence est la puissance) en se séparant en quelque sorte de cette puissance; sinon, l'Intelligence n'existerait pas. En effet, l'Intelligence a conscience de ce que peut sa puissance, et cette conscience constitue son essence. Par conséquent, l'Intelligence détermine son essence par elle-même, au moyen de la puissance qu'elle tient de l'Un, et, en même temps, elle voit que son essence est une partie des choses qui appartiennent à l'Un et qui en précèdent; elle voit qu'elle doit toute sa force à l'Un, que c'est par lui qu'elle a le pri-

» qu'il lui est naturellement attaché, qu'il n'y a pas d'intermédiaire » entre eux, qu'ils sont séparés seulement sous ce rapport qu'ils » sont distincts, non par leur nature, mais par la différence qui » existe entre Celui qui engendre et Celui qui est engendré en tant » que l'un engendre et que l'autre est engendré. » (*Contre Julien*, VIII, p. 273-274.) Voy. aussi les passages de saint Augustin que nous avons cités dans le tome I, p. 323, et dans le tome II, p. 555-559.

¹ Sur l'intuition intellectuelle, Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 10; t. II, p. 234. — C'est une idée empruntée à Platon, *Lois*, X, p. 893. Platon est cité sur ce point avec Platon lui-même par Damascius: « L'identité, la perpétuité et les autres caractères analogues sont les attributs de l'immuable. C'est pourquoi, comme le dit Platon (*Enn.* II, liv. II, § 3; t. II, p. 164), le mouvement circulaire imite sous ce rapport l'Intelligence, ou plutôt, comme le dit Platon dans le livre X des *Lois*, cette image du mouvement de l'Intelligence a été créée » pour être l'apparence immuable de la véritable immutabilité. » (*Des Principes*, éd. Kopp, p. 322.) Voy. aussi Olympidore, *Commentaire sur le 1^{er} Alcibiade*, p. 103, éd. Creuzer.

vilège d'être une essence; elle voit qu'étant elle-même divisible, elle tient de l'Un, qui est indivisible, toutes les choses qu'elle possède, la vie, la pensée, parce que l'Un n'est aucune de ces choses. Tout dérive en effet de l'Un parce qu'il n'est pas contenu dans une forme déterminée; il est l'Un simplement, tandis que dans l'ordre des êtres l'Intelligence est toutes choses. Aussi l'Un n'est-il aucune des choses que contient l'Intelligence; il est seulement le principe dont elles précèdent toutes; voilà pourquoi elles sont des essences: car elles sont déjà déterminées, et chacune a une sorte de forme. L'être doit être contemplé, non dans l'indétermination, mais au contraire dans la détermination et le repos. Or, le repos consiste pour les intelligibles dans la détermination et la forme par lesquelles ils subsistent.

L'Intelligence qui mérite d'être appelée l'Intelligence la plus pure n'a donc pu naître que du Premier principe. Elle a dû, dès sa naissance, engendrer tous les êtres, toute la beauté des idées, tous les dieux intelligibles: car elle est pleine des choses qu'elle a engendrées; elle les dévore, en ce sens qu'elle les retient en elle-même, qu'elle ne les laisse pas tomber dans la matière ni être nourries par Rhéa¹. C'est ce que font entendre les mystères et les mythes: « Saturne, est-il dit, le plus sage des dieux, naquit avant Jupiter et il dévorait ses enfants. » Saturne représente ici l'Intelligence pleine de ses conceptions et parfaitement pure². — Ils ajoutent: « Jupiter, dès qu'il fut

¹ Sur Rhéa, qui personnifie ici la matière, Voy. notre tome II, p. 169, note 2. — ² Il est naturel que Jupiter soit le fils d'une Intelligence supérieure; et en effet, le nom de Cronos (Saturne) est un composé de deux parties, dont la première, *κρονος*, signifie, non pas le fils, mais bien ce qu'il y a de plus pur dans l'Intelligence, *κρονος*, à son tour, est fils d'Uranos (le Ciel): on a très-bien appelé Uranie, *Οὐρανία*, *ἡσθετα τῆς θεῶν*, la contemplation des choses d'en haut, d'où vient l'Intelligence pure, s'il en faut croire les hommes qui s'occupent des choses célestes et qui trouvent que

grand, engendra à son tour. » — L'Intelligence, dès qu'elle est parfaite, engendre l'Âme, par cela même qu'elle est parfaite et qu'une si grande puissance ne doit pas rester stérile. Ici encore l'être engendré devait être inférieur à son principe, en représenter l'image, être par lui-même indéterminé, puis être déterminé et formé par le principe qui l'engendre. Ce que l'Intelligence engendre, c'est une *raison*, une *hypostase* dont l'essence est de raisonner. Celle-ci se meut autour de l'Intelligence; elle est la lumière qui l'entoure, le rayon qui en jaillit. D'un côté, elle est liée à l'Intelligence, elle s'en remplit, elle en jouit, elle y participe, elle en tient ses opérations intellectuelles; d'un autre côté, elle est en contact avec les choses inférieures, ou plutôt, elle les engendre. Étant ainsi engendrées par l'Âme, ces choses sont nécessairement moins bonnes qu'elles, comme nous l'expliquerons plus loin. **A l'Âme finit l'ordre des choses divines.**

VIII. Voici comment Platon établit trois degrés dans la hiérarchie des êtres : « Tout est, dit-il, autour du Roi de » tout¹. » Il parle ici des choses du premier ordre. Il ajoute : « Ce qui est du second ordre est autour du second principe, » et ce qui est du troisième ordre est autour du troisième » principe. » Platon dit encore que Dieu est le père de la cause²; par cause, il entend l'Intelligence : car, chez ce philosophe, c'est elle qui joue le rôle de Démonio. Il ajoute que c'est lui qui forme l'Âme dans le cratère³. La Cause étant l'Intelligence, Platon nomme Père le Bien absolu, le Principe supérieur à l'Intelligence et à l'Essence.

» le Ciel a été bien nommé Uranos. » (Platon, *Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 39.) Voy. aussi notre tome II, p. 107.

¹ « Tout est autour du Roi de tout; il est la fin de tout; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du » second principe, et ce qui est du troisième ordre est autour du » troisième principe. » (Platon, *Lettre 2*, p. 312.) Voy. encore *Enn. I*, liv. VIII, § 2; t. I, p. 119. — ² Voy. *Timée*, p. 34. — ³ Voy. *Timée*, p. 43.

Dans plusieurs passages, il appelle *Idée* l'être et l'Intelligence. Il enseigne donc que du Bien naît l'Intelligence; et de l'Intelligence, l'Âme. Cette doctrine n'est pas nouvelle: elle fut professée dès les temps les plus anciens, mais sans être développée explicitement; nous ne voulons ici qu'être les interprètes des premiers sages et montrer par le témoignage même de Platon qu'ils avaient les mêmes dogmes que nous¹.

Le premier qui ait professé cette doctrine est Parménide, qui identifie l'être et l'Intelligence et ne place pas l'être dans les choses sensibles : « Car, dit-il, la pensée est la même » chose que l'être². » Il ajoute que l'être est immobile³, tout en lui accordant la pensée; il refuse à l'être tout mouvement corporel, afin qu'il demeure toujours le même. Il le compare encore à une *sphère*⁴, parce qu'il contient tout enveloppé dans son sein, et qu'il ne tire pas la pensée du dehors, mais de lui-même. Quand il le nomme un dans ses écrits, il veut parler de sa Cause, comme s'il reconnaissait que cette unité [de l'être intelligible] implique multiplicité. Il parle dans le dialogue de Platon avec plus

¹ Voy. sur ce point les *Éclaircissements* du tome I, p. 408. Ce passage est cité par saint Cyrille, *Contre Julien*, IV, p. 145. — ² « τὸ νόησον ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐκείνου. » Ce vers est cité aussi par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, p. 627. — ³ « Mais l'être est immobile » dans les limites de ses grands liens; il n'a ni commencement ni » fin, puisque la naissance et la mort se sont retirées fort loin de » lui, et que la conviction vraie les a repoussées. Il reste donc le » même en lui-même et demeure en soi; ainsi il reste stable : car » une forte unité le retient sous la puissance des liens et le presse » tout autour. C'est pourquoi il n'est pas admissible qu'il ne soit » pas infini : car il est l'être qui ne manque de rien, et s'il ne » s'était pas, il manquerait de tout. » (Parménide, vers cités par Simplicius, *Comm. sur la Physique d'Aristote*, fol. 9.) — ⁴ « Or, » l'être possède la perfection suprême, étant semblable à une sphère » entièrement ronde. » (Parménide, vers cités par Platon, *Sophiste*, p. 244.)

d'exactitude et distingue trois principes : le premier, *l'Un absolu* ; le second, *l'Un multiple* ; le troisième, *l'Un et multiple*. Il reconnaît donc avec nous *trois natures*¹.

IX. Anaxagore, qui reconnaît une *Intelligence pure et sans mélange*², admet aussi que le premier principe est simple et que l'Un est séparé des choses sensibles. Mais, venu dans des temps trop anciens, il n'a pas traité nettement cette question.

Héraclite a connu *l'Un éternel et intelligible* : car il propose que les corps deviennent sans cesse et sont dans un état d'écoulement perpétuel³.

Dans le système d'Empédocle, la *Discorde divise et la Concorde unit* ; or, ce second principe est posé comme incorporel, et les éléments jouent le rôle de matière⁴.

