

diffère des actes qu'il engendre, parce qu'il les engendre sans agir; autrement, l'Intelligence ne serait pas le premier acte. Il ne faut pas croire en effet que l'Un ait désiré d'abord engendrer l'Intelligence, et l'ait engendrée ensuite, de telle sorte que ce désir ait été un intermédiaire entre le principe générateur et la chose engendrée. L'Un n'a pu rien désirer; s'il eût désiré, il eût été intermédiaire, puisqu'il n'eût pas possédé encore ce qu'il désirait. On ne saurait d'ailleurs supposer qu'il manquât quelque chose à l'Un: car il n'y avait aucune chose vers laquelle il pût se porter. Il est donc évident que l'hypostase qui lui est inférieure a reçu de lui l'existence sans qu'il ait cessé de demeurer dans son état propre. Donc, pour qu'il y ait une hypostase inférieure à l'Un, il faut qu'il demeure parfaitement tranquille en lui-même; autrement, il entrera en mouvement; on imaginera en lui un mouvement avant le premier mouvement, une pensée avant la première pensée, son premier acte sera imparfait, ne consistera que dans une simple tendance. Mais à quoi peut tendre et que peut atteindre le premier acte de l'Un, si, ainsi que l'exige la raison, nous admettons que cet acte s'écoule de lui, comme la lumière émane du soleil? Nous regarderons donc cet acte comme une lumière qui embrasse tout le monde intelligible; nous placerons au sommet de ce monde et nous ferons régner sur lui l'Un immobile, sans le séparer de la lumière qui rayonne de lui. Ou bien, nous admettrons qu'il y a au-dessus de cette lumière une autre lumière, qui, tout en restant immobile, illumine l'intelligible. En effet, l'acte qui émane de l'Un, sans être séparé de lui, diffère de lui cependant. Il n'est pas d'ailleurs de nature à n'être pas une essence, ou à être aveugle; il se contemple donc et se connaît lui-même; il est par conséquent le *premier principe connaissant* [πρῶτον γινώσκον]. Quant à l'Un, étant au-dessus de l'Intelligence, il est aussi au-dessus de la connaissance; n'ayant besoin de rien, il n'a pas non plus besoin de connaître.

Connaître n'appartient ainsi qu'à la nature qui occupe le second rang. La connaissance n'est qu'une unité particulière, tandis que l'Un est l'unité absolue: en effet, ce qui est une unité particulière n'est pas l'unité absolue, parce que l'absolu est au-dessus du particulier (τό αὐτό πρὸ τοῦ τι).

XIII. Ce principe est par conséquent véritablement *ineffable*. Quelque chose qu'on en affirme, on le particularise. Or ce qui est au-dessus de tout, même au-dessus de l'auguste Intelligence, n'a véritablement pas de nom, et tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est aucune chose. On ne peut lui donner aucun nom, puisqu'on ne peut rien affirmer de lui. Nous parlons de lui seulement comme nous pouvons¹. Dans notre incertitude, nous disons: « Quoi? ne se sent-il pas, n'a-t-il pas conscience de lui-même, ne se connaît-il point? » Nous devons alors réfléchir qu'en parlant ainsi nous pensons aux choses qui sont opposées à Celui que nous considérons maintenant. Nous le rendons multiple en supposant qu'il peut être connu et posséder la connaissance. Si nous lui accordons la pensée, il semble qu'il en ait besoin. Si nous supposons qu'elle se trouve en lui, elle est superflue. Car en quoi consiste la pensée? dans la conscience qu'ont du tout qu'ils forment les deux termes qui concourent à l'acte de la pensée et qui s'y identifient; c'est là se penser soi-même, et se penser soi-même c'est penser véritablement: car chacun des deux éléments de la pensée est lui-même une unité à laquelle il ne manque rien. Au contraire, la pensée des objets extérieurs [à l'Intelligence] n'est pas parfaite, n'est pas la véritable

¹ Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes:

« Non solum supra corpora tantum, sed et supra naturas videntes, > racionales, intellectuales, quas animarum nomine significabamus, > probehenda est divina simplicitas ex Plotino. Est enim Deus supra > omnia, supra animas, supra primam mentem, supra nomina, > supra omnia quæ vel dici possunt vel cogitari, etc. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 197.)

pensée. Ce qui est souverainement simple et souverainement absolu n'a besoin de rien. L'absolu qui n'occupe que le second rang a besoin de soi-même, a par conséquent besoin de se penser soi-même : en effet, puisque l'Intelligence a besoin de quelque chose relativement à elle-même, elle n'arrive à satisfaire ce besoin, par conséquent, à être absolue, qu'en se possédant tout entière; elle ne se suffit à elle-même qu'en unissant tous les éléments dont son essence est constituée, qu'en habitant en elle-même, qu'en restant tournée vers elle-même pendant qu'elle pense : car la conscience (*συνείδησις*) est la science de quelque chose de multiple (*πλήρῳ τῶν αἰσθησίων*), comme l'indique l'étymologie du mot même (*συν-είδησις*, *con-science*). Si la pensée suprême a lieu par la conversion de l'Intelligence vers elle-même, c'est évidemment qu'elle est multiple. Ne dirait-elle que ceci : *je suis être* (*ἔν σίμῳ*), elle le dirait comme si elle faisait une découverte, et elle aurait raison, parce que l'être est multiple. Quand même elle s'appliquerait à ce qui est simple et dirait : *je suis être*, il n'en résulterait pas qu'elle se saisit elle-même ni qu'elle saisit l'être. En effet, quand elle parle de l'être conformément à la réalité, elle n'en parle pas comme d'une pierre, mais elle énonce en un seul mot une chose multiple. L'être qui mérite vraiment et essentiellement le nom d'être, au lieu de n'en avoir qu'un vestige qui ne serait pas l'être et qui n'en offrirait qu'une image, l'être, dis-je, est une chose multiple. Quoi donc ? chacun des éléments de cette chose multiple ne sera-t-il pas pensé ? Sans doute vous ne pourriez le penser si vous le prenez seul et séparé des autres ; mais l'être même est en lui-même une chose multiple. Quel que soit l'objet que vous nommiez, il possède l'être. Il en résulte que Celui qui est souverainement simple ne peut se penser lui-même; s'il se pensait, il serait quelque part [ce qui n'est pas]. Donc il ne pense pas et il ne peut être saisi par la pensée.

XIV. Comment se fait-il alors que nous parlions de lui ?

— Nous pouvons énoncer quelque chose de lui, mais non l'énoncer lui-même par la parole. Nous ne saurions le connaître ni le saisir par la pensée. — Comment donc en parlons-nous puisque nous ne le saisissons pas? — C'est que, s'il échappe à notre connaissance, il ne nous échappe pas complètement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même, pour dire ce qu'il n'est pas, sans dire ce qu'il est; voilà pourquoi nous employons en parlant de lui des termes qui ne sont propres à désigner que des choses inférieures. Nous pouvons d'ailleurs l'embrasser (*ἔχειν*) sans être cependant capables de l'énoncer, semblables aux hommes qui, transportés par un enthousiasme divin, sentent qu'ils ont en eux quelque chose de supérieurs sans pouvoir s'en rendre compte. Ils parlent de ce qui les agite, et ils ont ainsi quelque sentiment de celui qui les émeut, quoiqu'ils en diffèrent. Telle est à peu près notre relation avec Lui : quand nous nous élevons à Lui en faisant usage de l'intelligence pure, nous sentons qu'il est le fond de l'intelligence, le principe qui donne l'essence et les autres choses de cet ordre; nous sentons qu'il est meilleur, plus grand et plus relevé que l'être, parce qu'il est supérieur à la raison, à l'intelligence et aux sens, qu'il donne ces choses sans être ce qu'elles sont.

XV. Comment les donne-t-il ? Est-ce parce qu'il les possède ou parce qu'il ne les possède pas ? Si c'est parce qu'il ne les possède pas, comment donne-t-il ce qu'il n'a pas ? Si c'est parce qu'il les possède, il n'est plus simple. S'il donne ce qu'il n'a pas, comment de lui naît le multiple ? Il semble qu'une seule chose puisse procéder de lui, l'un; encore se demandera-t-on comment de ce qui est absolument un peut naître quelque chose. — C'est, répondrons-nous, de la même manière que d'une lumière rayonne une sphère lumineuse (*περὶ ἀσπυρίας*). Mais comment de l'Un

* Ce terme rappelle celui de *fulguration* employé par Leibnitz.

naît le multiple? C'est que la chose qui procède de lui ne doit pas lui être égale, ni à plus forte raison supérieure: car qu'y a-t-il de supérieur à l'Un, de meilleur que lui? Elle doit donc lui être inférieure, être par conséquent moins parfaite. Or, elle ne peut être moins parfaite qu'à condition d'être moins une, d'être multiple. Mais elle doit aspirer à l'Un; elle sera donc l'un-multiple (ἓν πλάσιον). C'est par l'Un que ce qui n'est pas un est conservé, est ce qu'il est: car ce qui n'est pas un, quoique composé, ne peut recevoir le nom d'être. S'il est possible de dire ce qu'est chaque chose, c'est seulement parce qu'elle est une et identique. Ce qui n'est pas multiple n'est pas un par participation, est l'Un absolu; il ne tient pas son unité d'un autre principe; il est au contraire le principe auquel les autres choses doivent d'être plus ou moins une selon qu'elles en sont plus ou moins rapprochées. Puisque ce qui est le plus près de l'Un a pour caractère l'identité et lui est postérieur, évidemment le multiple qui s'y trouve doit être la totalité des choses qui sont unes. Car, puisque le multiple y est uni à l'identité, il n'y a pas en lui de parties séparées les unes des autres, toutes subsistent ensemble. Les choses qui en procèdent sont chacune unité-multiple (ἓν πλάσιον), parce qu'elles ne peuvent être unité-totalité (ἓν παντός). Être unité-totalité ne convient qu'à leur principe [l'Être intelligible], parce qu'il procède lui-même d'un grand principe qui est essentiellement et véritablement un. Ce que l'Un engendre par sa fécondité exubérante est tout; d'un autre côté, comme ce tout participe à l'Un, il est un; il est par conséquent unité-totalité.

Quelles sont toutes ces choses qu'est l'Être? — Toutes celles dont l'Un est le principe. — Mais comment l'Un est-il le principe de toutes choses? — C'est qu'il leur conserve l'existence en faisant que chacune d'elles soit une. — Est-ce aussi parce qu'il leur donne l'existence? Et alors, est-ce en les possédant? — Dans ce cas, il serait multiple. Non, c'est en

les renfermant sans qu'aucune distinction se soit encore opérée entre elles. Dans le second principe, au contraire, elles sont distinguées par la raison (elles sont logiquement distinctes, διακρίματα τῶν λόγων), parce que ce second principe est un acte (ἐνέργεια), tandis que le Premier est la puissance de toutes choses (δύναμις παντός), non dans le sens où l'on dit que la matière est en puissance pour indiquer qu'elle reçoit, qu'elle peut, mais dans le sens opposé pour dire que l'Un produit (τῶ πᾶσι). Comment l'Un produit-il ce qu'il ne possède pas, puisque ce n'est ni par hasard, ni par réflexion qu'il produit? Nous avons dit que ce qui procède de l'Un doit en différer, par conséquent n'être pas absolument un, être dualité, par suite multitude, puisqu'il renfermera identité et différence, qualité, etc.¹ Nous avons démontré que ce qui est né de l'Un n'est pas absolument un. Il nous reste à voir s'il est le multiple, tel qu'on le contemple dans ce qui procède de l'Un. Nous avons à considérer aussi pourquoi il en procède nécessairement.

XVI. Il a été démontré ailleurs qu'il doit y avoir quelque chose après l'Un, que l'Un est une puissance et une puissance inépuisable: ce qui le prouve, c'est que les choses placées même au dernier rang ont la puissance d'engendrer. Pour le moment, remarquons que la génération des choses offre une procession descendante (πρός τὸ κατώτερον γινώσθαι), que plus on s'avance, plus la multiplicité augmente, que le principe est toujours plus simple que les choses qu'il produit². Donc, ce qui a produit le monde sensible n'est pas le monde sensible, mais l'Intelligence, le monde intelligible; et

¹ Voy. ci-dessus, liv. I, § 4, p. 11. — ² Voy. Porphyre, Principes de la théorie des intelligibles, § XXXI, p. LXXVII. On retrouve les mêmes idées exprimées dans les mêmes termes par Iba-Gébirol: « Plus la substance descend, plus elle devient multiple, et > plus elle monte, plus elle prend le caractère de l'unité, de sorte

ce qui a engendré l'Intelligence et le monde intelligible n'est pas l'Intelligence ni le monde intelligible, mais quelque chose de plus simple qu'eux. Le multiple ne naît pas du multiple, mais de ce qui n'est pas multiple. Si ce qui est supérieur à l'Intelligence était multiple, ce ne serait plus le Principe, il faudrait encore remonter plus haut. On doit donc ramener tout à Celui qui est *essentiellement un*, qui est en dehors de toute multiplicité, dont la simplicité est la plus grande possible. — Mais comment peut naître de l'Un la Raison multiple et universelle, quand évidemment l'Un n'est pas une raison? S'il n'est pas une raison, comment engendre-t-il la Raison? Comment encore le Bien engendrerait-il une hypostase dont la bonté soit la forme (*ἀγαθότης*)? Que possède cette hypostase? Est-ce l'identité? Mais quel rapport ce caractère a-t-il avec le Bien? — C'est que nous cherchons l'identité et la permanence dès que nous possédons le Bien, et qu'il est le principe dont il ne faut pas se séparer: car si ce n'était pas le Bien, il vaudrait mieux l'abandonner. Nous devons donc vouloir demeurer unis au Bien. Puisque c'est là ce qu'il y a de plus souhaitable pour l'Intelligence, elle n'a rien à chercher au delà, et sa permanence indique qu'elle est satisfaite des choses qu'elle possède. Jouissant ainsi de leur présence de telle sorte qu'elle ne fasse qu'un avec elles, elle doit alors regarder la vie comme ce qu'il y a de plus précieux. Si l'Intelligence possède la vie dans son universalité et sa plénitude, cette vie est la plénitude et l'universalité de l'Âme et de l'Intelligence. L'Intelligence se suffit donc, elle ne désire rien; elle a en elle-même ce qu'elle aurait désiré si elle ne l'eût pas possédé; elle

» qu'elle doit finir par arriver à l'unité véritable... A mesure que les substances simples descendent, elles s'épaississent, jusqu'à ce qu'elles finissent par se corporifier et par s'arrêter. » (*La Source de la Vie*, liv. III; trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 39, 57.)

a le bien qui consiste dans la vie et l'Intelligence, comme nous l'avons dit, ou dans quelque une des choses qui y sont attachées. Si la vie et l'Intelligence sont le Bien absolu, il n'y a rien au-dessus d'elles. Mais si le Bien absolu est au-dessus d'elles, le bien de l'Intelligence est cette vie qui se rapporte au Bien absolu, qui s'y rattache, en reçoit l'existence et s'élève vers lui parce qu'il est son principe. Le Bien doit donc être supérieur à l'Intelligence et à la vie. C'est à cette condition que se tourne vers lui la vie de l'Intelligence, image de Celui dont procède toute vie; c'est à cette condition que se tourne vers lui l'Intelligence, image de ce qui est dans l'Un, quelle qu'en soit la nature.