¹ Cette théorie est expliquée en ces termes par Cudworth : « *Prin-
cipium hypostasis sæpe hinc generi dicitur. Ex ἑπὶ πάντων, Unum
est omnia, unitas nimirum simplicissima, que res omnes efficien-
ter continet, et, ut Plotinus loquitur (Enn. V, lib. vi, § 15), sic ha-
bet omnia tanquam nondum inter se discreta, quoniam in secunda
ratione discernantur*; id est, resapse distincta sint in speciebus
suis, etiam si principium simplicium simplex et fecundum sit rerum
omnium potentia. Idcirco alteram hypostasim Parmenides vocat
Ex πάντων. Unum quod est omnia, seu quod omnes rerum
species complectitur; qui etiam philosophus, id quod Plotinus
testatur, tertiam personam Ex sui πάντων. Unum et omnia (proprie
Ex sui πάντων. Unum et multa) vocavit, ut plus eam habere vicissiti-
tudinis et multitudinis significaret. » (*Systema intellectuale*, IV,
36, p. 689.) — ² Voy. Enn. II, liv. vii, § 7; t. II, p. 203. Il faut rap-
procher de ce passage les lignes suivantes où Simplicius expose
la doctrine d'Anaxagore sur ce point : « L'Intelligence est quelque
chose que ce soit ; elle est présentement et actuellement ; elle est
où sont toutes les autres choses ; elle est dans le principe qui
embrasse la multiplicité [des êtres] et qui donne l'unité soit
aux choses composées [aux corps], soit aux choses divisées [aux
éléments]. » (*Comm. sur la Physique d'Aristote*, fol. 33.) — ³ Voy.
Enn. II, liv. i, § 7; t. I, p. 145. — ⁴ Cette phrase est citée par saint Cy-
rille, *Contre Julien*, II, p. 67. Voy. Enn. II, liv. iv, § 7; t. II, p. 203.

Aristote, qui vécut à une époque postérieure, dit que le premier principe est séparé [des choses sensibles] et qu'il est intelligible¹. Mais, en affirmant qu'il se pense lui-même, il le fait déchoir du premier rang. Il admet aussi d'autres intelligibles en nombre égal à celui des sphères célestes, pour que chacune ait un moteur² ; il professe ainsi sur les intelligibles une autre théorie que Platon, et comme il n'a pas de raison plausible, il allègue la nécessité. On pourrait lui faire ici une objection fondée : il semble plus raisonnable d'admettre que toutes les sphères coordonnées par rapport à un seul plan se rapportent toutes à l'Un et au Premier. On aurait le droit de poser aussi cette question : les intelligibles [pour Aristote] dépendent-ils de l'Un, du Premier, ou bien y a-t-il plusieurs principes pour les intelligibles ? — Si les intelligibles dépendent de l'Un, ils seront sans doute disposés symétriquement, comme le sont dans le monde sensible les sphères dont chacune en renferme une autre, et dont une seule, extérieure aux autres, les contient et les domine toutes. Ainsi, dans ce cas, le premier intelligible enveloppera toutes choses là-haut et sera le monde intelligible. De même que les sphères ne sont pas vides, que la première est pleine d'astres, que chacune des autres en est pleine aussi, de même là-haut les moteurs contiendront beaucoup de choses, et tout aura une existence plus réelle. — D'un autre côté, si chacun des intelligibles est principe, tous seront contingents. Comment alors uniront-ils leur action et concourront-ils par leur accord à produire tous un seul effet, qui est l'harmonie du ciel ? Pourquoi dans le ciel les choses sensibles sont-elles égales en nombre aux moteurs intelligibles ? Enfin, pourquoi ceux-ci sont-ils plusieurs, puisqu'ils sont incorporels et que nulle matière ne les sépare les uns des autres ?

¹ Voy. Aristote, *Métaphysique*, XII, 7. — ² Voy. Aristote, *Métaphysique*, XII, 8.

Aussi, ceux des anciens qui ont le plus fidèlement suivi la doctrine de Pythagore, de ses disciples et de Phérécyde, se sont-ils surtout occupés de l'intelligible. Les uns ont consigné leurs opinions dans leurs ouvrages; d'autres les ont exposées seulement dans des entretiens que l'écriture n'a pas conservés. Il en est d'autres enfin qui ne nous ont rien laissé sur ce sujet.

X. Ainsi, il faut admettre qu'au-dessus de l'être est l'Un : nous l'avons démontré autant que la raison le désirait, autant qu'il est possible de démontrer quand on traite de pareilles questions. Au second rang sont l'être et l'intelligence; au troisième, l'Âme. Mais, s'il y a dans la nature trois principes, comme nous venons de le dire, l'Un, l'intelligence, l'Âme, il doit y avoir aussi en nous trois principes. Je ne veux pas dire que ces trois principes soient dans les choses sensibles : car ils en sont séparés; ils sont hors du monde sensible, comme les trois principes divins sont hors de la sphère céleste, et ils constituent l'homme intérieur, selon l'expression de Platon¹. Notre âme est donc quelque chose de divin : elle a une nature autre [que la nature sensible] et conforme à celle de l'Âme universelle. Or, l'âme parlante possède l'intelligence; mais il y a l'intelligence qui raisonne [la raison discursive], et l'intelligence qui fournit tous les principes du raisonnement [l'intelligence pure]. La raison discursive de l'âme n'a besoin pour s'exercer d'aucun organe corporel²; dans ses opérations, elle conserve toute sa pureté, en sorte qu'elle est capable de raisonner purement. Séparée du corps, elle doit sans hésitation être mise au premier rang des choses intelligibles. Il n'est pas besoin de la placer dans un lieu; il faut la concevoir hors de tout lieu : car, si elle existe par elle-même, hors du corps, d'une manière immatérielle,

¹ Expression employée par Platon dans l'*Alcibiade*, p. 36. — ² Voy. *Enn. I*, liv. I, § 9; t. I, p. 46.

c'est qu'elle n'est pas mêlée au corps, qu'elle n'a rien de sa nature. Aussi Platon dit-il : « Dieu a répandu l'Âme » autour du monde³. » Il veut faire entendre qu'une partie de l'âme demeure dans le monde intelligible. Il dit aussi, en parlant de notre âme : « elle cache sa tête dans le ciel⁴. » Il recommande également de séparer l'âme du corps⁵; il ne parle pas d'une séparation locale, que la nature seule établit; il veut que l'âme n'incline pas vers le corps, ne s'abandonne pas aux fantômes de l'imagination, et ne devienne pas ainsi étrangère à la raison; il veut qu'elle tâche d'élever avec elle au monde intelligible sa partie inférieure, qui est établie dans le monde sensible et qui est occupée à façonner le corps⁶.

XI. Puisque l'âme raisonnable porte des jugements sur le juste et le beau et décide si tel objet est beau, si telle action est juste, il doit y avoir une justice et une beauté immuables d'où la raison discursive tire ses principes⁷; sinon, comment pourrait-elle raisonner? Si l'âme tantôt raisonne sur la justice et sur la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui, au lieu de raisonner, possède toujours la justice et la beauté; enfin, il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu, qui n'est point divi-

³ Voy. le passage du *Timée* cité dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 300. — ⁴ Voy. Platon, *Phédr.* — ⁵ Voy. les *Éclaircissements* du tome I, p. 381-383. — ⁶ Voy. *Enn.* III, liv. VI, § 5; t. II, p. 135. — ⁷ Voy. ci-après le livre III, § 3. Le P. Thomassin cite ce passage et le commente ainsi : « Hinc animus noster de bonis, de justis, de pulchris, de veris semper ratiocinatur, nec potest tamen nisi horum ideas, que eterne laud dubie et immutabiles sunt, semper sibi obversantes contemplantur, ex eis que tanquam regulis de singularibus judicando definit. Sic ergo dum singularis et mutabilia judicat et dispensat, universales et immutabiles regulas ac ideas in intelligibili mundo regnantes contemtur; sic non tota illine abest, nec tota hic adest; sic non tota illine huc descendit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 19.)

sible, qui subsiste, non dans un lieu, mais en lui-même, qui est contemplé par une multitude d'êtres, par chacun des êtres aptes à le recevoir, mais qui reste distinct de ces êtres, de même que le centre subsiste en lui-même, tandis que les rayons viennent tous aboutir à lui de tous les points de la circonférence¹. C'est ainsi que nous-mêmes, par une des parties de nous-mêmes, nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus (*ἐραπτέμεθα, συνισταν, ἀνοστήμεθα*) ; or, nous sommes édifiés en lui (*ἐκδορήμεθα*) quand nous nous tournons vers lui².

XII. Comment peut-il se faire que nous possédions des principes si relevés à notre insu et sans nous en occuper le plus souvent ? Car il y a même des hommes qui ne s'en occupent jamais. — Néanmoins ces principes, c'est-à-dire, l'Intelligence et le principe supérieur à l'Intelligence, lequel demeure toujours en lui-même [c'est-à-dire l'Un], ces principes, dis-je, agissent sans cesse. Il en est de même de l'âme : elle se meut toujours ; mais les opérations qui se produisent en elle ne sont pas toujours perçues : elles ne viennent jusqu'à nous que lorsqu'elles arrivent à se faire sentir. Quand la faculté qui agit en nous ne transmet pas son action à la puissance qui sent, cette action ne se communique pas à l'âme entière³ ; nous n'en avons pas connaissance, parce que, bien que nous possédions la sensibilité, ce n'est pas seulement cette puissance, c'est l'âme tout entière qui constitue l'homme⁴. Chaque puissance de l'âme, tant que la vie dure, exerce par elle-même sa fonction propre ; mais nous ne le savons que lorsqu'il y a communication et per-

¹ Voy. le développement de cette comparaison dans l'Ennéade III, liv. VIII, § 7 ; t. II, p. 225. — ² Voy. les passages de saint Augustin et de Bossuet cités dans les *Éclaircissements* du tome I, p. 330, notes 1 et 2. — ³ Sur la conscience, voy. les *Éclaircissements* du tome I, p. 352-353. — ⁴ « Neque nos corpora sumus ; nec ego tibi

ception. Pour avoir ainsi perception des choses qui sont en nous, il faut tourner vers elles notre faculté perceptive pour qu'elle y applique toute son attention⁵. La personne qui désire entendre un son néglige les autres et lui prête l'oreille quand il approche. Ainsi, nous devons ici fermer nos sens à tous les bruits qui nous assiègent, à moins que la nécessité ne nous force de les entendre, et conserver notre faculté perceptive pure et prête à écouter les voix qui viennent d'en-haut.

⁵ hæc dicens corpori tuo dico. Quam igitur nosce te dicit, hoc dicit : nosce animum tuum. Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquid animi receptaculum ; ab animo autem quidquid agitur, id agitur a te. » (Cicéron, *Tusculanes*, I, 22.)

¹ Voy. *Enn.* I, liv. IV, § 9 ; t. I, p. 85.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES
QUI SONT APRÈS LE PREMIER¹.

I. L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. Le principe de toutes choses ne peut pas être toutes choses²; il est toutes choses seulement en ce sens que toutes choses coexistent en lui; mais, en lui, elles ne sont pas encore, elles seront³. Comment donc de l'Un, qui est simple, identique, qui ne renferme aucune diversité ni dualité, la pluralité des êtres a-t-elle pu sortir? C'est parce qu'il n'y a rien en lui que tout peut en venir⁴. Pour que l'Être fût, il fallait que l'Un ne fût pas l'Être, qu'il fût le père de l'Être, que l'Être fût son premier-né. Comme l'Un est parfait, qu'il n'acquiert rien, qu'il n'a ni besoin, ni désir, il a surabondé pour ainsi dire, et cette surabondance a produit une nature différente⁵. Cette nature différente de l'Un s'est tournée vers lui, et par sa conversion, elle est arrivée à la plénitude [de l'Être]. Puis, elle a eu la puissance de se

¹ Pour les Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. Comme commentaire des idées que Plotin expose ici sous une forme beaucoup trop concise, Voyez, outre les divers passages de Plotin lui-même que nous indiquons ci-après dans les notes, les *Principes de la théorie des intelligibles* de Porphyre, §§ XXVI-XXX, dans notre tome I, p. LXVIII-LXX. — ² Pour plus de développement, Voy. *Enn.* III, liv. IX, n° 9; t. II, p. 248. — ³ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 229. — ⁴ Voy. *Enn.* III, liv. IX, n° 4; t. II, p. 243. — ⁵ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 9; t. II, p. 230, et la note 1.

contempler elle-même, et elle s'est ainsi déterminée comme Intelligence. Donc, en se reposant auprès de l'Un, elle est devenue l'Être, et en se contemplant elle-même, l'Intelligence. Enfin, en se fixant en elle-même pour se contempler, elle est devenue l'Être et l'Intelligence à la fois¹.

De même que l'Un, l'Intelligence a, par l'effusion de sa puissance, engendré une chose semblable à elle-même. De l'Intelligence a émané ainsi une image, comme de l'Un a émané l'Intelligence. L'acte qui procède de l'Être [et de l'Intelligence] est l'Âme universelle. Elle naît de l'Intelligence et elle se détermine sans que l'Intelligence sorte d'elle-même, comme l'Intelligence elle-même a précédé de l'Un sans que l'Un sortit de son repos.

Quant à l'Âme universelle, elle ne reste pas en repos, elle entre en mouvement pour engendrer une image d'elle-même. D'un côté, en contemplant le principe dont elle procède, elle arrive à la plénitude; d'un autre côté, en s'avancant dans une voie différente et opposée [à la contemplation de l'Intelligence], elle engendre une image d'elle-même, la Sensation et la Nature végétative². Rien cependant n'est détaché ni séparé du principe supérieur qui l'engendre. Ainsi, l'âme humaine paraît descendre jusque dans le végétal³; elle y descend en tant que le végétal tient d'elle la vie. Cependant l'âme ne passe pas tout entière dans le végétal. Elle n'y est présente qu'autant qu'elle descend vers la région inférieure, qu'elle produit une autre substance en vertu de sa procession (*προόδου*)⁴, qu'elle s'abaisse à prendre soin des choses qui sont au-dessous d'elle. Mais la

¹ Voy. ci-dessus, liv. I, § 7, p. 17. — ² Voy. *Enn.* I, liv. I, § 8, t. I, p. 45; *Enn.* IV, liv. IX, § 3, t. II, p. 498. — ³ L'âme humaine est conforme à l'Âme universelle qui produit la sensation dans l'animal et la végétation dans la plante. Voy. *Enn.* III, liv. IV, § 1-2; t. II, p. 88-91. — ⁴ La procession (*προόδου*) est opposée à la conversion (*ἐπιστροφή*) et au retour à l'Un (*ἐπιστροφή*). C'est la marche par laquelle toutes choses sortent du premier principe et s'engendrent.

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR.

I. Pour se penser ou se connaître soi-même, faut-il être composé de diverses parties et contempler l'une par l'autre? Doit-on admettre que ce qui est absolument simple ne peut se tourner vers soi-même pour se connaître? Ne doit-on pas admettre au contraire que même ce qui n'est point composé peut se connaître soi-même? — Si l'on dit qu'une chose peut se connaître elle-même parce qu'elle est composée, et que par une de ses parties elle saisit les autres (comme par la sensation, par exemple, nous percevons la forme de notre corps et sa nature), il n'est pas évident qu'il y ait alors connaissance de soi-même. Dans ce cas, le tout ne sera point connu, à moins que la partie qui connaît les autres auxquelles elle est unie ne se connaisse aussi elle-même; sinon, il y aura là connaissance d'une chose par une autre chose, au lieu de la connaissance d'une chose par elle-même.

Connaissance de soi-même
Il faut donc admettre qu'un principe simple se connaît lui-même, et chercher comment cela est possible; sinon, il faut renoncer à la véritable connaissance de soi-même. Mais on ne saurait y renoncer sans tomber dans une foule d'absurdités: car, s'il est absurde de refuser à l'âme la

¹ Pour les Remarques générales sur ce livre, Voy. les *Éclaircissements* à la fin du volume. — ² Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXI, dans notre tome I, p. LXX.

connaissance de soi-même, c'est le comble de l'absurdité de la refuser à l'intelligence. Comment aurait-elle la connaissance des autres êtres, si elle ne possédait la connaissance et la science d'elle-même? En effet, les choses extérieures sont perçues par la sensation, et, si l'on veut, par la raison discursive et l'opinion, mais non par l'intelligence. L'intelligence a-t-elle ou non la connaissance de ces choses, c'est un point à examiner. Pour les choses intelligibles, l'intelligence en a évidemment la connaissance. Se borne-t-elle à les connaître, ou bien se connaît-elle aussi elle-même, elle qui connaît les choses intelligibles? Dans ce cas, connaît-elle qu'elle connaît seulement les choses intelligibles, sans pouvoir connaître ce qu'elle est? Tout en connaissant qu'elle connaît ce qui lui appartient, ne peut-elle connaître ce qu'est elle-même qui connaît? Ou bien peut-elle tout à la fois et connaître ce qui lui appartient, et se connaître elle-même? Alors, comment s'opère cette connaissance et jusqu'où va-t-elle? C'est ce qu'il faut examiner.

II. Commençons par considérer l'âme. Possède-t-elle la connaissance d'elle-même? Par quelle faculté et comment l'acquiert-elle?

Il est dans la nature de la *puissance sensitive* (*το αισθητικόν*) de ne s'occuper que des objets extérieurs: car, dans le cas même où elle sent ce qui se passe dans le corps, elle perçoit encore des choses qui lui sont extérieures, puisqu'elle perçoit les passions éprouvées par le corps auquel elle préside¹.

¹ Voy. les *Éclaircissements*, t. I, p. 325, 329-336, et t. II, p. 571, 602-604. On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore: « Platon dit que la sensibilité est toujours trompée, parce qu'à proprement parler elle ne connaît pas... Si nous attribuons à l'esprit la connaissance véritable, c'est qu'il est lui-même l'intelligible à la fois et le sujet de l'intelligence. Or l'idée du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu donne néces-

L'âme possède en outre la *raison discursive* (τὸ λογιστικόν) : celle-ci juge les représentations sensibles, les combine et les divise; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence, et opère sur ces images comme sur les images fournies par la sensation; enfin, elle est encore la puissance de comprendre, puisqu'elle discerne les nouvelles images des anciennes, et qu'elle les accorde entre elles en les rapprochant, d'où dérivent nos réminiscences¹.