XVII. Qu'y a-t-il donc de meilleur que cette Vie souverainement sage, exempte de faute et d'erreur? Qu'y a-t-il de meilleur que l'Intelligence qui embrasse tout? Qu'y a-t-il de meilleur en un mot que la Vie universelle et que l'Intelligence universelle? Si nous répondons que ce qui est meilleur que ces choses est le principe qui les a engendrées, si nous nous contentons d'expliquer comment il les a engendrées et de montrer qu'on ne peut découvrir rien de meilleur, au lieu d'avancer dans cette discussion, nous resterons toujours au même point. Cependant, nous avons besoin de nous élever plus haut. Nous y sommes obligés surtout par cette considération que le principe que nous cherchons doit être conçu comme l'Absolu dans une *souveraine indépendance de toutes choses* (*τὸ ἀσχετὸν ἐκ πάντων ὅσων*): car, les choses sont incapables de se suffire chacune à elle-même; ensuite, toutes ont participé de l'Un, et, puisqu'elles ont toutes participé de l'Un, nulle

* Au lieu de ces mots, Taylor propose de lire : *ἐκ πάντων ἢ ὅσων ἑαυτοῦ*, et traduit : « Self sufficiency to this intellect is the result of all » the things of which it consists. » Cette correction et cette traduction sont inadmissibles, parce qu'il ne s'agit pas ici de l'Intelligence, comme le suppose Taylor, mais du premier principe, c'est à-dire du Bien ou de l'Un.

d'elles n'est l'Un. Quel est donc ce principe dont toutes choses participent, qui fait que l'Intelligence existe et est toutes choses? Puisqu'il fait que l'Intelligence existe et est toutes choses, qu'il rend le multiple qui est en elle absolu par la présence de l'unité, qu'il est ainsi le *principe créateur de l'essence et de l'existence absolue* (αὐτογενεὶς), il doit, au lieu d'être l'essence, être supérieur à l'essence même aussi bien qu'à l'existence absolue.

En avons-nous assez dit, et pouvons-nous nous arrêter ici? Ou bien notre âme sent-elle encore davantage les douleurs de l'enfantement? Qu'elle enfante donc, en s'élançant vers l'Un, pleine des douleurs qui la tourmentent. Non, tâchons plutôt de la calmer par quelque charme magique, s'il en est d'efficace contre de pareilles douleurs. Mais, pour charmer l'âme, il suffit peut-être de répéter ce que nous avons déjà dit. A quel autre enchantement pourrions-nous encore recourir? S'élevant au-dessus de toutes les vérités dont nous participons, cet enchantement nous échappe dès que nous voulons parler ou même penser. Car, pour exprimer quelque chose, la raison discursive est obligée d'aller d'une partie à l'autre, de parcourir successivement les différents éléments de l'objet; or, qu'y a-t-il à parcourir successivement dans ce qui est absolument simple? Il suffit de l'atteindre par une sorte de contact intellectuel (ὁμορφὸς ἐπέξεσθαι). Or, au moment où l'on touche l'Un, on ne doit ni pouvoir en rien dire, ni avoir le loisir d'en parler; ce n'est que plus tard qu'il est possible d'en raisonner. On doit croire qu'on l'a vu quand une lumière soulaine a éclairé l'âme: car cette lumière vient de Lui, est Lui-même¹.

¹ Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes :
 » Visum est [Plotino] Principium primum, in quantum videtur, seu
 » fide, seu presentia, seu contactu, seu uno mentis videntur, suo
 » tantum lumine videri; at sol suo lumine et reliqua omnia collustrat, et seipsum oculo representat. Non ergo vi aut perspicacia
 » sua, non acumina aut lumine suo mens quælibet valet Deum at-

Il faut croire qu'il est présent, lorsque, comme va autre dieu, il illumine la maison de celui qui l'appelle² : car elle est obscure s'il ne vient l'illuminer. L'âme est donc sans lumière quand elle est privée de la présence de ce Dieu; illuminée par lui, elle a ce qu'elle cherchait. Le vrai but de l'âme, c'est d'être en contact avec cette lumière, de voir cette lumière à la clarté de cette lumière même, sans le secours d'une lumière étrangère, c'est de voir ce principe à l'aide duquel elle voit. En effet, c'est le principe par lequel elle est illuminée qu'elle doit contempler, comme on ne contemple le soleil que par sa propre lumière. Mais comment y arriver? Retranche toutes choses³.

» tingere; sed ubi immundities omnes, quibus ipsam res create
 » sordidaverant, extersit, oculumque suum purgavit, emicat repente,
 » quasi ab intimo penetrat ejus, lumen immensum summi boni,
 » quod ipsum summum bonum est, quolibet intimo intimius, et
 » penetrat penitus, seque videndum fruentumque propinat.»
 (*Doctrina theologica*, l. 1, p. 338.)

² Par les mots *οἶκος ἑλλας*, un autre dieu, Plotin désigne un des dieux d'un ordre inférieur qui, selon l'opinion vulgaire, se manifestaient aux hommes. Taylor croit que Plotin fait ici allusion au passage de l'*Odyssée* dans lequel Minerve, portant une lanterne d'or, projette devant Ulysse et Télémaque une lumière éclatante :

..... μέγιστος δὲ Πηλεΐδης Ἀδύην,
 χροῖον ἰόχρον ἔχουσα, πόσι περικλυτὴ τέτις, κ. τ. λ.
Odyssée, XIX, 33.

Creuzer pense que Plotin fait plutôt ici allusion à l'*Hymne* à Cérés, vers 279 :

εἴθε δὲ πέργυε ἀπὸ χροῖος ἀδύων
 ἰόχρον τεύξαι.....
 ἀνίγει τ' ἐκλήθεσθε περικλυτὴ τέτις, ἀερεσσεντὴ θε.

Nous partageons l'opinion de Creuzer, parce que Plotin fait assez souvent allusion aux mystères d'Éleusis. Voy. notamment *Enn.* VI, liv. ix, § 11. — ³ Pour cette phrase, Voy. ci-dessus § 14, p. 57.

LIVRE QUATRIÈME.

COMMENT PROCÈDE DU PREMIER CE QUI EST APRÈS LUI.—
DE L'UN.¹

I. Tout ce qui existe après le Premier en relève, soit immédiatement, soit médiatement, et constitue une série d'ordres différents, tels que le deuxième ordre puisse être ramené au premier, le troisième au deuxième. Il faut en effet qu'au-dessus de tous les êtres il y ait quelque chose de simple et de différent de tout le reste, qui existe en soi-même et qui, sans jamais se mêler à rien, puisse cependant présider à tout, qui soit véritablement l'Un, et non cette unité mensongère qui n'est qu'un attribut de l'être, qui soit enfin un principe supérieur même à l'essence, de telle sorte que ni la parole, ni la raison, ni aucune science ne puisse l'atteindre. Car, s'il n'est complètement simple, étranger à toute complexité et à toute composition, s'il n'est réellement un, il ne saurait être principe². Il n'est souverainement absolu (αὐταρχικώτατος) que parce qu'il est simple et premier. Car ce qui n'est pas premier a besoin des choses supérieures; ce qui n'est pas simple a besoin des choses simples qui servent à le composer. Le principe de tout doit donc être un et unique. Si l'on admettait qu'il y eût un second principe de cette espèce, tous deux ne feraient qu'un seul. Car nous ne disons pas que tous deux

¹ Pour les Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — ² Voy. *Enn.* VI, liv. 1, § 37.

soient des corps, ni que l'Un, le Premier soit un corps; tout corps est composé et engendré, par conséquent n'est pas principe: car le principe ne saurait être engendré³. Donc, puisque le Principe de tout ne peut être corporel, qu'il doit être essentiellement un, il doit être le Premier.

S'il existe quelque chose après l'Un, ce n'est plus l'Un simple, c'est l'un-multiple. D'où vient cet un-multiple? du Premier évidemment: car on ne peut supposer qu'il vienne du hasard; ce serait admettre que le Premier n'est pas le principe de tout. Comment donc l'un-multiple dérive-t-il du Premier? Si le Premier est parfait et le plus parfait, s'il est la Puissance première (δύναμις ἀπρόσβλητος), il faut bien qu'il soit supérieur en puissance à tout le reste et que les autres puissances ne fassent que l'imiter dans la mesure de leurs forces. Or, nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Non-seulement les êtres capables de choix, mais encore ceux qui sont privés de réflexion et même d'âme font participer, autant qu'ils le peuvent, les autres êtres à ce qui est en eux: ainsi, le feu émet de la chaleur, et la neige, du froid; les sucs des plantes tendent à communiquer leurs propriétés. Toutes choses dans la nature imitent le Premier principe en engendrant pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté⁴. Comment donc Celui qui est souverainement parfait, qui est le Bien suprême resterait-il renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la Puissance de toutes choses? Comment alors serait-il encore principe? Il faut donc qu'il engendre quelque

³ La source de ces idées est dans le *Parménide* de Platon, notamment p. 153. Voy. aussi Cudworth, *Systema intellectuale*, IV, 36, p. 708, où ce passage de Plotin est cité et commenté. — ⁴ Voy. ci-dessus, liv. 1, § 6, p. 14.

chose, comme ce qu'il engendre doit engendrer à son tour. Il est en effet nécessaire qu'il y ait quelque chose au-dessous du Premier. Or cette chose [qui est immédiatement au-dessous du Premier] doit être très-vénéral, d'abord parce qu'elle engendre le reste, ensuite parce qu'elle est engendrée par le Premier et qu'occupant le second rang elle doit l'emporter en dignité sur les autres choses.

II. Si le principe générateur était l'Intelligence, il faudrait que ce qu'il engendre fût inférieur à celle-ci, qu'il s'en rapprochât en même temps et lui ressemblât plus que tout le reste. Or, puisque le principe générateur est supérieur à l'Intelligence, la première chose engendrée est nécessairement l'Intelligence. — Mais pourquoi le principe générateur n'est-il pas l'Intelligence? — C'est que l'acte de l'Intelligence est la pensée, et que la pensée consiste à voir l'Intelligible : car c'est seulement par sa *conversion* vers lui qu'elle arrive à une existence complète et parfaite; en elle-même, elle n'est qu'une puissance de voir indéterminée; elle n'arrive à être déterminée que par la contemplation de l'Intelligible. C'est pour cette raison qu'il a été dit que *de la dyade indéfinie et de l'Un sont nés les idées et les nombres*¹, c'est-à-dire l'Intelligence. Aussi, au lieu d'être simple, l'Intelligence est multiple. Elle est composée de plusieurs éléments; ceux-ci sont intelligibles sans doute, mais ce que voit l'Intelligence

¹ *Ἰὸς καὶ ἀφ' αὐτῆς ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί.* Motin paraît faire ici allusion à Pythagore et à Platon (*Parménide, Timée, Philèbe, Sophiste*). Selon Brandis, l'expression de *dyade indéfinie* est propre aux Néoplatoniciens : « Monendum est » vocabulum *infinita dyadis* Platonici recentioribusque Pythagoreis proprium esse, neque ante illos usurpatum. Nunquam enim Aristoteles id tribuit Pythagoreis, ac sursus commemorat « unum eos infinitum posside, Platonem vero duo, et septa scilicet » καὶ τὸ πρῶτον, etc. » (*Diatriba de perditis Aristotelis libris de Ideis et de Bono sive Philosophia*, p. 27.) Voy. aussi Cadworth, *Systema intellectuale*, IV, 39, p. 690.

n'en est pas moins multiple. D'ailleurs, elle est à la fois l'objet pensé et le sujet pensant; elle est donc déjà double.

Mais, outre cet intelligible [identique à l'Intelligence] il y a un autre Intelligible [l'Intelligible suprême, le Premier]. Comment l'Intelligence ainsi déterminée procède-t-elle de l'Intelligible [du Premier]? L'Intelligible demeure en lui-même, et n'a pas besoin d'autre chose, comme en a besoin ce qui voit et ce qui pense [je dis que ce qui pense a besoin d'autre chose en ce sens qu'il a besoin de contempler l'Intelligible]. Mais, en demeurant en lui-même, l'Intelligible n'est pas privé de sentiment : toutes choses lui appartiennent, sont en lui et avec lui; il a donc le discernement de lui-même et il possède la vie, parce que toutes choses sont en lui; par conséquent, il a la *conception de lui-même* (*παρὰσῆσις αὐτοῦ*), conception qui implique conscience et consiste dans un repos éternel et dans une pensée, mais une pensée différente de celle de l'Intelligence. S'il engendre quelque chose en demeurant en lui-même, il l'engendre précisément quand il est au plus haut point ce qu'il est. C'est donc en demeurant dans son état propre qu'il engendre ce qu'il engendre; c'est en demeurant, dis-je, qu'il engendre. Or, puisqu'il demeure l'Intelligible, ce qu'il engendre ne peut être que la Pensée; alors la Pensée, en existant et en pensant le principe dont elle vient (car elle ne saurait penser un autre objet), devient à la fois intelligence et intelligible; mais ce second intelligible diffère du premier Intelligible dont il procède et n'en est que l'image et le reflet.

Comment le premier Intelligible engendre-t-il un acte? Ici il faut distinguer entre l'acte de l'essence et l'acte qui émane de l'essence. L'acte de l'essence ne peut différer de l'essence : car il est l'essence même. Mais l'acte qui émane de l'essence (et chaque chose a nécessairement un acte de ce genre) diffère de ce qui le produit. C'est comme pour le feu : autre chose est la chaleur qui constitue son essence, autre chose est la chaleur qui en rayonne extérieurement,

tandis que le feu réalise intérieurement l'acte qui constitue son essence et qui lui fait garder sa nature¹. De même ici, et bien plus encore, le Premier demeure dans l'état qui lui est propre, et en même temps, de la perfection qui lui est inhérente, de l'acte qui se confond avec lui, a été engendré l'acte qui, tenant son existence d'une si grande puissance, que dis-je, de la Puissance suprême, est arrivé à l'existence et à l'essence. Quant au Premier, il est au-dessus de l'essence; il est la Puissance de toutes choses.

Si l'acte que l'Un a engendré est toutes choses, l'Un est au-dessus de toutes choses, par conséquent, au-dessus de l'essence. Puisque l'acte engendré par l'Un est toutes choses et que l'Un est au-dessus de toutes choses, qu'il n'occupe pas le même rang que le reste, il doit encore sous ce rapport être supérieur à l'essence, et par suite, à l'In-

¹ Voy. ci-dessus, liv. I, § 6, p. 13-14. On trouve les mêmes idées exprimées dans les mêmes termes par Ibn-Gébirol : « Puisque » les substances inférieures émanent des substances supérieures » comme la force émane de la chose forte, et non pas comme une » essence qui émanerait d'une autre essence, il s'ensuit que les » substances supérieures ne diminueront pas en faisant naître les » substances inférieures. Il s'en suit aussi que ces forces, je veux » dire les substances inférieures, ne sont pas séparées des essences » des substances supérieures, quoique les unes émanent des autres; » de même que la chaleur du feu ne diminue pas et ne s'en sépare » pas, quoique ce dernier fasse naître une chaleur dans l'air qui est » près de lui. C'est que cette dernière chaleur n'est pas la chaleur » du feu elle-même : car le feu pourrait être enlevé et la chaleur » resterait néanmoins dans l'air; les deux sujets sont différents, et » la chaleur qui naît dans l'air diffère en force de celle du feu. De » même, la lumière du soleil qui se répand sur la terre ne diminue » pas la lumière portée par le soleil lui-même, quoiqu'elle en émane, » et la lumière qui se répand sur la terre n'est pas cette même lu- » mière qui est portée par le soleil lui-même; la preuve en est » que les deux sujets [le feu et l'air] et les deux lumières diffèrent » par leur force et leur faiblesse. » (*La Source de la Vie*, liv. III, trad. de M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 41.)

telligence parce que l'Être est inséparable de l'Intelligence. En effet l'Être n'est pas en quelque sorte mort; il n'est pas sans vie, ni sans pensée: l'Intelligence et l'Être sont une seule et même chose. Les intelligibles n'existent pas avant l'Intelligence qui les pense, comme les objets sensibles existent avant la sensation qui les perçoit. L'Intelligence elle-même est les choses qu'elle pense, puisque leurs formes ne lui sont pas apportées du dehors. D'où les recevrait-elle en effet? Elle existe avec les choses intelligibles, elle leur est identique et ne fait qu'un avec elles. Réciproquement, les choses intelligibles n'existent pas sans leur matière [c'est-à-dire sans l'Intelligence*].

¹ Domascius dit à ce sujet : « Il semble que la connaissance de » l'essence soit la génération de l'être. En effet, en s'élevant à l'être, » le principe qui connaît devient une essence par le fait même de » la connaissance, devient une essence, dis-je, qui n'est point l'es- » sence première, mais qui est engendrée en quelque sorte. L'in- » telligence est les choses qu'elle pense, comme le dit Aristote. » (*Des Principes*, 81, p. 227, éd. Kopp.) Voy. Aristote, *De l'Âme*, III, 4 et 5. La fin de ce livre est citée par le P. Thomassin, qui la com- » mente en ces termes : « Expressius [quam Plato] hinc omnia Plati- » nus, et primo quod ipsum ens sit omnia, quod prima mens sit » omnia, quod prima mens essendo omnia intelligat omnia, quod » mens et ens unum idemque sint, quod denique supra omnia, su- » pra ens, supra mentem sit ipsum unum... Non potuit apertius » declarari ut Verbum, intellectus, mens, prima proles sit summi » Parentis, ipsius unius, sitque ens ipsum, seu essentia rerum om- » nium quas essendo intelligit. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 59.)

—² Καὶ ἐπιστάλη πρὸς τοῦ ἀνοῦ ὡς τὸ πρόμακτα. Les mots à ἐπιστάλη n'ont point de sens. Ficinus semble avoir lu *ἐπινοε*; et traduit : « Atque » vicissim neque res ipsæ intelligibiles omnino sunt absque » materia scilicet sua, id est intellectu. » Taylor, dans une lettre adressée à Creuzer, lui proposait de changer *ἐπιστάλη* en *ἐπινοε*, pour se conformer au sens adopté par Ficinus, *vicissim*. Dans l'édition de Plotin publiée par M. Didot, Creuzer propose *ἐξ ἐπιστάλης, moni- » festo*. Quelle que soit la correction que l'on adopte pour le texte, le sens proposé par Ficinus nous semble être le véritable. Quant à la » matière intelligible, Voy. *Enn.* II, liv. iv, § 4-5; t. I, p. 98-201.

LIVRE CINQUIÈME.

LES INTELLIGIBLES NE SONT PAS HORS DE L'INTELLIGENCE. DU BIEN ¹.

I. Y a-t-il quelqu'un qui puisse croire que l'intelligence véritable et réelle soit capable de se tromper et d'admettre l'existence de choses qui n'existeraient pas? Personne, assurément. Comment l'intelligence mériterait-elle encore le nom d'intelligence si elle n'était pas intelligente? Il faut donc qu'elle possède toujours la science sans être sujette à l'oubli, et que la science qu'elle possède ne soit ni conjecturale, ni douteuse, ni empruntée à autrui, ni par conséquent acquise au moyen de la démonstration: car, supposait-on qu'elle dût quelque chose à la démonstration, on ne refuserait pas sans doute d'admettre qu'elle possède par elle-même des connaissances certaines; mais disons plutôt, comme l'exige la raison, qu'elle tire tout de son propre fond. Autrement, comment distinguerait-on ce qu'elle aurait par elle-même de ce qu'elle tiendrait d'autrui? D'où viendrait la certitude des connaissances qu'elle ne devrait qu'à elle-même? Comment aurait-elle le droit de croire que les choses sont telles qu'elle les conçoit? En effet, quoique les choses qui tombent sous les sens semblent capables de produire en nous le plus haut degré d'évidence, on se demande si leur nature apparente ne dépend pas plus de nos modifications que des objets eux-mêmes; on exige pour y croire l'assentiment de l'intelligence, ou du

¹ Pour les Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

moins de la raison discursive¹: car, tout en admettant que les choses perçues par les sens existent dans les objets sensibles, on n'en reconnaît pas moins que ce qui est perçu par la sensation n'est qu'une représentation de l'objet extérieur et que la sensation n'atteint pas cet objet même, puisqu'il reste en dehors d'elle². Mais, quand l'intelligence connaît, et qu'elle connaît les intelligibles, comment les rencontre-t-elle, si elle les connaît comme existant hors d'elle-même? Ne peut-il arriver qu'elle ne les rencontre pas, par conséquent, qu'elle ne les connaisse pas? Si c'est par hasard qu'elle les rencontre, la connaissance qu'elle en aura sera accidentelle et passagère. Dira-t-on que la connaissance s'opère par l'union de l'intelligible avec l'intelligence? Alors quel sera le lien qui les unit? Dans cette hypothèse, les connaissances que l'intelligence aura de l'intelligible seront des *empreintes* (τύπαι) ³ de la réalité, et, par conséquent, ce seront des impressions accidentelles. Comment de pareilles empreintes pourront-elles exister dans l'intelligence? Quelle forme auront-elles? Enfin, comme elles resteront extérieures à l'intelligence, leur connaissance ne ressemblera-t-elle pas à la sensation? En quoi en différera-t-elle? Sera-ce en ce que l'intelligence percevra des objets plus ténus? Comment saura-t-elle qu'elle les perçoit réellement? Comment saura-t-elle qu'une chose est bonne, juste, belle? Le juste, le bien, le beau lui seront extérieurs et étrangers: elle n'aura pas en elle-même les principes qui pourraient régler ses jugements et mériter sa confiance; ils seront hors d'elle ainsi que la vérité.

D'un autre côté, ou les intelligibles sont privés de sentiment, de vie et d'intelligence, ou ils sont intelligents.

¹ Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 1; t. II, p. 123. — ² Voy. *Porphyre, Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXII, dans notre t. I, p. LXXXII. — ³ Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 1; t. II, p. 124.

S'ils sont intelligents, ils ne font, ainsi que la vérité, qu'une seule chose avec l'intelligence, et cette chose est l'*intelligence première*. Dans ce cas, nous aurons à chercher dans quel rapport sont l'intelligence, l'intelligible et la vérité. N'y a-t-il là qu'une seule chose? Y a-t-il deux choses? Si les intelligibles sont sans vie, sans intelligence, que sont-ils? Car ils ne sont ni des propositions, ni des axiomes, ni des mots, parce que, dans ce cas, ils énonceraient des choses différentes d'eux, ils ne seraient pas les choses mêmes; ainsi, quand on dit que le bien est beau, ces deux choses seraient étrangères l'une à l'autre. Avancera-t-on que les intelligibles, que la beauté et la justice, par exemple, sont des choses simples, mais complètement séparées l'une de l'autre? D'abord, l'intelligible ne sera plus un, ne résidera plus en un sujet un; il sera dispersé en une foule de choses particulières: alors, en quels lieux seront ainsi éparpillés les éléments divers de l'intelligible? Ensuite, comment l'intelligence pourra-t-elle embrasser ces éléments et les suivre dans leurs pérégrinations? Comment restera-t-elle permanente, et se fixera-t-elle sur des objets identiques? Quelle forme d'ailleurs, quelle figure auront les intelligibles? Seront-ils comme des statues d'or ou des effigies et des images faites avec quelque autre matière? Dans ce cas, l'intelligence qui les contempera ne différera pas de la sensation. Pourquoi l'un d'eux sera-t-il la justice, un autre une autre chose? Enfin, ce qui est le plus important, si l'on admet que les intelligibles soient extérieurs à l'intelligence, il en résultera nécessairement que, contemplant des objets ainsi placés hors d'elle, l'intelligence n'en possèdera pas une véritable connaissance, qu'elle n'en aura qu'une fausse intuition. Puisque, dans cette hypothèse, les vraies réalités demeureront extérieures à l'intelligence, celle-ci, en les contemplant, ne les possèdera pas; en les connaissant, elle ne saisira que leurs images. Réduite ainsi à ne percevoir que des images de la vérité, au lieu de pos-

séder la vérité même, elle ne saisira que des choses mensongères et n'atteindra point les réalités. Dans ce cas, ou elle reconnaîtra qu'elle ne saisit que des choses mensongères, et elle sera obligée d'avouer qu'elle n'a point la vérité en partage; ou elle l'ignorera, elle croira posséder la vérité quand elle en est privée, et, se trompant ainsi doublement, elle sera par là même encore plus éloignée de la vérité. C'est pour cette raison, je crois, que la sensation ne peut atteindre la vérité: elle est réduite à l'*opinion* (*δόξα*), parce qu'elle est une puissance *réceptive* (*παροδευτική*), comme l'exprime le mot *δέξασθαι* [dérivé de *δέχομαι*, recevoir], et parce qu'elle reçoit une chose étrangère: car l'objet dont elle reçoit ce qu'elle possède reste hors d'elle. Donc, chercher la vérité hors de l'intelligence, c'est réduire celle-ci à n'être ni la vérité, ni l'intelligence véritable; c'est anéantir l'intelligence; et la vérité qui doit l'habiter ne subsistera plus nulle part.

II. Ainsi, il ne faut pas regarder les intelligibles comme des choses extérieures à l'intelligence, ni comme des empreintes gravées en elle, ni refuser à celle-ci la possession intime de la vérité; sinon, on rend impossible la connaissance des intelligibles, on détruit leur réalité et celle de l'intelligence. Voulons-nous au contraire laisser subsister dans l'intelligence la connaissance et la vérité, sauver la réalité des intelligibles, rendre possible la connaissance de l'essence de chaque chose, au lieu de nous borner à la simple notion de ses qualités, notion qui ne nous donne que l'image et le vestige de l'objet, qui ne nous permet pas de la posséder, de nous unir à lui, de ne faire qu'un avec lui, alors nous devons attribuer à l'intelligence véritable la possession intime de toutes les essences. C'est à cette condition seulement que l'intelligence pourra connaître, et connaître véritablement, sans être exposée à oublier ni à chercher autour d'elle; qu'elle sera le lieu où habitera la vérité, où subsisteront les essences; qu'elle aura la vie et

la pensée, toutes choses qui doivent appartenir à cette nature bienheureuse (sans quoi on ne saurait trouver nulle part quelque chose qui méritât notre estime et notre respect). C'est à cette condition enfin que l'Intelligence n'aura besoin ni de foi ni de démonstration pour croire aux réalités : car elle est ces réalités mêmes, et elle a d'elle-même une conscience claire ; elle voit quel est son principe, elle voit également ce qui est au-dessous d'elle et qu'elle engendre ; elle sait que, pour connaître sa propre nature, elle ne doit ajouter foi à nul autre témoignage qu'au sien propre, qu'elle est essentiellement la réalité intelligible. Elle est donc la vérité même, dont l'essence est d'être conforme non à un objet étranger, mais à elle-même. En elle, l'être et ce qui en affirme l'existence ne font qu'un ; la réalité s'y affirme elle-même. Qui donc la convierait à l'erreur ? Quelle preuve pourrait être invoquée à ce sujet ? Celle qu'on avancerait rentrerait dans une preuve précédente, et, tout en semblant énoncer quelque chose de différent, formerait une pétition de principe : car on ne saurait trouver rien de plus vrai que la vérité même.

III. Ainsi l'Intelligence, avec les essences et la vérité, ne constitue pour nous qu'une seule et même nature. Elle est un grand Dieu, ou plutôt elle n'est pas tel ou tel Dieu, mais elle est quelque Dieu que ce soit : car elle juge digne d'elle d'être toutes ces choses. Si cette nature est Dieu, elle n'est cependant que le second Dieu [l'Intelligence], qui se manifeste à nous avant que nous voyions le Dieu suprême [l'Un]¹. Elle est le trône magnifique qu'il s'est donné et où il

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Possent plura » et pene innumera concervari ex Plotino, ut liqueret ex ipso et » Platone non a'tibi ideas quam la Mente prima locatas esse, et ipsam » Mentis prime substantiam esse, utpote que omnia intelligat, nec » extra se ipsam digressa et pene mendicans intelligat, sed intra se

est assis immobile. Car il ne fallait pas que ce Dieu suprême s'avancât vers nous porté sur quelque chose d'inanimé, ni qu'il se manifestât immédiatement dans le sein même de l'Âme universelle, mais qu'il annonçât son approche en se faisant précéder par une éclatante beauté, comme il convenait à un grand Roi. Quand on s'élève à lui, on rencontre d'abord les choses qui par leur dignité inférieure sont placées aux premiers rangs du cortège, ensuite celles qui sont plus grandes et plus belles : autour du Roi se tiennent celles qui sont vraiment royales, et celles qui viennent après lui ont aussi leur prix. Enfin, après toutes ces choses, le grand Roi lui-même apparaît tout à coup à notre vue ; alors se prosternent et l'adorent ceux qui ne se sont pas déjà retirés, satisfaits d'avoir vu ce qui le précédait. Une différence profonde distingue le grand Roi de ceux qui le précèdent. Il ne faut cependant pas croire qu'il les gouverne comme un homme gouverne d'autres hommes. Il possède l'empire le plus juste et le plus naturel, la véritable royauté parce qu'il est le roi de la vérité, qu'il est le maître naturel de tous ces êtres qu'il a engendrés et qui forment son divin cortège. Il est le *Roi du roi* et *des rois* [c'est-à-dire le Roi de l'Intelligence et des intelligibles] ; il est appelé justement le *Père des dieux*. Jupiter même [qui est l'Âme universelle] l'imite sous ce rapport qu'il ne s'arrête pas à la contemplation de son père [qui est l'Intelligence], qu'il s'élève jusqu'à l'acte de son grand-père [qui est l'Un], dont il pénètre l'essence (*sic imitatus totus*).

IV. Nous avons déjà dit qu'il faut s'élever au principe qui est un, réellement un, et non un de la même manière que les autres choses, lesquelles, multiples par elles-mêmes, ne

» intelligat omnia, et essendo intelligat, adeoque omnia intelligat, » quia omnia est, nec aliter mens est quam quod ipsum ens sit et » summa veritas, etc. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 138.)

sont unes que par participation [ce principe, au contraire, n'est pas un par participation, comme l'est ce qui n'est pas plutôt un que multiple]. Nous avons également dit que l'Intelligence et le monde intelligible sont plus unes que le reste, qu'ils approchent de l'Un plus que toutes les autres choses, mais qu'ils ne sont pas purement l'Un. Maintenant, nous allons examiner, autant que nos forces nous le permettent, en quoi consiste le principe qui est l'Un purement, essentiellement, et non par autrui.

Élevons-nous donc à l'Un, ne lui ajoutons rien, et reposons-nous en lui, en prenant garde de nous en éloigner et de tomber dans la dualité. Sans cette attention, en effet, nous aurons la dualité, qui ne peut nous offrir l'unité, parce qu'elle lui est postérieure. L'Un ne se laisse pas nombrer avec autre chose, ni avec la monade, ni avec quoi que ce soit; il ne se laisse nombrer d'aucune manière: car il est la mesure sans être mesuré lui-même; il n'est pas au même rang que les autres choses, il ne s'additionne pas avec elles; sinon, il aurait quelque chose de commun avec les êtres avec lesquels il serait nommé; par suite, il serait inférieur à ce quelque chose de commun, tandis qu'il doit n'avoir rien au-dessus de lui. Ni le nombre essentiel, ni le nombre inférieur à celui-ci et propre à la quantité ne peuvent être affirmés de l'Un: ni le nombre essentiel, dis-je, en qui l'être est identique à la pensée; ni le nombre propre à la quantité, qui constitue la quantité concurremment avec les autres genres, ou même sans leur concours, puisque tout nombre est quantité¹. En outre, le nombre propre à la quantité, imitant les nombres antérieurs dans leur rapport à l'Un qui est leur principe, trouve son existence dans son rapport à l'Un véritable, qu'il ne partage point et ne divise point; mais, quand la *dyade* est née, la *monade* est avant

¹ Pour l'exposition complète de cette théorie, Voy. ci-après ENN. VI, liv. vi, § 18.

la dyade, elle n'est d'ailleurs ni chacune des unités qui constituent la dyade, ni l'une d'elles seulement: car, pourquoi serait-elle l'une plutôt que l'autre? Si donc la monade n'est aucune des deux unités qui constituent la dyade, elle leur est supérieure, et, tout en demeurant en elle-même, elle paraît ne pas y demeurer. Comment donc ces unités sont-elles autres que la monade? Comment la dyade est-elle une, et l'unité qu'elle forme est-elle la même que celle qui est contenue dans chacune des deux unités qui la constituent? Les unités [qui constituent la dyade] participent de l'unité première, mais en différent. La dyade, en tant qu'elle est une, participe aussi de l'unité, mais de manières diverses: car une maison et une armée ne sont pas deux unités pareilles; c'est ainsi que la dyade, dans son rapport au continu, n'est pas la même en tant qu'elle est une et en tant qu'elle est une quantité une. Les unités contenues dans la *pentade* sont-elles donc dans un autre rapport avec l'un que les unités contenues dans la *décade*? Si, quand on compare un petit navire à un grand, une ville à une autre, une armée à une autre, l'unité est la même, elle sera aussi la même dans ces nombres; si elle n'est pas la même dans le premier cas, elle n'est pas non plus la même dans le second. S'il reste encore quelques questions à résoudre sur ce sujet, nous les examinerons dans la suite.