Voilà jusqu'où va la puissance intellectuelle de l'âme. Est-elle capable en outre de se tourner vers elle-même et de se connaître, ou faut-il s'élever jusqu'à l'intelligence pour trouver cette connaissance? Si nous accordons cette connaissance à la partie intellectuelle de l'âme, nous en ferons une intelligence, et nous aurons alors à chercher en quoi elle diffère de l'intelligence supérieure. Si nous refusons cette connaissance à cette partie de l'âme, nous nous élèverons par

» sairement la vérité de la connaissance, tandis que leur diversité » est la source constante de l'erreur. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 404.)

¹ Voy. les *Éclaircissements*, t. II, p. 572. On peut rapprocher aussi de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore : « Le raisonnement est l'intelligence déductive; or, sous ce rapport, il est » inférieur à l'intelligence pure; mais, en tant qu'intelligence, il est » supérieur à la sensibilité et à l'imagination. Il est la raison en action : d'un côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de la vérité intelligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance » déraisonnable et s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable » de la sensibilité... Le raisonnement ne tient point du corps, dont » la nature est de tout ignorer; au contraire, la sensation tient du » corps. Le raisonnement vise à la connaissance des causes; mais il » n'appartient pas même à la sensation de les chercher. L'un est à » la suite de l'être, l'autre est la messagère des passions; celui-ci » est de l'âme à l'âme elle-même; celle-là est de l'âme aux choses » étrangères. Aussi la connaissance y est-elle interrompue par la » division. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 432.)

la raison à l'intelligence, et nous examinerons en quoi consiste la connaissance de soi-même. Enfin, si nous attribuons cette connaissance à la fois à l'intelligence inférieure et à l'intelligence supérieure, nous aurons à établir les différences qu'offre la connaissance de soi-même selon qu'elle appartient à l'une ou à l'autre : car, s'il n'y avait pas de différence entre ces deux espèces d'intelligence, la raison discursive serait identique à l'intelligence pure. La raison discursive se tourne-t-elle donc vers elle-même? ou bien se borne-t-elle à avoir la compréhension des formes qu'elle reçoit des sens et de l'intelligence, et dans ce second cas, comment en a-t-elle la compréhension? C'est ce dernier point que nous allons commencer par examiner.

III. Le sens a vu un homme et en a fourni l'image à la raison discursive. Que dit celle-ci? Il peut se faire qu'elle ne prononce rien et qu'elle se borne à en prendre connaissance. Il peut arriver aussi qu'elle se demande quel est cet homme, et que, l'ayant déjà rencontré, elle prononce, avec le secours de la mémoire, que c'est Socrate. Si elle développe l'image de Socrate, alors elle divise ce que lui fournit l'imagination. Si elle ajoute que Socrate est bon, elle parle encore des choses connues par les sens, mais ce qu'elle en affirme, savoir la bonté, elle le tire d'elle-même, parce qu'elle a en elle-même la *règle du bien*. Mais comment a-t-elle en elle-même le bien? C'est qu'elle est conforme au bien, et qu'elle en reçoit la notion de l'intelligence qui l'illumine : car cette partie de l'âme [la raison discursive] est pure et reçoit des impressions de l'intelligence¹.

¹ On peut rapprocher de ces lignes le morceau suivant d'Olympiodore : « Si notre âme prononce que telle chose est plus belle et » telle autre moins belle, il est évident qu'elle juge : par rapport à » quelque modèle, à quelque idée. L'école péripatéticienne répond » que c'est là précisément la vertu de notre faculté de juger; mais » notre âme ne juge pas naturellement sans principes; elle n'agit » pas comme l'araignée qui tire sa toile d'elle-même. » (Il est vrai

Mais pourquoi nommer âme plutôt qu'intelligence toute cette partie qui est supérieure à la sensation ? C'est que la puissance de l'âme consiste à *raisonner* et que toutes ces opérations appartiennent à la *raison discursive*. Mais pourquoi ne lui attribuons-nous pas la connaissance de soi-même, ce qui mettrait fin à nos recherches ? C'est que nous faisons consister la fonction de la raison discursive à considérer les choses extérieures et à en parcourir la diversité, tandis que nous attribuons à l'intelligence le privilège de se contempler elle-même et de contempler ce qu'elle a en elle-même. — Qui empêche, dira-t-on, que la raison discursive ne puisse, par une autre faculté de l'âme, considérer ce qui lui appartient ? — C'est qu'alors, au lieu de la raison discursive et du raisonnement, on aurait l'intelligence pure. — Qui empêche donc que l'intelligence pure ne soit dans l'âme ? — Rien, assurément. — Disons-nous donc que l'*intelligence pure* est une partie l'âme ? — Non : nous dirons cependant qu'elle est *notre*. Elle est autre que la raison discursive ; elle est élevée au-dessus d'elle, et, d'un autre côté, elle est *notre*, quoique nous ne la comptons pas au nombre des parties de l'âme. Elle est *notre* d'une certaine manière, et elle n'est pas *notre* d'une autre manière : c'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas, tandis que nous nous servons tou-

» que dans ses jugements l'âme ajoute d'elle-même un terme, il
 » faut qu'elle possède en elle des idées ; sans cela, elle ne passerait
 » point d'une connaissance particulière à une vérité générale ; elle
 » n'ajouterait pas au jugement le terme qui lui manque. En présence
 » d'images sensibles imparfaites, l'âme conçoit des images par-
 » faites. Nous allons de la connaissance sensible, par exemple de
 » tel ou tel objet égal, à ce qui est égal en soi et absolument. Il
 » faut bien que nous ajoutions de nous-mêmes à l'objet égal ce
 » qui lui manque, parce que ce qui est égal à nos yeux ne l'est pas
 » exactement. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philo-
 sophie ancienne* de M. Cousin, p. 418.)

jours de la raison discursive ; par conséquent, l'intelligence est *notre* quand nous nous en servons, et elle n'est pas *notre* quand nous ne nous en servons pas. Mais qu'est-ce que se servir de l'intelligence ? Est-ce devenir intelligence et parler en cette qualité, ou parler conformément à l'intelligence ? Nous ne sommes pas l'intelligence : nous parlons conformément à l'intelligence par la première partie de la raison discursive, partie qui reçoit des impressions de l'intelligence. Nous sentons par la sensation et c'est nous qui sentons. Est-ce aussi nous qui concevons et qui sommes conçus à la fois ? ou bien est-ce nous qui raisonnons et qui concevons les notions intellectuelles qui éclairent la raison discursive ? C'est en effet la raison discursive qui nous constitue essentiellement. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs ; ceux de la sensibilité, inférieurs : pour nous, nous sommes la *partie principale de l'âme*, la partie qui forme une *puissance moyenne* entre ces deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers la sensibilité, tantôt s'élevant vers l'intelligence¹. On reconnaît que la sensibilité est *notre* parce que nous sentons à chaque instant. Il ne paraît pas aussi évident que l'intelligence soit *notre*, parce que nous ne nous en servons pas toujours, et qu'elle est séparée en ce sens qu'elle n'incline pas vers nous, que c'est nous plutôt qui

¹ On peut rapprocher de ces lignes le passage suivant d'Olympiodore : « Le corps est de la même essence que l'ignorance : car la connaissance unit, et le corps n'est que division. L'intelligence est essentiellement par excellence, parce que l'intelligence est bilité est le degré le plus obscur de connaissance, puisqu'elle s'exerce seulement au moyen de ce qui est ignorant par sa nature. La raison est plus lumineuse et elle se connaît elle-même, parce qu'elle est plus indivisée. L'imagination tient en quelque sorte le milieu ; c'est l'intelligence soumise à la passion et à la division. » (*Comm. sur le Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 431.)

élevons nos regards vers elle. La sensation est notre messager, et l'intelligence notre roi.

IV. Nous sommes nous-mêmes rois quand nous pensons conformément à l'intelligence. Or cela peut avoir lieu de deux manières : ou bien nous avons reçu de l'intelligence des impressions et des règles qui sont pour ainsi dire gravées en nous, nous sommes remplis en quelque sorte par l'intelligence ; ou bien nous pouvons en avoir la perception et l'intuition parce qu'elle nous est présente¹. En la voyant, nous connaissons que par sa contemplation nous saisissons nous-mêmes les autres choses intelligibles, soit parce que nous saisissons la puissance qui connaît les intelligibles, à l'aide de cette puissance même, soit parce que nous deve-

¹ Cette phrase est citée par Proclus : « L'intelligence est notre roi, » et la sensation notre messager, comme le dit le grand Plotin. » (Commentaire sur le *Timée*, p. 77.) La même comparaison se retrouve aussi dans le passage suivant d'Olympiodore : « Nous ne pensons pas avec les Péripatéticiens que la sensibilité est le principe de la science ; car jamais l'inférieur n'est principe ou cause du supérieur. S'il faut suivre les explications vulgaires et dire que la sensibilité est le principe de la science, nous accorderons qu'elle en est le principe, non pas comme cause efficiente, mais comme simple occasion. La sensibilité est semblable à un messager ou à un héraut ; son rôle est d'exciter l'esprit à produire la science. » (Comm. sur le *Phédon*, dans les *Fragments de Philosophie ancienne* de M. Cousin, p. 494.) — Le P. Thomassin commente ce passage en ces termes : « Hinc mens quasi separata a Plotino describitur. Tota enim sibi et intelligibilibus vacat, a reliquis omnibus seriatim, rationem rerum gubernatricem irradians, sed a beato contemplandi otio nec ad punctum quidem temporis deficiens... Hinc, quis anima mentis, seu ratio intellectus semper deligata ad heresit, ejusque formarum radiis imbutur, quidquid in temporalibus agit, utunque aeterna contemplando agit. Agit enim discurrendo, nec nisi a mentis immutabilibus regulis extorsa et manu ducta recte discurrit. Quancumque ergo agit, et si ipsa se in seipsam retroquendo minus advertat, ea sempternarum idearum contemplamina quaedam sunt et imitamina. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 20.)