V. Revenons maintenant à l'assertion que nous avons émise plus haut, à savoir que le Premier reste toujours identique, quoique les autres êtres naissent de lui. La génération des nombres s'explique par l'immanence de l'unité et l'action d'un autre principe qui les forme à l'image de l'unité. A plus forte raison, le principe supérieur aux êtres est l'unité immanente; seulement ici, ce n'est pas un autre principe qui produit les êtres à l'image du Premier pendant que celui-ci demeure en lui-même. c'est le Premier lui-même qui engendre les êtres. De même que la forme de l'unité, qui est le principe des nombres, existe dans tous à

des degrés divers, parce que les nombres postérieurs à l'unité participent d'elle inégalement; de même, les êtres inférieurs au Premier ont tous en eux quelque chose de lui, qui constitue leur forme. Les nombres tiennent leur *quantité* de leur participation à l'unité. De même ici, les êtres doivent leur *essence* à la trace de l'Un qu'ils ont en eux, en sorte que leur être est cette *trace de l'Un*. On ne s'éloignerait pas de la vérité si l'on disait que le mot *εἶδος*, être, qui exprime l'essence, est dérivé du mot *εἶ, un*. En effet l'être, *εἶ*, a procédé immédiatement de l'Un et ne s'en est éloigné que fort peu; en se tournant vers son propre fond, il s'est posé, il est devenu et il est l'essence de tout. Celui qui énonce l'être, en appuyant sur ce mot, produit l'unité, en montrant que l'être, *εἶ*, provient de l'unité, *εἶ*, comme l'indique, autant qu'il est possible, ce mot *εἶ, être*. C'est ainsi que l'essence, *εἶδος*¹, et l'être, *εἶ*, imitent autant qu'il est en eux le principe de la puissance duquel ils sont émanés. L'esprit, remarquant ces choses et guidé par leur contemplation, a imité ce qu'il voyait² en proférant les mots *εἶ (être)*, *εἶδος (exister)*, *εἶδος (essence)*, *εἶδος (Hestia ou Vesta)*³. En effet, ces sons essaient d'exprimer la

¹ M. Kirchhoff retranche ce mot. Cette suppression ne nous paraît pas nécessaire. — ² « Si, au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée? » (Platon, *Crotyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 112.) — ³ « Pour le nom dont nous parlons, remarquons que ce que nous appelons *εἶδος*, l'essence, s'appelle en d'autres contrées *εἶδος*, et ailleurs encore *εἶδος*. D'abord, on peut admettre que du second de ces trois mots on a tiré le nom de l'essence des choses, *Ερξία*. Et si nous appelons *Ερξία* ce qui participe de l'être, *εἶδος*, il s'ensuit que *Hestia* a été bien nommée: car nous aussi, à ce qu'il paraît, nous avons dit primitivement *εἶδος* pour *εἶδος*. En outre, si l'on fait attention aux cérémonies des sacrifices, on pourra se convaincre que telle était la pensée de ceux qui avaient ainsi appelé l'essence de toutes choses. » (Platon, *ibid.*, p. 53.)

nature de ce qui a été engendré par l'Un, au moyen de l'effort même que fait celui qui parle afin d'imiter, autant qu'il le peut, la génération de l'être.

VI. Quelle que soit la valeur de ces étymologies, comme l'essence engendrée est une forme (car on ne saurait donner un autre nom à ce qui est engendré par l'Un), comme elle est, non une forme particulière, mais toute forme, sans aucune exception, il est nécessaire que l'Un n'ait pas de forme (*ἀσείδω*)¹. N'ayant pas de forme, il ne peut être essence: car l'essence doit être quelque chose d'individuel, c'est-à-dire de déterminé. Or l'Un ne saurait être conçu comme quelque chose de déterminé: car alors il ne serait plus principe; il serait seulement la chose déterminée qu'on lui aurait attribuée. Si toutes choses sont dans ce qui est engendré, aucune d'elles ne saurait être l'Un. Si l'Un n'est aucune d'elles, il ne peut être que ce qui est au-dessus d'elles; par conséquent, comme ces choses sont les êtres et

¹ Le P. Thomassin cite ce morceau de Plotin et formule sa doctrine en ces termes: « Hactenus Plotinus, in cuius verba observari licet: 1^o Quum dicitur Deum esse ente superiore, id perinde esse ac si negaretur dici de ipso quidquam posse vel intelligi: nam omne intelligibile est ens; quod ergo ente, id intelligibili omni superius est, id nihil entium, nihil intelligibilem est. Quæ negatione nulla negatio universalis fieri vel excogitari potest. 2^o Ut intellectus naturam quæquis cogitare vult, corporis omnes proprietates inde amandat: Ita quisquis naturam divinam intellectuali multa superiore contemplari cupit, inde ablegare necesse habebit omnes intellectualium naturarum dotes, vitam, justitiam, sapientiam. Per has enim ita forsan describitur Deus, sicut per corpora quandoque symbola angelas. Nec censeri prædicari de Deo non simpliciter vitam, sapientiam, justitiam, sed vitam incorruptibilem, sapientiam incommutabilem, justitiam substantivam. Contra enim æque de natura angelica dicitur quod sit longitudo indivisibilis, soliditas immaterialis, latitudo intellectualis, que mera esse symbola nemo non videt, tametsi adjuncta veluti antidotis emendata. 3^o His philosophis Deus non videbatur esse nisi bonum et unum. Reliqua omnia infra illum jacere exis-

l'être, l'Un est au-dessus de l'être (*ἐπέκεινεν ἔντι*). En effet, en disant que l'Un est au-dessus de l'être, on ne dit pas qu'il est quelque chose de déterminé, on n'en affirme rien, on ne prétend pas même lui assigner ainsi un nom; on avance seulement qu'il n'est pas telle ou telle chose; on n'a pas la prétention de l'embrasser; il serait absurde de prétendre embrasser une *nature infinie* (*ἀπείρατος ἕντις*). Prétendre le faire, c'est s'éloigner de lui et perdre la légère trace qu'on en avait. Quand on veut voir l'essence intelligible, il faut n'avoir plus présente à l'esprit aucune image des choses sensibles afin de contempler ce qui est au-dessus d'elles; de même, quand on veut contempler Celui qui est au-dessus de l'intelligible, on doit laisser de côté tout intelligible pour contempler l'Un; on saura de cette manière *qu'il est*, sans essayer de déterminer *ce qu'il est*. Au reste, en parlant de l'Un, on ne peut indiquer *ce qu'il est* (*τίσιν*) qu'en disant *ce qu'il n'est pas* (*οὐχ ὅτις*)¹. Car on ne

» timabant, etiam sapientiam, vitam, veritatem; nec ista de Deo
 » prædicari sinebant, nisi vel negative, vel per modum principii
 » magis quam formæ. 4. Quin unum ipsum negative tantum de
 » Deo dici sinebat Plotinus; aut si affirmative dicebatur, hæc ipsum
 » affirmatioem rursus in negationes resolvebat. Etsi enim primo
 » dicebatur Deus esse ipsum autum, mox tamen id quoque agnos-
 » cebatur incomprehensibili ejus magnitudini nedum satis con-
 » gruere, et satius esse id removeri, ut unum tantum dicatur Deus
 » quia multa non est. 5. Hinc merito concludit Plotinus quaren-
 » dum non esse quid de Deo dicamus omnino, et quasi id proprie
 » illi conveniat (hoc enim fieri non posse), sed tantum quo eum
 » designemus, id est, aliquod signum et quasi symbolum quo illum
 » designemus. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 213. Voy. aussi
ibid., p. 334.)

¹ Voy. *Enn.* II, liv. IX, § 1, t. I, p. 254-256; *Enn.* III, liv. IX, n° 9, t. II, p. 349. On trouve la même doctrine dans Maimonide : « Sache que les vrais attributs de Dieu sont ceux où l'attribution se fait au moyen de négations, ce qui ne nécessite aucune expression impropre, et ne donne lieu, en aucune façon, à attribuer à Dieu une imperfection quelconque; mais l'attribution énoncée affir-

saurait énoncer *ce qu'est* un principe dont on ne peut dire : *il est ceci* ou *cela* (*τί ἐστί*). Mais nous autres hommes, dans nos doutes semblables aux douleurs de l'enfantement, nous ne savons comment appeler ce principe; nous parlons de ce qui est ineffable et nous lui donnons un nom, pour nous le désigner comme nous le pouvons. Le nom même d'Un n'exprime autre chose que la négation de la pluralité. C'est pour cette raison que les Pythagoriciens¹ désignaient entre eux ce principe d'une manière symbolique en l'appellant *Apollon*, *Ἀπόλλων* [de ἀ-πέλλος], nom qui est la *négation même de la pluralité*. Si l'on veut au contraire attacher au nom d'Un un sens positif, le nom et l'objet nommé deviendront alors plus obscurs que si l'on s'abstenait de regarder le nom d'Un comme le nom propre du premier principe. Si l'on emploie ce nom, c'est pour que l'esprit qui cherche le premier principe, s'attachant d'abord à ce qui exprime la plus grande simplicité, arrive enfin à rejeter ce nom qui n'a été admis que comme le meilleur possible. En effet, ce nom même n'est pas propre à désigner cette nature, qui ne peut être saisie par l'ouïe, ni comprise de celui qui l'entend nommer; si elle pouvait être saisie par un sens, ce serait par la vue; encore ne faudrait-il pas chercher à voir une forme : car alors on n'atteindrait pas le premier principe.

VII. L'intelligence peut voir en acte de deux manières,

» mativement renferme l'idée d'association et d'imperfection. » (*Guide des égarés*, trad. de M. S. Munk, t. I, p. 238.) Voy. encore ci-après, p. 91, note I.

¹ « Les Pythagoriciens ont donné aux nombres et aux figures géométriques les dénominations des dieux. Le triangle équilatéral est appelé Minerve, née du cerveau de Jupiter, et Tritogénie, et parce que ce triangle peut être divisé par trois perpendiculaires tirées de ses trois angles. L'unité est Apollon, parce qu'elle est le symbole de la persuasion et de la candeur. La dyade a les noms de discorde et d'audace, etc. » (Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osiris*, p. 381.)

comme le fait l'œil lui-même¹. Autre chose est pour l'œil voir la forme de l'objet visible, autre chose voir la lumière par laquelle il voit cet objet. Cette lumière est elle-même visible, mais elle est différente de la forme de l'objet; elle fait voir cette forme et est vue elle-même avec cette forme à laquelle elle est unie : on la voit-on pas elle-même distinctement, parce que l'œil est tout entier à l'objet illuminé. Quand il n'y a que la lumière, on la voit d'une manière intuitive, quoiqu'alors elle soit encore unie à un autre objet : car, si elle était isolée de toute autre chose, on ne pourrait l'apercevoir; c'est ainsi que la lumière du soleil échapperait à notre œil si elle n'avait pour siège une masse solide. Mais, si l'on dit que le soleil tout entier est lumière, on pourra de cette manière concevoir ce que nous voulons éclaircir; dans ce cas, la lumière ne résidera dans la forme d'aucun des autres objets qui frappent notre vue et elle n'aura d'autre propriété que d'être visible : car les autres objets visibles ne sont pas la lumière pure. De même, dans l'*intuition intellectuelle* (ou *épistémé*), l'intelligence voit les objets intelligibles au moyen de la lumière que répand sur eux le Premier, et, en voyant ces objets, elle voit réellement la lumière intelligible; mais, comme elle accorde son attention aux objets éclairés, elle ne voit pas bien nettement le principe qui les éclaire. Si, au contraire, elle oublie les objets qu'elle voit pour ne contempler que la clarté qui les rend visibles, elle voit la lumière même et le principe de la lumière. Mais ce n'est pas hors d'elle-même que l'intelligence contemple la lumière intelligible. Elle ressemble alors à l'œil qui, sans considérer une lumière extérieure et étrangère, avant même de l'apercevoir, est soudainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des ténèbres; il en est encore de même

¹ Cette comparaison est empruntée à Platon, *République*, VI.

quand l'œil, pour ne rien voir des autres objets, ferme ses paupières et tire de lui-même sa lumière, ou que, pressé par la main, il aperçoit la lumière qu'il a en lui. Alors, sans rien voir d'extérieur, il voit, il voit même plus qu'à tout autre moment : car il voit la lumière¹. Les autres objets qu'il voyait auparavant, tout en étant lumineux, n'étaient pas la lumière même. De même, quand l'intelligence ferme l'œil en quelque sorte aux autres objets, qu'elle se concentre en elle-même, en ne voyant rien, elle voit non une lumière étrangère qui brille dans des formes étrangères, mais sa propre lumière qui tout à coup rayonne intérieurement d'une pure clarté.

VIII. Quand l'intelligence aperçoit ainsi cette lumière divine, on ne sait d'où vient cette lumière, si c'est du dedans ou du dehors; quand elle a cessé de briller, on croit tour à tour qu'elle vient du dedans et qu'elle n'en vient pas. Mais il est inutile de chercher d'où vient cette lumière : on ne peut élever sur elle aucune question de lieu. En effet, elle ne saurait ni s'éloigner, ni s'approcher de nous; elle nous apparaît seulement ou nous reste cachée. Il ne faut donc pas la chercher, mais attendre en repos qu'elle nous apparaisse, et nous préparer à la contempler, de même que l'œil attend le lever du soleil qui apparaît au-dessus de l'horizon, ou qui s'élançe de l'Océan, comme le disent les poètes. D'où s'élève Celui dont notre soleil est l'image? Au-dessus de quel horizon doit-il apparaître pour nous éclairer? Il faut qu'il apparaisse au-dessus de l'intelligence qui contemple. Ainsi, l'intelligence doit rester immobile dans la contemplation, concentrée et absorbée dans le spectacle

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Si solaris » luminis beneficio opas est ut reliqua inspiciantur, quanto magis » ipse sine seipso non cernitur? Quin reliqua tantum illuminat, ut » fruetur luci oculus issuescat et ad ipsum fontem lucis tandem » fruentum pelliciat et præparetur. » (*Doctrina theologica*, I, p. 325.)

de la beauté seule qui l'élève et la remplit de vigueur. Alors l'intelligence sent qu'elle est plus belle et plus brillante, parce qu'elle approche du Premier. Celui-ci ne vient pas, comme on pourrait le croire; il vient sans venir dans le sens propre du mot¹: il apparaît sans venir d'aucun lieu, parce qu'il est déjà présent au-dessus de toutes choses avant que l'intelligence s'approche de lui. C'est en effet l'intelligence qui s'approche et qui s'éloigne du Premier; elle s'en éloigne quand elle ne sait pas où elle doit se tenir ni où se tient le Premier. Le Premier ne se tient nulle part, et, si l'intelligence pouvait aussi ne se tenir nulle part (je ne veux pas dire en aucun lieu: car elle est elle-même hors de tout lieu; j'entends n'être absolument nulle part), elle apercevrait toujours le Premier; ou plutôt, elle ne l'apercevrait pas, elle serait en lui, ne ferait qu'un avec lui. Maintenant, l'intelligence, par cela même qu'elle est intelligence, n'aperçoit le Premier que quand elle l'aperçoit par cette partie d'elle-même qui n'est pas intelligence (qui est supérieure à l'intelligence). Sans doute, il semble étonnant que l'Un puisse nous être présent sans s'approcher de nous, et, tout en n'étant nulle part, être partout. Cet étonnement est fondé sur la faiblesse de notre nature; mais l'homme qui connaît le Premier s'étonnerait bien plus que les choses fussent autrement. Et en effet, elles ne peuvent être autrement. Qu'on s'en

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes: « Deifici > tamen visibilibus oculis lucis que ad intelligibilem comparatio; > ut enim oculus luci debeat quod per ipsam et illuminata a Sole et > illuminantem Solem videt, non tamen quod seipsum videt. At > vero mens non tantum quod intelligibilia et ipsam intelligibilem > fontem, sed etiam quod seipsum videt, intelligibili debet luci > superne sibi aliucenti. Lucis enim illius gratis et ubertate ita im- > buitur, adeo inebriatur, ut jam secernere se non possit, et nec > illam jam sine seipsa, nec seipsam sine illa intelligere. » (*Dogmata theologica*, t. I, p. 325. Voy. aussi *ibid.*, p. 339.)

étonne, si l'on veut; ce que nous venons de dire est cependant l'exacte vérité.

IX. Tout ce qui est engendré par autrui réside soit dans le principe qui l'a engendré, soit dans un autre être, s'il existe quelque être au-dessous du principe générateur: car ce qui est engendré par autrui et qui a besoin d'autrui pour exister a besoin d'autrui partout, par conséquent doit être contenu dans autrui. Il est donc naturel que les choses qui occupent le dernier rang soient contenues dans les choses qui les précèdent immédiatement, que les choses supérieures soient contenues dans celles qui occupent un rang encore plus élevé, et ainsi de suite jusqu'au premier principe. Quant au premier principe, n'ayant rien au-dessus de lui, il ne saurait être contenu dans rien. Puisqu'il n'est contenu dans rien et que les autres choses sont contenues chacune dans celle qui la précède immédiatement, le premier principe contient tous les autres êtres: il les embrasse sans se partager avec eux, et les possède sans être possédé par eux. Puisqu'il les possède sans être possédé par eux, il est partout: car, s'il n'est pas présent, il ne possède pas; d'un autre côté, s'il n'est pas possédé, il n'est pas présent; il en résulte qu'il est et qu'il n'est point présent, en ce sens que, n'étant pas possédé, il n'est pas présent, et que, se trouvant indépendant de tout, il n'est empêché d'être nulle part. En effet, s'il était empêché d'être quelque part, il serait limité par un autre principe, et les choses qui sont au-dessous de lui ne pourraient plus participer de lui; il en résulterait que Dieu serait borné, qu'il n'existerait plus en lui-même, qu'il dépendrait des êtres inférieurs. Toutes les choses contenues en autrui sont dans le principe dont elles dépendent; c'est le contraire pour celles qui ne sont nulle part: il n'est point de lieu où elles ne soient. En effet, s'il est un lieu où Dieu ne soit point, évidemment ce lieu est embrassé par un autre, et Dieu est dans autrui; d'où suit que [dans cette hypothèse] il est

faux que Dieu n'est nulle part. Mais, comme il est au contraire vrai que Dieu n'est nulle part, et faux qu'il soit quelque part, parce qu'il ne saurait être contenu dans autrui, il en résulte que Dieu n'est éloigné de rien. S'il n'est éloigné de rien, n'étant nulle part, il sera en lui-même partout. Il n'aura pas une de ses parties ici, une autre là; il ne sera pas tout entier seulement en tel ou tel lieu; il sera donc tout entier partout : car il n'y a pas une chose qui le possède exclusivement ou qui ne le possède pas; tout est donc possédé par lui. Vois le monde : comme il n'y a pas d'autre monde que lui, il n'est pas contenu dans un monde ni dans un lieu. Nul lieu en effet n'existait antérieurement au monde. Quant à ses parties, elles dépendent de lui et sont contenues en lui. L'Âme n'est pas contenue dans le monde; c'est elle au contraire qui le contient : car le lieu de l'Âme n'est point le corps, mais l'Intelligence; le corps du monde est donc dans l'Âme, l'Âme dans l'Intelligence, et l'Intelligence elle-même dans un autre principe. Mais ce principe lui-même n'est pas dans un autre, duquel il dépendrait; il n'est donc dans rien, par conséquent, il est nulle part. Où sont donc les autres choses? Elles sont dans le premier principe. Il n'est donc pas séparé des autres choses, il n'est pas non plus en elles; il n'y a donc rien qui le possède; c'est lui, au contraire, qui possède tout. C'est pour cela qu'il est le Bien de toutes choses, parce que toutes choses existent par lui et se rapportent à lui, chacune d'une manière différente. C'est pourquoi il y a des choses qui sont meilleures les unes que les autres, parce qu'elles sont les unes plus que les autres (en rapport avec le Bien).

X. Ne cherche pas à voir ce principe à l'aide des autres choses; sinon, au lieu de le voir lui-même, tu ne verras que son image. Essaie plutôt de concevoir ce qu'est le principe qu'il faut saisir en lui-même, qui est pur et sans aucun mélange, parce que tous les êtres en participent sans qu'aucun le possède. Aucune autre chose en effet ne saurait

être telle; il faut cependant qu'il y ait une telle chose. Qui pourrait embrasser à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe? Si un être embrassait à la fois dans sa totalité la puissance de ce principe, en quoi en différencierait-il? Se borne-t-il à en embrasser une partie?—Tu sauras bien ce principe par un acte intuitif et simple, mais tu ne te le représenteras point dans sa totalité; autrement, tu seras l'Intelligence pensante, si toutefois tu as atteint ce principe; mais il te fuira, ou plutôt tu le fuiras toi-même. Quand tu considères Dieu, considère-le donc dans sa totalité. Quand tu le penses, sache que ce que tu te rappelles de lui est le Bien : car il est la cause de la vie sage et intellectuelle, parce qu'il est la *puissance dont procèdent la vie et l'intelligence*; il est la cause de l'essence et de l'être, parce qu'il est *un*; il est simple et premier, parce qu'il est *principe*. C'est de lui que tout procède¹. C'est de lui que le *premier mouvement* procède, sans être en lui; c'est de lui que procède aussi le *premier repos*, parce que lui, il n'en a pas besoin; il n'est lui-même ni en mouvement ni en repos : car il n'a rien en quoi il puisse se reposer ou se mouvoir. Par rapport à quoi, vers quoi ou en quoi pourrait-il se mouvoir ou se reposer? Il n'est pas non plus limité : car par quoi serait-il limité? Il n'est pas non plus infini de la manière dont on se représente une masse énorme : car où aurait-il besoin de s'étendre? Serait-ce pour avoir quelque chose? Mais il n'a besoin de rien. *C'est sa puissance qui est infinie*. Il ne

¹ Tout le morceau qui précède est cité par le P. Thomassin qui le commente en ces termes : « Totum conspicit posse Deum » censet Plotinus, ut totum, sed ut totum omnino, in eo ut totum » nihil omnium, quod videtur ab oculis puro rapitur, et statim » aufugiat, aut a quo non potius statim delahatur, restet autem » post illa curuscamina memoria nescio que plus quod visum est, » non aliud exhibens nobis quam bonum et unum, omnium principium, et nihil omnium quorum est principium. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 108.)

saurait ni changer ni manquer de rien : car les êtres qui ne manquent de rien ne le doivent qu'à lui seul.

XI. Le premier principe est infini parce qu'il est un et que rien en lui ne saurait être limité par quoi que ce soit. Étant un, il n'est pas soumis à la mesure ni au nombre. Il n'est donc borné ni par autrui ni par lui-même, puisque de cette manière il serait double. Il n'a par conséquent point de figure, puisqu'il n'a ni parties ni forme. Ne cherche donc pas à saisir par des yeux mortels ce principe tel que le conçoit la raison. Ne t'imaginer pas qu'on puisse le voir, de la manière dont se le figurerait un homme qui croirait que tout est perçu par les sens et anéantirait ainsi le principe qui est la *suprême réalité* (τὸ μέγιστα πᾶσι), Les choses auxquelles le vulgaire attribue la réalité ne la possèdent pas¹ : car ce qui est étendu a moins de réalité [que ce qui n'est pas étendu] ; or, le Premier est le principe de l'existence et est supérieur même à l'essence. Il te faut donc admettre le contraire de ce qu'admet le vulgaire ; sinon, tu seras privé de Dieu. Tu ressembleras à ces hommes qui, dans les fêtes sacrées, se gorgent d'aliments dont on doit s'abstenir quand on s'approche des dieux, et qui, regardant cette jouissance comme plus certaine que la contemplation de la divinité dont on célèbre la fête, s'en vont sans avoir participé aux mystères. En effet, comme la divinité ne se fait pas voir à eux dans ces mystères, ces hommes grossiers doutent de son existence, parce qu'ils ne regardent comme réel que ce qu'on voit avec les yeux du corps. C'est ainsi que des gens qui passeraient toute leur vie dans le sommeil regarderaient comme certaines et réelles les

¹ Le P. Thomassin cite ce passage en ces termes : « Naturalium = materialium et corporum penitissime insperat angustias = Plotinus, quoniam scripsit, quo majora sunt corpora, eo minus = minusque quodammodo esse. » (*Doctrinae theologicae*, I, p. 196.) Voy. aussi *Enn.* VI, liv. v, § 1.

choses qu'ils verraient dans leurs rêves ; si on les éveillait et qu'on les forçât d'ouvrir les yeux, ils n'ajouteraient aucune foi à leur témoignage et se plongeraient de nouveau dans leur sommeil.

XII. Il ne faut chercher à percevoir chaque chose que par la faculté qui est destinée à la connaître : c'est ainsi que nous percevons les couleurs par les yeux, les sons par les oreilles, et d'autres qualités par d'autres sens. Il faut également admettre que l'intelligence a sa fonction propre, et ne pas croire que *penser* soit la même chose que *voir* et *entendre* : agir autrement, c'est ressembler à un homme qui voudrait percevoir des couleurs par les oreilles et qui nierait l'existence des sons parce qu'il ne saurait les voir. Les hommes, pensons-y bien, ont oublié le principe qui depuis le commencement jusqu'à ce jour excite leurs souhaits et leurs désirs¹. En effet, toutes choses aspirent au premier principe, y tendent par une nécessité naturelle, et semblent deviner qu'elles ne sauraient exister sans lui. La notion du *Beau* n'est donnée qu'aux âmes qui sont éveillées et qui ont déjà quelque connaissance ; à sa vue, elles sont en même temps frappées de stupeur et aiguillonnées par l'amour². Le *Bien*, au contraire, excite en nous dès l'origine un désir qui est inné ; il nous est présent même dans le sommeil ; sa vue ne nous frappe jamais de stupeur, parce qu'il est toujours avec nous ; il n'est pas besoin de réminiscence ni d'attention pour jouir de sa présence, puisqu'on n'en est pas privé même quand on dort. L'amour du beau, en s'emparant de nous, nous cause des soucis parce qu'on désire le beau quand on l'a vu. Comme l'amour que le beau excite ne vient qu'en seconde ligne et qu'il ne se trouve que chez ceux qui ont déjà quelque connaissance, il est évident que le beau n'occupe que le second rang. Le désir du

¹ Voy. ci-dessus, p. 3. — ² Voy. *Enn.* I, liv. vi, § 4, l. 1, p. 104 ; et *Enn.* III, liv. v, § 1, l. II, p. 102-105.

Le bien est au contraire plus ancien; il n'exige aucune connaissance préalable. Cela montre que le bien est antérieur et supérieur au beau. En outre, tous les hommes sont satisfaits dès qu'ils possèdent le bien: ils se croient arrivés à leur fin. Mais tous ne croient pas que le beau leur suffise; ils pensent que le beau est beau pour lui-même plutôt que pour eux, comme la beauté d'un individu n'est un avantage que pour lui seul. Enfin, la plupart sont contents de paraître beaux, ne le fussent-ils pas réellement; mais il ne leur suffit pas de paraître posséder le bien, ils veulent le posséder réellement. En effet, tous désirent avoir ce qui tient le premier rang; mais ils luttent, ils rivalisent avec le beau dans l'opinion qu'il est né comme eux. Ils ressemblent à une personne qui se prétendrait l'égale d'une autre personne qui tient le premier rang après le roi parce qu'elle en dépend aussi; elle ignore que si elle dépend également du roi, elle est inférieure à l'autre dans l'ordre de la hiérarchie¹: la cause de cette erreur, c'est que toutes deux participent d'un même principe, que l'Un leur est supérieur à toutes deux, qu'enfin le bien n'a pas besoin du beau, tandis que le beau a besoin du bien². Le bien est doux, calme, plein de délices; nous en jouissons comme nous le voulons. Le beau, au contraire, frappe l'âme de stupeur, l'agite et mêle la peine au plaisir. Il nous éloigne souvent du bien à notre insu, comme un objet aimé sépare un fils d'un père. Le bien est plus ancien que le beau, non dans le temps, mais dans la réalité; il a d'ailleurs une puissance qui est supérieure, parce qu'elle n'a pas de bornes. Ce qui lui est inférieur, au lieu d'avoir une puissance sans bornes, ne possède qu'une puissance inférieure et dépendante. Dieu est donc maître même de la puissance qui est inférieure à la sienne; il n'a pas besoin des choses qu'il a

¹ Voy. ci-dessus, § 3, p. 75. — ² Voy. *Enn.* I, liv. vi, fin; t. I, p. 113.

engendrées: car c'est lui qui leur a donné tout ce qui se trouve en elles; il n'avait pas d'ailleurs besoin d'engendrer; il est encore tel qu'il était auparavant; rien ne serait changé pour lui s'il n'avait pas engendré; s'il eût été possible que d'autres choses recussent l'existence, il ne la leur aurait pas refusée par jalousie. Maintenant il n'est plus possible que rien soit engendré. Dieu a engendré tout ce qu'il pouvait engendrer. Il n'est point d'ailleurs l'universalité des choses; il aurait ainsi besoin d'elles. Elevé au-dessus de toutes, il a pu les engendrer et leur permettre d'exister pour elles-mêmes en les dominant toutes.

XIII. Étant le Bien même, et non simplement une chose bonne, Dieu ne saurait posséder aucune chose, pas même la qualité d'être bon. S'il possédait quelque chose, cette chose ou serait bonne ou ne le serait pas; or il ne peut y avoir rien qui ne soit bon dans le principe qui est le Bien par excellence et au premier degré; d'un autre côté, on ne saurait dire que le Bien possède la qualité d'être bon. S'il ne peut posséder ni la qualité d'être bon ni celle de n'être pas bon, il en résulte qu'il ne doit rien posséder, par conséquent, qu'il est unique et isolé de tout le reste. Comme toutes les autres choses ou sont bonnes sans être le Bien, ou ne sont pas bonnes, que le Bien n'a ni la qualité d'être bon, ni celle de n'être pas bon, il n'a rien³, et c'est par cela même qu'il est le Bien. Si on lui attribue quelque chose, l'essence, l'intelligence, la beauté, on lui ôte aussitôt le privilège d'être le Bien. Donc, quand on lui

³ On trouve la même doctrine dans Maimonide: « Dieu, le Très-Haut, est l'être nécessaire, dans lequel il n'y a pas de composition. Nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est qu'il est, mais non pas ce qu'il est. On ne saurait donc admettre qu'il ait un attribut affirmatif: car il n'a pas d'être en dehors de sa qualité, de manière que l'attribut puisse indiquer l'une des deux choses; à plus forte raison sa qualité ne peut-elle être composée, de manière que l'attribut puisse indiquer ses deux parties,

ôte tout attribut, qu'on n'affirme rien de lui, qu'on ne com-
met pas l'erreur de supposer qu'il y ait quelque chose en
lui, on le laisse être simplement, sans lui rien prêter des
choses qu'il n'a pas. N'imitons pas ces panégyristes ignorants
qui rabaisent la gloire de ceux qu'ils louent en leur at-
tribuant des qualités inférieures à leur dignité, parce qu'ils
ne savent pas parler convenablement des personnes dont
ils font l'éloge. De même, n'attribuons à Dieu aucune des
choses qui sont au-dessous de lui et après lui : reconnais-
sons qu'il en est la cause éminente sans être aucune d'elles.