nous intelligence. L'homme qui se connaît lui-même de cette manière est double : ou bien il connaît la raison discursive, qui est propre à l'âme ; ou bien, s'élevant à un état supérieur, il se connaît lui-même et il est uni à l'intelligence ; alors il se pense par elle, non plus comme étant homme, mais comme devenu supérieur à l'homme, comme transporté dans la région intelligible et y attirant avec lui la partie la meilleure de l'âme, celle qui seule est capable de prendre son essor vers la pensée et de recevoir le dépôt des connaissances que donne son intuition¹. Mais la raison discursive ne sait-elle pas qu'elle est la raison discursive et qu'elle a la compréhension des objets extérieurs ? Ne sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge ? Ne sait-elle pas qu'elle juge au moyen des règles qu'elle a en elle-même et qu'elle tient de l'intelligence ? Ne sait-elle pas qu'il y a au-dessus d'elle un principe qui possède les choses intelligibles au lieu de chercher à les connaître ? Mais que serait cette faculté, si elle ignorait ce qu'elle est et quelles sont ses fonctions ? Elle sait donc qu'elle dépend de l'intelligence, qu'elle lui est inférieure et qu'elle en offre l'image, qu'elle a ses règles en quelque sorte gravées en elle-même, telles que l'intelligence les grave, ou plutôt les a gravées en elle².

Celui qui se connaît ainsi lui-même s'arrêtera-t-il là ? Non,

¹ Jean Philopon dit à ce sujet : « C'est le privilège de l'intelligence de se tourner vers elle-même. C'est elle qui voit, c'est elle aussi qui est vue ; voyant les formes, elle se voit elle-même ; et, en se voyant elle-même, elle contemple les formes. Elle est en effet la plénitude des formes et la forme des formes. » (Comment. du *Traité de l'Âme d'Aristote*, IV, § 2.) — Le P. Thomassin commente cette théorie en ces termes : « 1° Observat Plotinus animum hominis seipsam semper intelligere, etsi raro se in seipsam resolvendo id advertat. Nam primo qui judicat utique judicare se novit ; qui meminit, se meminisse scit ; qui vult, se velle vult et videt ; intelligit ergo semper animum se esse vin volendi, judicandi, memorandi, etc. 2° Qui certo et immutabiliter judicat, ex certa et immutabili aliqua regula se judicare novit. Quam ergo

sans doute. Faisant usage d'une autre faculté, nous aurons l'intuition de l'intelligence qui se connaît elle-même; ou bien, nous emparant d'elle, puisqu'elle est *nôtre* et que nous sommes *siens*, nous connaissons ainsi l'intelligence et nous nous connaissons nous-mêmes. Cela est nécessaire pour que nous connaissions ce qu'est dans l'intelligence la connaissance de soi-même. L'homme devient intelligence, quand, abandonnant ses autres facultés, il voit l'intelligence par l'intelligence, et il se voit lui-même de la même manière que l'intelligence se voit elle-même.

Y. Est-ce en contemplant une de ses parties par une autre partie que l'intelligence pure se connaît elle-même? Alors, une partie sera le sujet, une autre partie sera l'objet de la contemplation; l'intelligence ne se connaîtra pas elle-même. — Mais quoi, dira-t-on, si l'intelligence est un tout composé de parties absolument semblables, en sorte

l'intelligence
est-elle
elle-même

» nulla prope judicia eficiamus, quin pendeamus ex aliqua sempi-
» terna formula qua naturaliter nominum quid justum, verum, pul-
» chrum sit, etc.; vel ex immutabili aliqua regula: idem non posse
» esse et non esse, totum parte majus esse, justum injusto, melius
» deteriori anteponendum esse, suum cuique jus tribuendum
» esse, etc.: quum hæc ita sint, movit utique animus, etsi se in semet-
» ipsum non replicet, intelligibilibus et æternis ideis se connexum
» esse. 3° Intellectus si sua ipse intellectio est, si ipsa intelli-
» bilia est, quia idem ipsi inessentialitate sunt, intelligere utique non
» potest, nisi se intelligat. 4° Mens semper se videt, ne amens sit
» et a seipso distet; extra se mens nunquam progreditur, sed
» ratione ad agendum peregrinante, ipsa sibi immanet, se ergo
» semper videt. 5° An quiescat mens? Esto, sed ne sit amens.
» Quies mentis est ab aliis vacare, sibi vacare. Seipsam contempleri
» feriatio mentis est. Laborat et fatigatur qui ad externa proficiscit-
» tur; qui suus sibi est, seque in se totum recolegit, is otiatur
» semper et quiescit. Prius in se consistat animus necesse est,
» et inde, velut ex quiete in motum, ad externa prorumpat. Postremo
» tandem, si Deus non intelligit mens ut datorum omnium, seipsam
» quoque intelligit ut primum tanti largitoris munus. » (*Doctrina
» theologica*, t. I, p. 20.)

que le sujet et l'objet de la contemplation ne diffèrent pas l'un de l'autre; alors, en vertu de cette similitude, en voyant une de ses parties à laquelle elle est identique, l'intelligence ne se verra-t-elle pas elle-même? car, dans ce cas, le sujet ne diffère pas de l'objet. — D'abord, il est absurde de supposer l'intelligence divisée en plusieurs parties. Comment, en effet, opérera-t-on cette division? Ce ne peut être au hasard. Qui l'opérera? Sera-ce le sujet ou l'objet? Ensuite, comment le sujet se connaîtra-t-il lui-même si, dans la contemplation, il se place dans l'objet, puisque la contemplation n'appartient pas à ce qui est l'objet? Se connaîtra-t-il comme objet plutôt que comme sujet? Alors, il ne se connaîtra pas complètement et dans sa totalité (comme sujet et comme objet) : car ce qu'il voit, c'est l'objet et non le sujet de la contemplation; c'est un autre qu'il voit, et non lui-même. Il faudra donc que, pour avoir une connaissance complète de lui-même, il se voie en outre comme sujet; or, s'il se voit comme sujet, il faudra qu'il voie en même temps les choses contemplées. Mais sont-ce les *em-
preintes*¹ des choses ou les choses elles-mêmes qui sont contenues dans l'acte de la contemplation? Si ce sont les empreintes, on ne possède pas les choses elles-mêmes. Si on possède ces choses, ce n'est pas parce qu'on se partage (en sujet et en objet). Avant de se partager ainsi, on voyait ces choses, on les avait. Par conséquent, la contemplation doit être identique à ce qui est contemplé. L'intelligence à l'intelligible; sans cette identité, on ne posséderait pas la vérité: car, au lieu de posséder les réalités, on n'aurait d'elles qu'une empreinte, qui sera différente des réalités, qui, par conséquent, ne sera pas la vérité. La vérité doit donc ne pas différer de son objet; elle doit être ce qu'elle énonce.

Donc, d'un côté, l'intelligence, de l'autre l'intelligible et l'Être ne font qu'une seule et même chose, savoir, l'Être

¹ εἰσῆς, expression des Stoïciens. Voy. *Enn.* III, liv. vi, §1; t. II, p. 124.

premier et l'Intelligence première, qui possède les réalités ou plutôt qui leur est identique. — Mais, si l'objet pensé et la pensée ne font qu'une seule chose, comment le sujet pensant pourra-t-il de cette manière se penser lui-même ? On voit bien que la pensée embrassera l'intelligible, ou qu'elle lui sera identique ; mais on ne voit pas comment l'intelligence se pensera elle-même. — Le voici : la pensée (*νόησις*) et l'intelligible (*τὸ νοητὸν*) ne font qu'un, parce que l'intelligible est un acte et non une simple puissance, que la vie ne lui est ni étrangère ni adventice, que la pensée n'est pas un accident pour lui comme elle le serait pour un corps brut, pour une pierre, par exemple, qu'enfin l'intelligible est l'essence première. Or, si l'intelligible est un acte, c'est l'acte premier, la pensée la plus parfaite, la *pensée substantielle* (*συσσώδης νόησις*). Et, comme cette pensée est souverainement vraie, qu'elle est la pensée première, qu'elle possède l'existence au plus haut degré, elle est l'Intelligence première. Elle n'est donc pas l'Intelligence en puissance ; il n'y a pas à distinguer en elle la puissance et l'acte de la pensée ; sinon, son essence ne serait qu'une simple puissance. Or, puisque l'intelligence est un acte, et que son essence est un acte, elle doit ne faire qu'une seule et même chose avec son acte. Mais l'être et l'intelligible ne font aussi qu'une seule et même chose avec leur acte. Donc l'intelligence, l'intelligible et la pensée ne feront ensemble qu'une seule chose. Puisque la pensée de l'intelligible est l'intelligible, et que l'intelligible est l'intelligence, l'intelligence se pensera ainsi elle-même. L'intelligence pensera, par l'acte de la pensée à laquelle elle est identique, l'intelligible auquel elle est également identique. Elle se pensera elle-même, en tant qu'elle est la pensée, et en tant qu'elle est l'intelligible qu'elle pense par la pensée à laquelle elle est identique¹.