La nature du Bien ne consiste point à être toutes choses
en général, ni l'une d'elles en particulier. En effet, dans
ce cas, le Bien ne ferait qu'un avec tous les êtres ; par
conséquent, il n'en différerait que par son caractère propre,
c'est-à-dire par une différence et par l'addition de quel-
que qualité. Au lieu d'être un, il serait deux choses, dont
l'une, savoir, ce qu'il aurait de commun avec les autres
êtres, ne serait pas le bien, tandis que l'autre serait le
bien. Dans cette hypothèse, il serait mélangé de bien et de
non-bien : il ne serait plus le Bien pur et premier. Le Bien
premier serait ce dont l'autre chose participerait particuliè-
rement, participation en vertu de laquelle elle deviendrait le
bien. Cette chose ne serait ainsi le bien que par participation,
tandis que celle dont elle participerait ne serait rien en
particulier ; ce qui montre que le Bien n'est rien de particu-
lier. Mais si, dans le Principe que nous examinons, le
Bien est tel (c'est-à-dire s'il est une différence dont la pré-

> et à plus forte raison encore ne peut-il avoir d'accidents qui
> puissent être indiqués par l'attribut. Il n'y a donc pour Dieu,
> d'aucune manière, un attribut affirmatif. Les attributs négatifs
> sont ceux dont il faut se servir pour guider l'esprit sur ce qu'on
> doit croire à l'égard de Dieu : car il ne résulte de leur part au-
> cune multiplicité, et ils amènent l'esprit au terme de ce qu'il est
> possible à l'homme de saisir de Dieu, etc. » (*Guide des égarés*,
trad. de M. S. Munk, t. I, p. 241.)

sence donne au composé le caractère du bien), ce bien
doit dériver d'un autre principe qui soit uniquement et
simplement le Bien ; ce composé dépend donc du Bien pur
et simple. Ainsi, le Premier, le Bien absolu, domine tous
les êtres, est uniquement le Bien, ne possède rien en lui,
n'est mélangé à rien, est supérieur à toutes choses et est
la cause de toutes. Le Beau et les êtres ne sauraient pro-
venir du mal ni de principes indifférents : car la cause
est meilleure que l'effet, parce qu'elle est plus parfaite.

LIVRE SIXIÈME.

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

I. On peut ou penser un autre objet ou se penser soi-même. Ce qui se pense soi-même tombe moins dans la dualité [inhérente à la pensée]. Ce qui pense un autre objet approche moins de l'identité : car, s'il a en lui-même ce qu'il contemple, il en diffère néanmoins [par son essence]. Au contraire, le principe qui se pense lui-même n'est pas séparé par son essence de l'objet pensé : il se contemple lui-même parce qu'il est intimement uni à lui-même; le sujet pensant et l'objet pensé ne font en lui qu'un seul être¹. Il pense d'une manière supérieure, parce qu'il possède ce qu'il pense; il occupe enfin le premier rang comme principe pensant, parce que le principe pensant doit être à la fois unité et dualité. S'il n'était pas unité, il penserait un objet autre que lui-même; il ne serait plus le premier principe pensant. En effet, ce qui pense un objet autre que soi-même ne saurait être le premier principe pensant, puisqu'il ne pense pas comme appartenant à son essence l'objet de sa pensée, et que, par conséquent, il ne se pense pas soi-même. Si le principe pensant possède au contraire comme appartenant à son essence l'objet de sa pensée, alors les deux termes de la pensée [l'objet et le sujet] ne

¹ Voy. ci-dessus, liv. III, § 5-6, p. 39-42.

feront qu'un. Le principe pensant implique donc à la fois unité et dualité : car, s'il ne joint la dualité à l'unité, il n'aura rien à penser, par conséquent, il ne pensera pas. Il faut ainsi qu'en même temps il soit simple et qu'il ne soit pas simple¹. On comprend mieux la nécessité de cette double condition quand on s'élève à l'intelligence en parlant de l'âme, parce qu'il est plus facile d'y distinguer le sujet de l'objet et d'en saisir la dualité². Qu'on s'imagine deux lumières dont l'une, l'âme même, soit moins brillante, et l'autre, la partie intelligible de l'âme, soit plus pure; qu'on se représente ensuite la lumière qui voit égale à la lumière qui est vue : toutes deux n'ayant plus rien qui les distingue ne feront plus qu'une seule chose, qui pense en vertu de sa dualité et qui voit en vertu de son unité. Ici par la raison [qui est la faculté propre de l'âme] nous sommes passés de la dualité à l'unité. Mais l'intelligence en pensant passe de l'unité à la dualité : elle devient, ou plutôt elle est dualité, parce qu'elle pense, et elle pense parce qu'elle est unité.

II. Puisqu'on distingue deux principes pensants, l'un qui est le premier principe pensant [l'Intelligence], et l'autre qui est le second [l'Âme], le principe supérieur au premier principe pensant ne doit pas lui-même penser. Pour penser, il faudrait qu'il fût intelligence; pour être intelligence, qu'il eût un objet; pour être le premier principe pensant, qu'il eût cet objet en lui-même. Or, il n'est pas nécessaire que tout intelligible possède l'intelligence et pense; sinon, il serait non-seulement intelligible, mais encore intelligence; se trouvant être ainsi deux choses, il ne serait pas le Premier. D'un autre côté, l'Intelligence ne peut subsister s'il n'y a une essence purement intelligible,

¹ Voy. ci-dessus, liv. III, § 10, p. 50-51. — ² Voy. *ibid.*, § 8-9, p. 44-49.

qui soit intelligible pour l'Intelligence, mais qui en elle-même ne soit aucunement intelligible ni intelligible. En effet, ce qui est intelligible est intelligible pour un autre. Quant à l'Intelligence, le pouvoir qu'elle a de penser est tout à fait vain si elle ne perçoit et ne saisit l'intelligible qu'elle pense : car elle ne peut penser si elle n'a un objet à penser, et elle n'est parfaite que quand elle le possède. Or, elle doit, avant de penser, être parfaite par elle-même dans son essence. Donc le principe par lequel l'Intelligence est parfaite doit lui-même être ce qu'il est avant de penser : par conséquent, il n'a pas besoin de penser, puisqu'avant de penser il se suffit à lui-même. Il ne pensera donc pas¹.

Il résulte de là que le *premier principe* [l'Un] *ne pense pas* ; le second [l'Intelligence] est le *premier principe pensant* ; le troisième [l'Âme] est le *second principe pensant*. Si le premier principe pensait, il posséderait un attribut ; par suite, au lieu d'occuper le premier rang, il n'occuperait que le second ; au lieu d'être un, il serait multiple, il serait toutes les choses qu'il penserait : car se bornât-il à se penser lui-même, il serait déjà multiple.

III. Rien, dira-t-on, n'empêche que le premier principe ne soit à la fois identique et multiple. — Nous répondrons qu'au multiple il faut un sujet un. Le multiple ne peut exister sans l'Un de qui il provient et en qui il est, sans l'Un qui est compté le Premier en dehors des autres choses et qu'il ne faut considérer qu'en lui-même. Si l'on prétend qu'il coexiste avec les autres choses, il n'en faut pas moins, tout en le prenant avec les autres choses avec lesquelles on suppose qu'il coexiste, le regarder comme différent d'elles, par conséquent, ne pas le considérer comme coexistant avec les autres choses, mais admettre qu'il en est le *sujet* (τὸ ὑποκείμενον) et qu'il existe en lui-même au lieu de coexister avec les autres choses dont il est le sujet.

¹ Voy. ci-dessus, liv. III, § 12-17, p. 53-63.

En effet, ce qui est identique dans les choses autres que l'Un est sans doute semblable à l'Un, mais n'est pas l'Un. L'Un doit exister seul en lui-même pour être saisi dans les autres choses, à moins qu'on ne prétende que son essence consiste à subsister avec les autres choses. Dans cette hypothèse, il n'existera ni aucune chose absolument simple, ni aucune chose composée ; il n'existera aucune chose absolument simple, puisque ce qui est simple ne saurait subsister par lui-même ; il n'existera non plus aucune chose composée, puisqu'il n'existera rien de simple. Car, si une chose simple ne possède l'existence, s'il n'y a pas une unité simple, subsistant par elle-même, qui puisse servir de soutien au composé, si nulle de ces choses n'est capable d'exister par elle-même, ni, à plus forte raison, de se communiquer à d'autres, puisqu'elle n'existe pas, il en résulte que ce qui est composé de toutes ces choses ne saurait non plus exister, puisqu'il aurait pour éléments des choses qui ne sont pas, qui ne sont absolument rien. Donc, si l'on admet que le multiple existe, il faut admettre aussi que l'Un existe antérieurement au multiple. Or, puisque ce qui pense est multiple, le principe qui n'est pas multiple doit ne pas penser ; mais ce principe, c'est le Premier ; par conséquent, l'Intelligence et la pensée sont des choses postérieures au Premier.

IV. Comme le Bien doit être simple et se suffire à lui-même, il n'a pas besoin de penser ; ce dont il n'a pas besoin ne saurait se trouver en lui, puisque rien [qui soit différent de lui] ne se trouve en lui ; par conséquent, la pensée ne se trouve pas en lui [parce qu'il est essentiellement simple]¹. D'ailleurs, autre chose est le Bien, autre chose l'Intelligence ; l'Intelligence prend la forme du Bien en le pensant. En outre, lorsque dans deux objets l'unité se trouve jointe à une chose autre qu'elle-même, il n'est pas possible

¹ Voy. ci-dessus, liv. V, § 13, p. 91.

que cette unité qui est jointe à une autre chose soit l'unité même. L'unité même doit exister en soi antérieurement à cette unité qui est jointe à une autre chose; par la même raison, l'unité jointe à une autre chose présuppose l'unité absolument simple, laquelle subsiste en elle-même et n'a rien de ce qui se trouve dans l'unité jointe aux autres choses. Comment une chose pourrait-elle subsister dans une autre, si le principe dont dérive cette autre chose n'avait une existence indépendante et antérieure au reste? Ce qui est simple ne peut rien tenir d'autrui; mais ce qui est multiple, ou qui implique du moins dualité, dépend d'autrui. On peut comparer le Bien à la lumière, l'Intelligence au soleil, et l'Âme à la lune qui reçoit sa lumière du soleil. L'Âme n'a qu'une intelligence d'emprunt qui, en la colorant de sa lumière, la rend intellectuelle. L'Intelligence au contraire possède en elle-même sa propre lumière; elle n'est pas seulement la lumière, elle est encore ce qui est lumineux par essence. Le principe qui donne la lumière à l'Intelligence et qui n'est rien que lumière est la lumière absolument simple et donne à l'Intelligence la puissance d'être ce qu'elle est. Comment pourrait-il avoir besoin de quelque chose? Il n'est pas semblable à ce qui subsiste en autrui: car ce qui subsiste en soi-même est fort différent de ce qui subsiste en autrui.

V. Ce qui est multiple a besoin de se chercher lui-même et désire naturellement s'embrasser et se saisir lui-même par la conscience. Mais comment ce qui est absolument un pourrait-il se replier sur lui-même et avoir besoin de conscience? Le principe absolument identique est supérieur à la conscience et à la pensée. L'Intelligence n'est pas le Premier; elle ne l'est ni par son essence ni par la majesté

* Ce passage est commenté par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, liv. X, ch. 3. Voy. les *Eclaircissements* du tome II, p. 558. — * Voy. ci-dessus liv. v, g 8, p. 83.

de son existence. Elle n'occupe que le second rang. Elle n'a existé que quand le Bien existait déjà, et, dès qu'elle a existé, elle s'est tournée vers lui. En se tournant vers lui, elle l'a connu: car penser, c'est se tourner vers le Bien et y aspirer. L'aspiration au Bien a donc engendré la pensée, qui s'identifie avec elle: car la vision présuppose le désir de voir. Le Bien ne peut donc penser: car il n'a pas d'autre Bien que lui-même. D'ailleurs, quand une chose autre que le Bien pense le Bien, elle le pense parce qu'elle en prend la forme, qu'elle lui ressemble; elle pense parce qu'elle devient pour elle-même bonne et désirable, et qu'elle a une image du Bien. Si cette chose est toujours dans la même disposition, elle aura toujours cette image du Bien. En se pensant elle-même, l'Intelligence pense en même temps le Bien: car elle se pense comme étant en acte, et tout acte a le Bien pour but.

VI. Si les raisons que nous donnons sont justes, il n'y a pas dans le Bien de place pour la pensée. Ce qui pense doit avoir son bien hors de soi. Le Bien est donc inactif (*inoperans*). Comment l'Acte aurait-il besoin d'agir? On ne peut sans pléonasme dire que l'Acte agit. Si l'on attribue quelque chose aux actes qui se rapportent à un principe

* Le P. Thomassin cite ce passage et le commente en ces termes: « Vix potest sustineri assensus, quin Plotino concedatur ordine et origine prius esse bonum, quam intelligentiam boni appetentem et contemplatricem. Intelligentiam enim finis et beatitas esse bonum, non ex adverso boni intelligentia. Boni enim idea sola jam totam occupat et complectitur beatitatem. At nec ipse dissentit Plotinus hanc intelligentiam ideam, qua indagatrix quædam et aucupatrix boni vis intelligentia capitur, naturis inferioribus accommodatam esse, suam extra se et supra se beatitudinem venari naturaliter instructis et comparatis. Porro naturarum inferiorum perfectionibus, cum quibusdam summi Principii vestigiis, inintendum esse, ut alias his utcumque alludens, sed longe perfectissimas et ab omni imperfectionum suspicione defectissimas deprehendamus in Deo. » (*Doctrina theologica*, t. I, p. 74.)

autre qu'eux-mêmes, du moins le premier Acte auquel tous les autres actes se rapportent doit être simplement ce qu'il est. Cet Acte n'est pas la pensée; il n'a rien à penser, étant le Premier. D'ailleurs, ce qui pense n'est pas la pensée, mais ce qui possède la pensée : il y a ainsi dualité dans ce qui pense; or il n'y a pas de dualité dans le Premier.

On le voit avec plus d'évidence encore si l'on considère comment cette double nature se montre dans tout ce qui pense à un degré supérieur. Nous disons que les essences considérées comme essences, que toutes les choses qui sont par elles-mêmes et qui possèdent la véritable existence ont pour lieu le monde intelligible, non-seulement parce qu'elles demeurent toujours les mêmes tandis que les choses sensibles sont dans un écoulement et un changement perpétuel (bien qu'il y ait aussi des choses sensibles qui demeurent les mêmes¹), mais plutôt parce qu'elles possèdent par elles-mêmes la perfection de leur existence. L'Essence première doit avoir une existence qui ne soit pas l'ombre de l'existence, mais qui soit l'existence complète. Or l'existence est complète quand elle a pour forme la pensée et la vie. L'Essence première contiendra donc à la fois la pensée, l'existence et la vie. Ainsi l'existence de l'Être implique celle de l'Intelligence; et celle de l'Intelligence, celle de l'Être, en sorte que la pensée est inséparable de l'existence, et qu'elle est multiple au lieu d'être une. Ce qui n'est pas multiple [l'Un] ne doit donc pas penser. Dans le monde intelligible, on trouve l'homme et la pensée de l'homme, le cheval et la pensée du cheval, le juste et la pensée du juste; chaque chose y est dualité; l'unité y est dualité, et la dualité y passe à l'unité. Le Premier n'est ni toutes les choses qui impliquent dualité, ni aucune d'elles; il n'y a en lui aucune dualité.

¹ Voy. I. I, p. 145, note 1. — ² Ce sont les astres. Voy. Enn. II, liv. I, § 1; I. I, p. 143.

Nous examinons ailleurs comment la dualité sort de l'unité. Ici nous devons reconnaître que l'Un, étant supérieur à l'être, l'est aussi à la pensée. Il est donc raisonnable d'affirmer qu'il ne se connaît pas, qu'il n'a rien à connaître en lui-même, parce qu'il est simple. Il doit d'ailleurs encore moins connaître les autres êtres. Il leur donne quelque chose de plus grand et de plus précieux que la connaissance des êtres (puisque il est le bien de tous les êtres); ils tiennent de lui ce qui est plus important, la faculté de s'identifier à lui autant que cela est possible.

LIVRE SEPTIÈME.

Y A-T-IL DES IDÉES DES INDIVIDUS ?

I. Y a-t-il des idées des individus [aussi bien que des espèces] ? Si je suis, avec un autre homme, ramené au monde intelligible, y trouverons-nous le principe individuel de chacun de nous ?

[Première hypothèse.] Si l'individu nommé Socrate est éternel, si l'âme individuelle de Socrate est Socrate même, l'âme de chaque individu est contenue dans le monde intelligible.

[Deuxième hypothèse.] Si au contraire l'individu nommé Socrate n'est pas éternel, si la même âme peut appartenir successivement à plusieurs individus, à Socrate, à Pythagore, etc., chaque individu n'a pas son idée dans le monde intelligible¹.

[Démontrons que la première hypothèse peut seule être admise.]

Si l'âme particulière de chaque homme contient les raisons séminales de toutes les choses qu'elle fait, chaque individu a son idée dans le monde intelligible : car nous admettons que chaque âme renferme autant de raisons séminales que le monde entier. Dans ce cas, comme l'âme con-

¹ Pour les *Remarques générales*, Voy. les *Éclaircissements sur ce livre*, à la fin du volume. — ² Cette seconde hypothèse était soutenue par beaucoup de Platoniciens. Voy. Alcinoüs, *De la Doctrine de Platon*, ch. 9, p. 474. Pour l'exposé général des diverses opinions que les philosophes ont professées sur cette question, Voy. Jamblique, *De l'Âme*, § x, dans notre tome II, p. 646-647, et Enée de Gaza, *Théophraste*, également dans notre tome II, p. 683-685.

tiendra non-seulement les raisons séminales des hommes, mais encore celles de tous les animaux, le nombre de ces raisons sera infini, à moins que le monde ne recommence la même série d'existences par des périodes fixes : car, le seul moyen de borner l'infinité des raisons, c'est que les mêmes choses se reproduisent.

Mais, dira-t-on, si les choses produites peuvent être plus nombreuses que leur type (*παρὰ τὸ τύπον*), quelle nécessité y a-t-il qu'il y ait des raisons et des types de tous les individus engendrés pendant une période ? Il semble qu'il suffise de l'homme même pour expliquer l'existence de tous les hommes, et que des âmes d'un nombre fini puissent animer successivement des hommes d'un nombre infini. — Non : il est impossible que des choses différentes aient une même raison [séminale]. Il ne suffit pas de l'homme même pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres non-seulement par la matière, mais encore par des différences spécifiques (*εἰδικαὶς διαφοραὶς*). Ils ne peuvent être comparés aux images de Socrate qui reproduisent leur modèle (*ἀπεικόνιστος*). La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons [séminales]. La période tout entière comprend toutes les raisons¹. Quand elle recommence, les mêmes choses renaissent par les mêmes raisons. Il ne faut pas craindre qu'il y en ait

¹ Platon semble s'inspirer ici de Platon : « Nous convenons donc que la vie ne naît pas moins de la mort que la mort de la vie, » preuve satisfaisante que l'âme, après la mort, existe quelque part, » d'où elle revient à la vie... Si l'a n'y avait pas deux opérations correspondantes et faisant un cercle, pour ainsi dire, et qu'il n'y eût qu'une seule opération, une production directe de l'un à l'autre » contraire, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier » qui l'aurait produit, tu comprends bien que toute chose finirait » par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et que » toute production cesserait. » (*Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 217.) On sait que cette doctrine est combattue par Aristote, *Méthaphysique*, liv. I, ch. 2.

un nombre infini dans le monde intelligible : car la multitude (des raisons séminales) est contenue dans un principe indivisible [l'Âme], et arrive à l'existence par son action¹.

II. On dira peut-être : la manière dont s'unissent dans l'acte de la génération la raison séminale du mâle et celle de la femelle rendent compte de la diversité des individus ; il n'est pas besoin d'admettre que chacun d'eux ait sa raison séminale. Le principe générateur, le mâle, par exemple, n'engendrera pas d'après des raisons séminales diverses, mais d'après la sienne propre ou celle de son père. — Rien n'empêche qu'il n'engendre d'après des raisons différentes, puisqu'il les possède toutes ; seulement, il en est toujours qui sont plus disposées à agir. — Mais comment se fait-il que des mêmes parents naissent des individus qui diffèrent entre eux ? — Cette diversité, si elle n'est pas une simple apparence, tient à la manière dont les deux principes générateurs concourent à l'acte de la génération : tantôt c'est l'influence du mâle qui y prédomine, tantôt c'est l'influence de la femelle ; tantôt l'influence de chacun d'eux est égale ; en tout cas, la raison séminale est donnée tout entière et domine la matière fournie par l'un ou par l'autre principe générateur. — A quoi tient alors la différence des individus qui naissent dans des parties différentes² ? Provient-elle donc de ce que la raison séminale domine la matière à des degrés divers ? — Dans ce cas, tous les individus, sauf un, seraient des êtres contre-nature. [Or, il n'en est pas ainsi.] La variété des individus est un principe de beauté ; par suite, la forme n'est pas une ; il n'y a que la laideur qu'il faille rapporter à la prédominance de la matière. Dans le monde intelligible, les raisons séminales sont parfaites, et, pour être cachées, elles n'en sont pas moins données tout entières.

¹ Voy. Jamblique, *De l'Âme*, § X, dans notre tome II, p. 647.
— ² Voy. Aristote, *De la Génération des animaux*, IV, 2, et Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, V, 102, p. 355.

Admettons que les raisons séminales des individus soient différentes. Pourquoi doit-il y en avoir autant qu'il y a d'individus qui arrivent à l'existence dans une période ? — Il est possible que des raisons identiques produisent des individus qui diffèrent par leur apparence extérieure. Nous avons déjà accordé que cela a lieu même quand les raisons séminales sont données tout entières. On demande si cela est possible en admettant que les mêmes raisons se développent. Nous répondrons que des choses absolument semblables peuvent se réaliser dans des périodes diverses ; mais, dans la même période, il n'y a rien d'absolument identique¹.

III. Mais comment les raisons séminales peuvent-elles être différentes dans la conception des jumeaux et dans l'acte de la génération tel qu'il se produit chez tant d'animaux qui mettent bas à la fois plusieurs petits² ? Ne faut-il pas admettre qu'il n'y a qu'une seule raison quand les individus sont semblables ? — Dans ce cas, il n'y aurait pas autant de raisons qu'il y a d'individus ; or, il est nécessaire d'en reconnaître autant qu'il y a d'individus qui diffèrent par des différences spécifiques et non par un simple défaut de forme. Rien n'empêche donc d'admettre qu'il existe des raisons différentes, même pour les petits animaux qui ne diffèrent pas, s'il s'en rencontre toutefois. L'artiste qui produit des œuvres semblables ne peut cependant leur imprimer cette ressemblance sans y introduire quelque différence qui provient du raisonnement ; il en résulte que chacune des œuvres qu'il exécute diffère des autres, parce qu'à la ressemblance il joint quelque différence. Dans la nature, où la différence ne provient pas du raisonnement, mais seulement de raisons [séminales] différentes, il faut qu'à la forme spécifique se joigne la différence [propre à l'individu]. Nous ne pouvons, il est vrai,

¹ C'est la doctrine de Leibnitz sur les indiscernables. — ² Voy. Aristote, *De la Génération des animaux*, IV, 2.

la discerner. Si la génération admettait quelque hasard dans la quantité [c'est-à-dire dans le nombre des êtres qui sont engendrés], la raison [séminale] serait autre. Mais, si le nombre des choses qui doivent naître est déterminé, la quantité se trouvera limitée par l'évolution et le développement de toutes les raisons, en sorte que, lorsque la série de toutes choses sera finie, une autre période recommencera. La quantité propre au monde et le nombre d'êtres qui doivent y exister sont des choses réglées et contenues dès l'origine dans le principe qui renferme toutes les raisons [dans l'Âme universelle].

Reconnaissons-nous donc autant de raisons [séminales] que les animaux produisent de petits d'une seule portée? — Oui, sans doute. Nous ne devons pas craindre qu'il y ait un nombre infini de raisons et de germes, puisque tous sont contenus dans l'Âme; ni qu'il y ait dans l'Âme ou dans l'Intelligence une multitude infinie de raisons, puisque, dans le monde intelligible, celles-ci sont par leur nature disposées pour recommencer une période nouvelle quand il le faut.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA BEAUTÉ INTELLIGIBLE *.

I. Puisque celui qui s'élève à la contemplation du monde intelligible, et qui conçoit la beauté de l'Intelligence véritable, peut aussi, comme nous l'avons reconnu, saisir par intuition le principe supérieur, le père de l'Intelligence, essayons de comprendre et de nous expliquer à nous-mêmes, autant que nos forces nous le permettent, comment il est possible de contempler la beauté de l'Intelligence et du monde intelligible. Figurons-nous deux marbres placés l'un à côté de l'autre, l'un brut et sans aucune trace d'art, l'autre façonné par le ciseau du sculpteur qui en a fait la statue d'une déesse, d'une Grâce ou d'une Muse, par exemple, ou bien celle d'un homme, non de tel ou tel individu, mais d'un homme dans lequel l'art aurait réuni tous les traits de beauté qu'offrent les divers individus. Après avoir ainsi reçu de l'art la beauté de la forme (*εἶδος καλῆς*), le second marbre paraîtra beau, non en vertu de son essence qui est d'être pierre (sinon, l'autre bloc serait aussi beau que lui), mais en vertu de la forme qu'il a reçue de l'art. Or celle-ci ne se trouvait pas dans la matière de la statue. C'était dans la pensée de l'artiste qu'elle existait avant de passer dans le marbre, et elle existait en lui, non parce qu'il avait des yeux et des mains, mais parce qu'il parti-

* Pour les Remarques générales. Voy. les *Eclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

cipait à l'art. C'est donc dans l'Art qu'existait cette beauté supérieure : elle ne saurait s'incorporer à la pierre ; demeurant en elle-même, elle a engendré une forme inférieure, qui, en passant dans la matière, n'a pu ni conserver sa pureté, ni répondre complètement à la volonté de l'artiste, et n'a plus d'autre perfection que celle que comporte la matière. Si l'Art réussit à produire des œuvres qui soient conformes à son essence constitutive (sa nature étant de produire le beau), il a encore, par la possession de la beauté qui lui est essentielle, une beauté plus grande et plus véritable que celle qui passe dans les objets extérieurs. En effet, comme toute forme s'étend en passant dans la matière, elle est plus faible que celle qui demeure une. Tout ce qui s'étend s'éloigne de soi-même, comme le font la force, la chaleur, et en général toute propriété ; il en est de même de la beauté. Tout principe créateur est toujours supérieur à la chose créée : ce n'est pas la privation de la musique, mais c'est la musique même qui crée le musicien ; c'est la musique intelligible qui crée la musique sensible. Si l'on cherche à rabaisser les arts en disant que pour créer ils imitent la nature, nous répondrons d'abord que les natures des êtres sont elles-mêmes les images d'autres essences ; ensuite que les arts ne se bornent pas à imiter les objets qui s'offrent à nos regards, mais qu'ils remontent jusqu'aux raisons [idéales] dont dérive la nature des objets ; enfin, qu'ils créent beaucoup de choses par eux-mêmes, et qu'ils ajoutent ce qui manque à la perfection de l'objet, parce qu'ils possèdent en eux-mêmes la beauté. Phidias semble avoir représenté Jupiter sans jeter nul regard sur les choses sensibles, en le concevant tel qu'il nous apparaîtrait s'il se révélait jamais à nos yeux¹.

¹ On peut rapprocher de cette phrase de Platon ce beau passage de Cicéron sur la conception de l'idéal : « Sed ego sic statuo, nihil esse in illo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit unde

II. Laissons maintenant de côté les arts. Considérons les objets qu'ils imitent, je veux dire les beautés naturelles, les êtres raisonnables et les choses privées de raison ; considérons surtout celles qui sont les plus parfaites, où le créateur a pu maîtriser la matière et lui donner la forme qu'il voulait. Qu'est-ce donc qui constitue la beauté dans ces objets ? Ce n'est assurément pas le sang, ce ne sont pas les menstrues (*καταπόσις*), mais ce sont la couleur et la figure, qui en diffèrent essentiellement ; sinon, ce qui constitue la beauté est une chose indifférente, ou une chose informe, ou une chose qui contient une nature simple [la raison séminale], comme le fait la matière, par exemple¹.

D'où vient donc la beauté brillante de cette Hélène pour qui furent livrés tant de combats ? D'où vient la beauté de tant de femmes comparables à Vénus ? D'où vient la beauté de Vénus elle-même ? D'où vient celle d'un homme parfait, et celle d'un de ces dieux qui se montrent à nos yeux ou qui, sans se montrer, ont cependant une beauté visible ? Ne vient-elle point partout de la forme qui du principe créateur passe dans la créature, comme, dans l'art, ainsi que nous l'avons reconnu, la beauté passe de l'artiste dans l'œuvre ? Faut-il admettre que les créatures et la raison [séminale] unie à la matière sont belles, tandis que la raison qui ne se trouve pas unie à la matière, qui réside dans

» illud, ut ex ore aliquo, quasi imago exprimitur, quod neque » oculis, neque auribus, neque ulla sensu percipi potest, cogita- » tione tantum et mente complectimur... Nec vero ille artifex » Phidias, quum faceret Jovis formam aut Minerva, contempla- » batur aliquem e quo similitudinem duceret ; sed ipsius in mente » insidens spiritus pulcherrimus eximia quædam, quam tantum, » in capite deorum, ad illius similitudinem artium et manuum diri- » gebat. » (*Orator*, 2.) « Sûnâque le rhéteur dit ainsi : « Non vidit » Phidias Jovem... Dignus tamen illa arte animus et concepti Deos » et exhibuit. » (*Contræversie*, V, 36.)

¹ Pour comprendre ce passage, il faut le rapprocher de la phrase qui commence le troisième alinéa, p. 110, ligne 19.

le créateur, qui est première et immatérielle, elle pas la beauté, et aurait besoin, pour le devenir, de se trouver unie à la matière¹ ? Mais si la masse, en tant que masse, était belle, il s'en suivrait que la raison créatrice ne serait pas belle parce qu'elle ne serait pas masse. Si la forme, qu'elle se trouve dans un objet grand ou dans un objet petit, touche et émeut également l'âme de celui qui la considère, évidemment la beauté ne dépend pas de la grandeur de la masse. En voici encore une preuve : tant que la forme de l'objet reste extérieure à l'âme et que nous ne la percevons pas, elle nous laisse insensibles ; mais dès qu'elle pénètre dans l'âme, elle nous émeut. Or il n'y a que la forme qui puisse pénétrer dans l'âme par les yeux : car de grands objets ne sauraient entrer par un espace aussi étroit. A cet effet, la grandeur de l'objet se contracte, parce que ce qui est grand, ce n'est pas la masse, c'est la forme².