¹ Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII; dans notre tome I, p. LXXI.

VI. La raison démontre donc qu'il y a un principe qui doit se connaître lui-même essentiellement. Mais cette connaissance de soi-même est plus parfaite dans l'intelligence que dans l'âme. L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle sait qu'elle dépend d'une autre puissance ; l'intelligence, en se tournant vers elle-même, connaît naturellement son existence et son essence¹. En contemplant les réalités, elle se contemple elle-même ; cette contemplation est un acte, et cet acte est l'intelligence : car l'intelligence et la pensée ne font qu'une seule chose ; l'intelligence tout entière se voit elle-même tout entière, au lieu de voir une de ses parties par une autre partie. Est-il dans la nature de l'intelligence, telle que la conçoit la raison, de produire en nous une simple persuasion ? Non. L'intelligence implique nécessité [certitude] et non simple persuasion : car la nécessité est propre à l'intelligence ; la persuasion à l'âme. Ici-bas, il est vrai, nous cherchons plutôt à être persuadés qu'à voir la vérité par l'intelligence pure. Quand nous étions dans la région supérieure, satisfaits de l'intelligence, nous pensions et nous contemptions l'intelligible en ramenant toutes choses à l'unité. C'était l'intelligence qui pensait et qui parlait sur elle-même ; l'âme se reposait, et laissait agir l'intelligence. Mais, depuis que nous sommes descendus ici-bas, nous cherchons à produire dans l'âme la persuasion, parce que nous voulons contempler l'exemplaire dans son image.

Il faut donc enseigner à notre âme comment l'intelligence se contemple elle-même ; il faut l'enseigner, dis-je, à cette partie de notre âme que, vu son caractère intellectuel

¹ Proclus fait allusion à ces lignes dans sa *Théologie selon Platon*, I, 19, p. 52 : « L'âme explique l'intelligence, mais l'intelligence s'explique elle-même, comme Plotin le dit fort bien en traitant des *hypostases intellectuelles*. » Il faut lire dans ce passage de Proclus *επι τῶν νοητῶν ἰσχυρισμῶν* au lieu de *ἰσχυρισμῶν* que porte le texte grec.

(*ἡσθητόν τινος*), nous nommons *raison* ou *intelligence discursive* (*ἰσχυροῦς*), pour indiquer que c'est une *espèce d'intelligence* (*ἑστὶν τινος*), qu'elle possède sa puissance par l'*intelligence* (*διὰ νοῦν*), qu'elle la tient de l'*intelligence* (*παρὰ νοῦν*). Cette partie de l'âme doit donc connaître qu'elle connaît ce qu'elle voit, qu'elle sait ce qu'elle énonce, et que, si elle était identique aux choses qu'elle énonce, elle se connaîtrait par là elle-même. Mais, puisque les choses intelligibles lui viennent du même principe dont elle vient elle-même, puisqu'elle est une *raison* (*λογική*), et qu'elle reçoit de l'intelligence des choses congénères, en les rapprochant des vestiges de l'intelligence qu'elle a en elle, elle doit se connaître elle-même. Qu'elle transporte donc cette image qu'elle a en elle à l'intelligence véritable, qui est identique aux vrais intelligibles, c'est-à-dire aux êtres premiers et vraiment réels : car il est impossible que cette Intelligence sorte d'elle-même? Si donc l'Intelligence reste en elle-même et avec elle-même, si elle est ce qu'il est dans son essence d'être, c'est-à-dire intelligence (car l'intelligence ne peut jamais être inintelligente), elle doit renfermer en elle la connaissance d'elle-même, puisqu'elle ne sort pas d'elle-même, que sa fonction et son essence consistent à être seulement intelligence¹. Ce n'est pas une intelligence qui se livre à l'action (une intelligence *pratique*, *πρακτική*), obligée de regarder ce qui est hors d'elle et de sortir d'elle-même pour prendre connaissance des choses extérieures : car il n'est pas nécessaire qu'une intelligence qui se livre à l'action se connaisse elle-même. Ne se livrant pas à l'action (car, étant pure, elle n'a rien à désirer), elle opère une *conversion vers elle-même*, en vertu de laquelle il est non-seulement probable, mais encore nécessaire qu'elle se connaisse elle-même. Sinon, en quoi

¹ Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII; t. I, p. LXXI.

consisterait sa vie, puisqu'elle ne se livre pas à l'action et qu'elle demeure en elle-même?

VII. Mais, dira-t-on, l'intelligence pourrait contempler Dieu.—Si l'on admet que l'intelligence connaît Dieu, on est forcé par là d'admettre aussi qu'elle se connaît elle-même : car elle saura ce qu'elle tient de Dieu, ce qu'elle en a reçu, ce qu'elle en peut recevoir. Si elle le sait, elle se connaîtra par là elle-même, puisqu'elle est une des choses ou plutôt qu'elle est toutes les choses données par Dieu. Si donc elle connaît Dieu, elle connaît aussi les puissances de Dieu, elle connaît qu'elle en procède, qu'elle en tient sa puissance. Si elle ne peut avoir de Dieu une intuition claire, parce que le sujet et l'objet de l'intuition doivent être identiques, par cette raison même l'intelligence se connaîtra, se verra elle-même, puisque voir c'est être ce qui est vu. Quelle autre chose en effet pourrions-nous accorder à l'intelligence? Le repos? Le repos, pour l'intelligence, ne consiste pas à être enlevée à elle-même, mais à agir sans être troublée par rien d'étranger. Les choses qui ne sont troublées par rien d'étranger n'ont qu'à produire leur acte propre, surtout quand elles sont en acte, et non simplement en puissance. Ce qui est en acte, et qui ne peut être en acte pour rien d'étranger, doit être en acte pour soi-même. En se pensant, l'intelligence reste tournée vers elle-même, rapporte son acte à elle-même. Si quelque chose procède d'elle, c'est précisément parce qu'elle reste tournée vers elle-même, qu'elle reste en elle-même. Il fallait en effet qu'elle s'appliquât à elle-même, avant de s'appliquer à autre chose ou de produire une autre chose qui lui ressemblât : ainsi, le feu doit d'abord être feu en lui-même, être le feu en acte, pour donner ensuite à d'autres choses des vestiges de son essence. L'intelligence est donc en elle-même un acte. L'âme, en se tournant vers l'intelligence, habite en son propre sein ; en sortant de l'intelligence, elle se porte aux choses extérieures. En se tournant vers l'intel-

lignee, elle devient semblable à la puissance dont elle procède; en sortant de l'intelligence, elle devient différente d'elle; cependant, elle garde encore quelque ressemblance avec elle, soit qu'elle agisse, soit qu'elle produise. En agissant, elle contemple encore; en produisant, elle produit des formes, qui sont comme des pensées éloignées, des vestiges de la Pensée et de l'intelligence, vestiges qui sont conformes à l'archétype, et qui en offrent une imitation fidèle, ou qui du moins en conservent encore une image affaiblie, s'ils n'occupent que le dernier rang des êtres.

VIII. Quelle nature l'intelligence découvre-t-elle dans l'intelligible? Quelle nature découvre-t-elle en elle-même par la contemplation? — D'abord, pour l'intelligible, il ne faut pas se le représenter avec une figure ni avec des couleurs comme les corps. Il existe avant eux. Les *raisons séminales* (*ἐλάτεις ἢ τοῖς σπέρμασι*) qui produisent la figure et la couleur ne leur sont pas identiques: car elles sont invisibles. Les choses intelligibles le sont à plus forte raison: leur nature est identique à celle des principes en qui elles résident, comme les raisons séminales sont identiques à l'âme qui les contient. Mais l'âme ne voit pas les choses qu'elle possède, parce qu'elle ne les a pas engendrées; elle n'est, ainsi que les raisons, qu'une image [de l'intelligence]. Le principe dont elle vient a une existence évidente, véritable, première: aussi existe-t-il de lui-même et en lui-même. Mais cette image [qui est dans l'âme] n'est même pas permanente si elle n'appartient à une autre chose et qu'elle y demeure. En effet, le propre d'une image est d'être en autrui, puisqu'elle appartient à autrui, à moins qu'elle ne reste attachée à son principe. Aussi ne contemple-t-elle pas, parce qu'elle n'a pas une lumière suffisante, et, contemplant-elle, ce n'est en autrui qu'elle trouve sa perfection, c'est autrui qu'elle contemplerait au lieu de se contempler elle-même. Il n'en est pas de même dans l'intelligence: la chose contemplée et la contemplation y

coexistent et y sont identiques¹. Qui affirme donc ce qu'est l'intelligible? La puissance qui le contemple, l'intelligence. Ici-bas, la vue voit la lumière parce qu'elle est elle-même lumière, ou plutôt parce qu'elle est unie à la lumière: car ce sont les couleurs qu'elle voit. Au contraire, l'intelligence ne voit pas par autrui, mais *par elle-même*, parce que ce qu'elle voit n'est pas hors d'elle. Elle voit une lumière avec une autre lumière, mais non *par* une autre lumière: elle est donc une lumière qui en voit une autre; par conséquent, elle se voit elle-même. Cette lumière, en brillant dans l'âme, *l'illumine*, c'est-à-dire, la rend *intellectuelle*, la rend semblable à la lumière supérieure [savoir à l'intelligence]. Si, par le rayon dont cette lumière éclaire l'âme, on juge de sa nature et qu'on la conçoive encore plus grande, plus belle, plus brillante, on s'approchera

¹ « Tu connais cette célèbre proposition que les philosophes ont énoncée à l'égard de Dieu, savoir qu'il est l'intellect, l'intelligent, et l'intelligible, et que ces trois choses, dans Dieu, ne font qu'une seule et même chose, dans laquelle il n'y a pas multiplicité... Comme il est démontré que Dieu [qu'il soit glorifié!] est intellect en acte, et comme il n'y a en lui absolument rien qui soit en puissance, de sorte qu'il ne se peut pas que tantôt il perçoive et tantôt il ne perçoive pas, et qu'au contraire il est toujours intellect en acte, il s'ensuit que lui et la chose perçue sont une seule et même chose, qui est son essence; et que cette action de percevoir, pour laquelle il est appelé intelligent, est l'intellect même qui est son essence. Par conséquent, il est perpétuellement intellect, intelligent et intelligible. Il est clair aussi que si l'on dit que l'intellect, l'intelligent et l'intelligible ne forment qu'un en nombre, cela ne s'applique pas seulement au Créateur, mais à tout intellect. Dans nous aussi, l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, toutes les fois que nous possédons l'intellect en acte; mais ce n'est que par intervalles que nous passons de la puissance à l'acte. » *Maïmonide, Guide des égarés*, I, 68; trad. de M. S. Munk, t. I, p. 301, 311.) Quant aux rapports que la doctrine de Plotin présente sur ce point avec celle d'Aristote, voy. notre tome I, p. 360, note 3.

bien de l'intelligence et de l'intelligible : car, en illuminant l'âme, l'intelligence lui donne une vie plus claire, une vie qui n'est pas la *vie génératrice* (parce que l'intelligence convertit l'âme vers elle, et, au lieu de la laisser se diviser, lui fait aimer l'éclat dont elle brille); une vie qui n'est pas non plus la *vie sensitive* (car les sens s'appliquent à ce qui est extérieur et n'en connaissent pas mieux cependant, tandis que celui qui voit cette lumière supérieure des vérités voit beaucoup mieux les choses qui sont visibles, mais d'une façon différente). Reste donc que l'intelligence donne à l'âme la *vie intellectuelle*, qui est un vestige de sa propre vie : car elle possède les réalités. C'est dans la vie et l'acte qui sont propres à l'intelligence que consiste ici la lumière première qui s'illumine elle-même primitivement, qui se reflète sur elle-même, parce qu'elle est tout à la fois la chose illuminante et la chose illuminée; elle est aussi le véritable intelligible, parce qu'elle est à la fois la chose pensante et la chose pensée. Elle se voit elle-même par elle-même, sans avoir besoin d'autrui; elle se voit donc d'une manière absolue, parce qu'en elle ce qui connaît est identique à ce qui est connu. Il en est de même en nous : c'est par l'intelligence que nous connaissons l'intelligence. Sans cela, comment en parlerions-nous? Comment dirions-nous qu'elle est capable de se saisir clairement elle-même, et que par elle nous nous saisissions nous-mêmes? Comment pourrions-nous, par ces raisonnements, ramener à l'intelligence notre âme qui s'en reconnaît l'image, qui regarde sa vie comme une imitation fidèle de celle de l'intelligence, qui croit que, lorsqu'elle pense, elle prend une forme intellectuelle et divine? Si l'on veut savoir quelle est cette intelligence parfaite, universelle, première, qui se connaît elle-même essentiellement, il faut que l'âme soit ramenée à l'intelligence, ou du moins qu'elle lui rapporte l'acte par lequel elle conçoit les choses dont elle a la réminiscence. C'est en se plaçant dans cet état que

l'âme devient capable de démontrer qu'étant l'image de l'intelligence elle peut la voir par elle-même, c'est-à-dire par celle de ses puissances qui ressemble le plus exactement à l'intelligence [à savoir par la *pensée pure*], qui lui ressemble autant qu'une partie de l'âme peut approcher d'elle.

IX. Il faut donc contempler l'âme et sa partie la plus divine afin de savoir ce qu'est l'intelligence. Pour y arriver, voici ce que tu dois faire : sépare de l'homme, c'est-à-dire de toi-même, d'abord le corps, puis la *puissance de l'âme qui le façonne* (πλαττοσα φωνη), ensuite la *sensation*, la *concupiscence*, la *colère*, toutes les passions basses qui l'inclinent vers la terre. Ce qui reste alors de l'âme, c'est ce que nous nommons l'*image de l'intelligence*, image qui rayonne d'elle, comme du globe immense du soleil rayonne la sphère de lumière qui l'entoure¹. On ne saurait accorder

¹ On peut rapprocher de ce passage de Plotin le morceau suivant d'Ibn-Gébirol : « Si tu veux te figurer ces substances simples et la manière dont ton essence s'y répand et les environne, il faut que tu élèves ta pensée vers le dernier intelligible, que tu la purges et que tu la purifies de la saillure des choses sensibles, que tu la délivres des liens de la nature, et que tu arrives par la force de ton intelligence à la limite extrême de ce qu'il te sera possible d'atteindre de la réalité de la substance intelligible. Jus- qu'à ce que tu te dépossèdes, pour ainsi dire, de la substance sensible, et que tu deviennes comme si tu ne la connaissais plus. Alors ton être environnera tout le monde corporel, et tu le placeras dans l'un des recoins de ton âme : car en faisant cela tu comprendras combien le sensible est petit à côté de la grandeur de l'intelligible. Alors les substances spirituelles seront placées devant toi et se tiendront devant tes yeux : tu les verras autour de toi et au-dessus de toi, et il te semblera qu'elles sont ta propre essence. Tantôt tu croiras que tu es une portion d'elles, parce que tu seras lié à la substance corporelle; tantôt tu croiras que tu es entièrement identique avec elles et qu'il n'y a point de différence entre toi et elles, parce que ton essence sera unie à la leur et que ta forme sera attachée à la leur. Et si tu montes aux différents degrés des substances intelligibles, tu trouveras les corps

que toute la lumière qui rayonne du soleil demeure en elle-même autour de lui : une partie seulement de cette lumière reste autour du soleil dont elle émane ; une autre, se propageant de proche en proche, descend jusqu'à nous sur la terre. Mais on regarde la lumière, même celle qui entoure le soleil, comme placée dans une autre chose, pour ne pas être obligé de concevoir comme vide de tout corps l'espace qui s'étend entre le soleil et nous. L'âme au contraire est une lumière qui reste attachée à l'Intelligence dont elle rayonne ; elle n'est pas placée dans une autre chose, mais demeure suspendue à l'Intelligence, et elle n'est pas dans un lieu, parce que l'Intelligence n'est point dans un lieu. Tandis que la lumière du soleil est dans l'air, l'âme, au contraire, dans l'état où nous la considérons ici, est si pure qu'elle peut être vue en elle-même par elle-même et par toute autre âme qui est dans le même état. Elle a besoin de raisonner pour concevoir d'après elle-même ce qu'est l'Intelligence ; mais l'Intelligence se conçoit elle-même sans raisonner parce qu'elle est toujours présente à elle-même. Quant à nous, nous sommes présents à nous-mêmes et à l'Intelligence quand nous nous tournons vers elle, parce que notre vie est divisée en plusieurs vies : l'Intelligence, au contraire, n'a pas besoin

» sensibles, en comparaison d'elles, extrêmement petits et insignifiants, et tu verras le monde corporel tout entier nageant dans elles, comme si c'était un vaisseau dans la mer ou un oiseau dans l'air. » (*La Source de la Vie*, liv. III; trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 60.)

1 On peut rapprocher de ce morceau de Plotin les lignes suivantes de saint Augustin : « Ecce vide, si potes, o anima prægravata corpore quod corrumptur, et onusta terrenis cogitationibus multis » et variis; ecce vide, si potes : Deus veritas est. Hoc enim scriptum est : *Quoniam Deus lux est; non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, quum audis, Veritas est. Noli querere quid sit veritas : statim enim se opponunt caliginis imaginum corporum et nubila phantasmatum, et perturbant serenitatem*

d'une autre vie, ni des autres choses ; ce qu'elle donne, ce n'est pas à elle-même qu'elle le donne, c'est aux autres choses : elle n'a pas en effet besoin de ce qui est inférieur ; elle ne saurait se donner à elle-même rien d'inférieur, puisqu'elle possède toutes choses ; au lieu d'avoir en elle-même les premières images des choses [comme l'âme], l'Intelligence est ces choses mêmes.

Si l'on ne peut s'élever immédiatement à la *pensée pure*, qui est la première partie de l'âme, qu'on prenne l'*opinion* et qu'on passe d'elle à l'Intelligence. Si l'on ne peut encore s'élever à l'opinion, qu'on prenne alors la *sensation* qui nous représente déjà des formes générales, la sensation, dis-je, qui contient en puissance les formes, qui les possède même en acte. Si l'on veut descendre, qu'on s'abaisse à la *puissance générative* et aux choses qu'elle produit ; et qu'ensuite, des dernières formes on remonte aux formes qui sont placées à l'autre extrémité, aux formes premières.

X. En voici assez sur ce sujet. Si les formes que contient l'Intelligence ne sont pas des formes créées [sinon, les formes qui se trouvent en nous n'occuperaient plus le dernier rang, comme elles le doivent], si ce sont des formes créatrices et vraiment premières, ou bien ces formes créatrices et le principe créateur ne font qu'une seule chose, ou bien l'Intelligence a besoin d'un autre principe. — Mais quoi ? Le principe qui est supérieur à l'Intelligence [l'Un] n'aura-t-il pas besoin lui-même d'un autre principe ? — Non : car c'est l'Intelligence qui a besoin d'un autre principe. — Quoi donc ? Le principe qui est supérieur à

» que primo ictu diluxit tibi, quam dicerem: Veritas. Ecce in ipso » primo ictu, quo velut convulsione perstringeris quum diciur : » Veritas, mane, si potes; sed non potes; relaberis in ista solita et » terrena. Quo tandem pondere, quaso, relaberis, nisi sordium » contracturam cupiditatis visco et peregrinationis erroribus? » (*De Trinitate*, VIII, 2.)

l'Intelligence ne se voit-il pas? — Non : il n'a pas besoin de se voir. Mais nous traiterons cela plus loin.

Revenons maintenant à notre question qui est de la plus grande importance. Nous le répétons : l'Intelligence a besoin de se contempler elle-même, ou plutôt elle possède continuellement cette contemplation ; elle voit d'abord qu'elle est multiple, ensuite qu'elle implique une différence, enfin qu'elle a besoin de contempler, de contempler l'intelligible, et qu'elle a pour essence de contempler. En effet, toute contemplation suppose un objet ; sinon, elle est vide. Il faut donc qu'il y ait plus qu'une unité pour que la contemplation soit possible ; il faut que la contemplation s'applique à un objet, et que cet objet soit multiple : car ce qui est simple n'a pas d'objet sur lequel il puisse diriger son action, mais reste silencieux dans sa solitude. Dès qu'il y a action, il y a différence. Sans cela, à quoi s'appliquerait l'action ? Quel serait son but ? Il faut donc que le principe qui agit dirige son action sur une chose autre que lui-même, ou soit lui-même multiple pour diriger son action sur lui-même. En effet, s'il ne dirige son action sur rien, il se reposera, et s'il se repose, il ne pensera pas. Il faut donc que le principe pensant, quand il pense, soit dualité. Que les deux termes soient extérieurs l'un à l'autre, ou qu'ils soient unis, la pensée implique toujours *identité et différence*. En général, les intelligibles doivent être à la fois identiques à l'Intelligence et différents d'elle. En outre, chacun d'eux doit renfermer aussi en lui-même identité et différence. Sans cela, quel sera l'objet de la pensée, si l'intelligible ne renferme aucune diversité ? Si l'on admet que chaque intelligible ressemble à une raison [séminale], il est multitude. Chaque intelligible se connaît donc lui-même comme étant un oeil varié, ou bien un objet

* Le P. Thomassin cite ce passage et le rapproche des paragraphes 12, 15 et 16, dans ses *Doctrinae theologicae*, t. I, p. 50.

qui a plusieurs couleurs. Si l'Intelligence s'appliquait à une chose une et absolument simple, elle ne saurait penser. Que dirait-elle ? Que comprendrait-elle ? Si l'Indivisible s'affirmait lui-même, il devrait d'abord affirmer ce qu'il n'est pas ; il devrait ainsi être multiple pour être un. S'il disait : Je suis ceci, et qu'il n'affirmât pas ceci comme différent de lui-même, il mentirait. S'il l'affirmait comme un accident de lui-même, il affirmerait de lui-même une multitude. Dira-t-il : Je suis, je suis ; moi, moi ? Mais, sur ces deux choses seront simples, et chacune pourra dire : moi ; ou bien, il y aura multitude, par conséquent différence, par conséquent nombre et diversité. Il faut donc que le sujet pensant renferme en lui une différence, et que l'objet pensé offre une diversité, parce qu'il est divisé par la pensée. Sans cela, il n'y aura plus de pensée de l'intelligible, mais une espèce de toucher, de contact ineffable et inconcevable, antérieur à l'Intelligence, puisqu'on suppose que l'Intelligence n'existe pas encore et que celui qui possède ce tact ne pense pas. Le sujet pensant ne doit donc pas demeurer simple, surtout quand il se pense lui-même ; il faut qu'il se scinde, lors même que la compréhension qu'il a de lui-même serait silencieuse. Enfin, ce qui est simple [l'Un] n'a pas besoin de s'occuper de soi-même. Qu'apprendrait-il en se pensant ? Avant de se penser, n'est-il pas ce qu'il est ? En outre, la connaissance implique qu'on désire, qu'on cherche et qu'on trouve. Celui qui ne renferme en lui aucune différence se repose tourné vers lui-même, sans rien chercher en lui-même ; mais celui qui se développe est multitude.

XI. L'Intelligence devient donc multiple quand elle veut penser le principe qui lui est supérieur. En voulant le saisir dans sa simplicité, elle s'écarte de cette simplicité, parce qu'elle reçoit toujours en elle cette nature différenciée et multipliée. En sortant de l'Un, elle n'était pas encore l'Intelligence ; elle se trouvait dans l'état de la vue qui n'est pas

encore en acte. En émanant de l'Un, elle avait en elle ce qu'elle a rendu multiple. Elle aspirait vaguement à un objet autre qu'elle-même, et en même temps elle avait en elle une sorte de représentation de cet objet; elle possédait ainsi en elle une autre chose qu'elle a rendue multiple: car elle avait en elle une espèce d'empreinte produite par la contemplation [de l'Un]; sinon, elle ne recevrait pas l'Un en elle. C'est ainsi que l'Intelligence, en naissant de l'Un, est devenue multiple, et, possédant la connaissance, s'est contemplée elle-même; elle est devenue alors la vue en acte. L'Intelligence n'est vraiment intelligence que lorsqu'elle possède son objet, et qu'elle le possède comme intelligence. Auparavant, elle n'est qu'une aspiration, qu'une vue informelle: en s'appliquant à l'Un et en le saisissant, elle devient intelligence. Or, toujours elle reçoit l'Un, toujours elle est intelligence, essence, pensée, du moment qu'elle pense. Antérieurement, elle n'est pas encore la pensée puisqu'elle ne possède pas l'intelligible, elle n'est pas encore l'intelligence puisqu'elle ne pense pas.

Ce qui est au-dessus de ces choses est leur principe sans leur être inhérent. Le principe d'où les choses procèdent [τὸ ἀπ' οὗ] ne peut leur être inhérent; cela n'est vrai que des éléments qui les constituent [ἐξ ὧν]. Le principe dont procèdent toutes choses [l'Un] n'est aucune d'elles; il diffère de toutes. L'Un n'est donc aucune des choses de l'univers; il est antérieur à toutes choses, par conséquent, il est antérieur à l'Intelligence, puisque celle-ci embrasse toutes choses dans son universalité. D'un autre côté, comme les choses qui sont postérieures à l'Un sont universelles et qu'il est ainsi antérieur aux choses universelles, il ne doit pas être l'une d'elles. Ne l'appelle donc ni Intelligence ni Bien, si par Bien tu désignes quelque objet compris dans l'univers; ce nom ne lui convient que s'il indique qu'il est antérieur à tout. Si l'Intelligence n'est intelligence que parce qu'elle est multiple; si la pensée, quoique l'Intelligence la trouve en

soi, est également multiple, le Premier, le principe absolument simple, est au-dessus de l'Intelligence: car s'il pense, il est intelligence, et, s'il est intelligence, il est multiple.

XII. Qu'est-ce qui empêche, objectera-t-on, que dans le Premier acte soit multiple, pourvu que l'essence soit une et simple? La multitude des actes ne saurait rendre ce principe composé. — Ou bien ces actes sont distincts de l'essence, et le Premier passe de la puissance à l'acte: alors il n'est plus multiple, sans doute, mais son essence ne devient parfaite que par l'acte; ou bien l'essence est en lui identique à l'acte: alors, l'acte étant multiple, l'essence doit être elle-même multiple. Or, nous accordons bien que l'Intelligence est multiple, puisqu'elle se pense elle-même, mais nous ne saurions admettre que le principe de toutes choses soit également multiple. Il faut que l'Un préexiste au multiple qui a en lui la raison de son existence: car l'unité est antérieure à tout nombre. — Cette proposition, dira-t-on, est vraie pour les nombres qui suivent l'unité, parce qu'ils sont composés; mais, pour les êtres, quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait un principe un d'où provienne le multiple? — C'est que, sans l'Un, toutes choses seront dispersées, et leurs combinaisons ne formeront qu'un chaos. — Mais, ajoutera-t-on, d'une intelligence qui est simple peuvent provenir des actes multiples. — On admet alors qu'il y a quelque chose de simple avant les actes. Ensuite, étant permanents, ces actes seront des *hypostases*; étant hypostases, ils devront différer du principe dont ils procèdent, puisque le principe demeure simple, et que ce qui en naît est multiple par soi-même et en dépend. Si ces actes existent parce que le principe a une fois agi, il y a encore là multiplicité. Si ces actes, bien qu'étant les premiers actes, constituent ce qui est au second rang, le premier rang appartient au principe qui est antérieur à ces actes; ce principe demeure en lui-même, tandis que ces actes forment ce qui tient le second rang et qui est composé d'actes. Le Premier