Ensuite, il faut que la cause de la beauté soit ou laide, ou belle, ou indifférente. Laide, elle ne saurait produire son contraire ; indifférente, elle n'aurait pas plus de raison pour produire le beau que le laid. Donc la nature qui produit tant de beaux objets doit posséder elle-même une beauté fort supérieure. Mais, comme nous n'avons pas l'habitude de voir l'intérieur des choses, que nous ne le connaissons pas, nous nous attachons à leur extérieur, ignorant que c'est au dedans d'elles que se cache ce qui nous émeut ; semblables à un homme qui, voyant son image et ne sachant d'où elle vient, voudrait la saisir³. Ce n'est pas la masse d'un objet

¹ Il y a dans le texte : *ὅτι σὺν τῇ σάρτι*. Fein traduit : « sed in unum hoc ipsa redigitur ; » et Crenzer : « sed illa ratio que cum materia in unum coit. » Nous avons suivi le sens proposé par Crenzer. M. Kirchhoff a purement et simplement supprimé les mots qui font difficulté. — ² Voy. *Enn.* II, liv. VIII, § 1 ; t. I, p. 251. — ³ C'est une allusion à la fable de Narcisse. Voy. *Enn.* I, liv. VI, § 8 ; t. I, p. 110.

qui a de l'attrait pour nous, ce n'est pas en elle que réside la beauté⁴. C'est ce que démontre la beauté que nous trouvons dans les sciences, dans les vertus et en général dans les âmes, où elle brille d'un éclat plus vrai quand on y contemple et qu'on y admire la sagesse⁵ ; nous ne considérons pas alors le visage, qui peut être laid ; nous laissons de côté la forme du corps, pour ne nous attacher qu'à la beauté intérieure. Si, dans l'émotion que doit te causer ce spectacle, tu ne proclames pas qu'il est beau, et si, plongeant ton regard en toi-même, tu n'éprouves pas alors le charme qu'a la beauté⁶, c'est en vain que, dans une pareille disposition, tu chercherais la beauté intelligible : car tu ne la chercherais qu'avec ce qui est impur et laid⁷. Voilà pourquoi les discours que nous tenons ici ne s'adressent pas à tous les hommes. Mais si tu as reconnu en toi la beauté, élève-toi à la réminiscence [de la beauté intelligible].

III. La raison de la beauté dans la nature est l'archétype de la beauté du corps : elle a elle-même pour archétype la raison plus belle qui réside dans l'âme et dont elle provient⁸. Cette dernière brille du plus vif éclat dans l'âme vertueuse, quand elle s'y développe : car, en ornant l'âme et en lui faisant part d'une lumière qui provient elle-même d'une lumière supérieure encore, c'est-à-dire de la Beauté première, elle fait comprendre, par ce qu'elle est elle-même dans l'âme, ce qu'est la raison de la beauté qui lui est supérieure, raison qui n'est pas adventice ni placée dans une chose autre qu'elle-même, mais qui demeure en elle-même. Aussi n'est-ce pas simplement une raison, mais bien le principe créateur de la raison première, c'est-à-dire de la beauté de l'âme, laquelle joue à son

⁴ Voy. *Enn.* I, liv. VI, § 2 ; t. I, p. 101. — ⁵ Voy. *Enn.* I, liv. VI, § 4 ; t. I, p. 104. — ⁶ Voy. *Enn.* I, liv. VI, § 9 ; t. I, p. 112. — ⁷ Voy. *ibid.*, § 8, p. 110. — ⁸ Voy. *ibid.*, § 2, p. 101, et la note.

égard le rôle de matière¹; c'est enfin l'Intelligence, qui est éternelle et immuable parce qu'elle n'est pas adventive.

Quelle image l'Intelligence donne-t-elle donc d'elle-même (car tout image que nous en donnerait autre chose qu'elle serait imparfaite? Cette image que l'Intelligence nous donne d'elle-même ne saurait être une image proprement dite; elle doit être ce qu'est tel ou tel morceau d'or par rapport à l'or en général, dont il est un échantillon. Si l'or dont nous avons alors une perception n'est pas pur, nous devons le purifier soit par notre travail, soit par notre pensée, en remarquant que ce n'est pas l'or en général que nous avons sous les yeux, mais l'or en particulier, considéré dans une masse individuelle². De même [dans l'étude qui nous occupe] nous devons prendre pour point de départ notre intelligence purifiée, ou, si tu veux, les dieux eux-mêmes, en considérant quelle sorte d'intelligence se trouve en eux: car tous sont vénérables et beaux et ont une beauté inestimable. A quoi doivent-ils leur perfection? A l'Intelligence, qui agit en eux avec assez de force pour les manifester. Ils ne la doivent pas en effet à la beauté de leur corps: car ce n'est pas en tant qu'ils ont un corps qu'ils sont des dieux³; c'est donc à l'Intelligence que les dieux doivent leur caractère. Or les dieux sont beaux; ils ne sont pas tantôt sages, tantôt privés de sagesse; ils possèdent la sagesse par une intelligence impassible, immuable, pure; ils savent tout; ils connaissent non les choses humaines, mais celles qui leur sont propres, les choses qui sont divines et toutes celles que contemple l'Intelligence⁴.

¹ Voy. *Enn. I*, liv. vi, § 6, p. 108. — ² Voy. *ibid.*, § 5, p. 106. — ³ Voy. *Enn. III*, liv. v, § 6; t. II, p. 112. — ⁴ La pensée des dieux, qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, comme celle de toute âme qui doit remplir sa destinée, aime à voir l'essence dont elle était depuis longtemps séparée et se livre avec délices à la contemplation de la vérité, etc. (Platon, *Phédr.*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

Parmi les dieux, ceux qui résident dans le ciel visible, ayant beaucoup de loisir, contemplant toujours les choses qui se trouvent dans le ciel supérieur, mais de loin en quelque sorte et du sommet de leur tête¹; ceux au contraire qui sont dans le ciel supérieur, qui y ont leur demeure, y demeurent tout entiers parce qu'ils y habitent partout. Car tout ce qui se trouve là-haut, terre, mer, végétaux, animaux, hommes, fait partie du ciel; or tout ce qui fait partie du ciel est céleste. Les dieux qui y résident ne dédaignent pas les hommes, ni aucune autre des essences qui se trouvent là-haut, parce que toutes sont divines et qu'ils parcourent toute la région céleste sans sortir de leur repos².

IV. C'est pour cette raison que les dieux mènent dans le ciel une vie facile, qu'ils ont la vérité pour mère, pour nourrice, pour essence et pour aliment³, qu'ils voient toutes choses, non les choses qui sont soumises à la génération, mais celles qui ont la permanence de l'Essence, enfin qu'ils se voient eux-mêmes dans tout le reste. En effet, dans ce monde intelligible, tout est transparent; nulle ombre n'y borne la vue; toutes les essences s'y voient et s'y pénètrent dans la profondeur la plus intime de leur nature. La lumière y rencontre de tous côtés la lumière. Chaque être comprend en lui-même le monde intelligible tout entier, et le voit également tout entier dans un être quelconque⁴. Toutes choses y sont partout:

¹ Plotin fait encore ici allusion au *Phédr.* (*ibid.*, p. 49): « Le ciel » suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, » ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée » des dieux et des démons divisée en onze tribus, etc. — ² Voy. *Enn. II*, liv. II, § 1; t. I, p. 159. — ³ Plotin continue de commenter les passages du *Phédr.* que nous avons cités ci-dessus. — ⁴ Cette pensée hardie et profonde offre une frappante analogie avec la doctrine que Leibnitz exprime en cent endroits: « Comme à cause » de la plénitude du monde tout est lié et chaque corps agit sur »

chaque chose y est tout, et tout y est chaque chose ; il y brille une splendeur infinie. Chaque chose y est grande, parce que le petit même y est grand. Ce monde a tous soleils et ses étoiles ; chaque étoile y est le soleil et toutes les étoiles ; chacune d'elles, en même temps qu'elle brille d'un éclat qui lui est propre, réfléchit la lumière des autres. Là règne un mouvement pur : car celui qui produit le mouvement, ne lui étant pas étranger, ne le trouble pas quand il se produit. Le repos y est parfait, parce que nul principe d'agitation ne s'y mêle. Le beau y est complètement beau, parce qu'il ne réside pas dans ce qui n'est pas beau (dans la matière) ; chacune des choses qui sont dans le ciel, au lieu de reposer sur une base étrangère, a son siège, son origine et son principe dans son essence même, et ne diffère pas de la région qu'elle habite, parce qu'elle a pour substance l'Intelligence et qu'elle est elle-même intelligible.

Pour le concevoir, qu'on s'imagine que ce ciel visible est une pure lumière qui engendre tous les astres. Ici-bas, sans doute, une partie ne saurait naître d'une autre ; chaque partie a son existence individuelle. Dans le monde intelligible, au contraire, chaque partie naît du tout, est à la fois le tout et chaque partie : où apparaît la partie, le tout se révèle. Le Lynceus de la fable, dont le regard perceait les entrailles mêmes de la terre, n'est que le symbole de la vie céleste. Là, l'œil contemple sans fatigue, et le désir de contempler est insatiable, parce qu'il ne suppose pas un vide à remplir, un besoin dont la satisfaction amène le dégoût. Dans le monde intelligible, les êtres ne diffèrent pas entre eux de telle sorte que ce qui

« chaque autre corps et en est affecté par réaction, il s'en suit » que chaque monde est un miroir vivant, représentatif de l'En- » vers suivant son point de vue. » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3.)

appartient à l'un ne convienne pas à l'autre. Tous y sont d'ailleurs indestructibles. S'ils sont insatiables (dans la contemplation), c'est en ce sens que la satiété ne leur fait pas mépriser ce qui les rassasie. Plus chacun voit, mieux il voit ; en se voyant lui-même infini ainsi que les objets qui s'offrent à ses regards, chacun suit sa nature. Là-haut, la vie n'est point un travail, parce qu'elle est pure. Comment la vie qui est la meilleure offrirait-elle quelque fatigue ? Cette vie, c'est la sagesse, sagesse qui, étant éternelle, ne s'acquiert point par des raisonnements, et qui, étant parfaitement complète, n'exige aucune recherche. C'est la Sagesse première, qui ne dérive d'aucune autre, qui est essence, qui n'est pas une qualité adventice de l'Intelligence : aussi n'a-t-elle pas de supérieure. Dans le monde intelligible, la Science absolue accompagne l'Intelligence, parce qu'elle apparaît avec elle, comme la Justice siège à côté de Jupiter¹. Toutes les essences sont dans le monde intelligible comme autant de statues qui sont visibles par elles-mêmes et dont le spectacle donne aux spectateurs une ineffable félicité. Ce qui fait comprendre la grandeur et la puissance de la sagesse, c'est qu'elle possède en elle tous les êtres et qu'elle les a tous produits. Elle en est l'origine, elle leur est identique, ne fait qu'un avec eux : car la sagesse est l'essence même. Nous ne le comprenons pas parce que nous croyons que les sciences sont des ensembles de démonstrations et de propositions, ce qui n'est pas vrai même de nos sciences. Au reste, laissons là nos sciences, si on nous conteste ce point. Revenons à la science propre à l'Intelligence dont Platon dit : « Elle ne se montre pas » différente dans les différents objets². » Comment cela se

¹ Voy. Sophocle, *Oedipe à Colonne*, vers 1375. — ² « Dans ce » trajet, la pensée des dieux contemple la justice, elle contemple » la sagesse, non point celle où entre le changement, ni celle qui » se montre différente dans les différents objets qu'il nous plait

peut-il? C'est ce que Platon nous a laissé à expliquer si nous voulons montrer que nous méritons d'être appelés ses interprètes¹. Or, voici le point par lequel il nous semble convenable de débiter dans cette recherche.

V. Toutes les productions de la nature ou de l'art sont les œuvres d'une certaine sagesse qui préside toujours à leur création. Seule, l'existence de cette sagesse rend l'art possible. Le talent de l'artiste se ramène à la sagesse de la Nature qui préside à la production de toute œuvre. Cette sagesse n'est pas une suite de démonstrations; elle forme tout entière une unité; elle n'est pas une pluralité ramenée à l'unité, mais une unité qui se résout dans une pluralité. Si l'on admet que cette sagesse est la Sagesse première, il n'y a rien à chercher au delà d'elle, puisqu'elle est dans ce cas indépendante de tout principe et qu'elle a son siège en elle-même. Si l'on dit au contraire que la Nature possède la raison [séminale] et en est le principe, nous demanderons d'où elle la tient². Si l'on répond que c'est d'un principe supérieur, nous demanderons d'où ce principe provient; s'il ne provient de rien, nous nous y arrêterons. Si l'on s'élève enfin à l'Intelligence, nous examinerons si l'Intelligence a engendré la Sagesse. Si elle l'a engendrée, comment l'a-t-elle pu? Si elle l'a engendrée d'elle-même, elle n'a pu le faire sans être elle-même la sagesse. La Sagesse véritable est donc essence, et *vice versa* l'Essence est sagesse et tient sa dignité de la sagesse; c'est pour cela qu'elle est la véritable essence. Aussi, les essences qui ne possèdent pas la sagesse ne sont des essences que parce

¹ d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui est l'être par excellence. (Platon, *Phédon*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

² Voy. ci-dessus liv. I, § 8, p. 19. — ³ Sur les rapports de la Nature et de la Sagesse divine, Voy. *Enn.* IV, liv. iv, § 11, 12; t. II, p. 344-346.

qu'elles ont été faites par une certaine sagesse; mais ce ne sont pas des essences véritables, parce qu'elles ne possèdent pas en elles-mêmes de sagesse. Il ne faut donc pas admettre que les dieux, que les bienheureux habitants du monde intelligible s'occupent dans ce monde à étudier des démonstrations. Les choses qui y existent sont autant de *belles formes* (καλὰ ὑπόμνητα), telles qu'on en conçoit dans l'âme du sage: je n'entends pas des formes peintes, mais des *formes substantielles* (ἔντα). C'est pourquoi les anciens disaient que les idées sont des *êtres* et des *essences*¹.

VI. Les sages de l'Égypte me paraissent avoir fait preuve d'une science consommée ou d'un merveilleux instinct, quand, pour nous révéler leur sagesse, ils n'eurent point recours aux lettres qui expriment des mots et des propositions, qui représentent des sons et des énoncés, mais qu'ils figurèrent les objets par des *hiéroglyphes* (ἱερογλυφαί) et désignèrent symboliquement chacun d'eux par un emblème particulier dans leurs mystères; ainsi, chaque hiéroglyphe constituait une espèce de science ou de sagesse, et mettait la chose sous les yeux d'une manière synthétique, sans conception discursive ni analyse; ensuite, cette notion synthétique était reproduite par d'autres signes qui la

¹ Δὲν καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἕνεκα τῶν αἰσθητῶν καὶ κινήτων. Voy. encore ci-après, p. 130. — L'Intelligence, par cela même qu'elle est réellement, pense les êtres et les fait exister, etc. — Creuzer dit à ce sujet: « Vides hic Mentem sive Intellectum Plotino esse vi ōna; » nostro loco, eidem ideam. Quid queris? Plotino idem sunt nec in » Meno, nec extra Mentem, sed sunt idem atque Mens; estque simplicissima luce notio, et que aliter definiti nequeat, nisi esse ideas, » easdemque esse notas et essentias. Nec aliam Platonis ipsius sententiam judico fuisse. Quod argumento est falli eos qui Platonem inter » idearum doctrinam et Plotinianam differentiam intercedere opinantur. Quid quod eisdem prolixi non dubito, alios quoque in » doctrinis, aliquot in clarioribus luce collocatis iri Platonis decreta, » si ipsius interpretes Plotino studiosius operam dare velint. »

développaient¹, l'exprimaient discursivement, et énonçaient les causes pour lesquelles les choses sont ainsi faites, quand leur belle disposition excite l'admiration. Aussi admirera-t-on la sagesse des Égyptiens si l'on considère comment, ne possédant pas les causes des essences, elle a pu disposer cependant les choses de manière qu'elles soient conformes aux causes des essences.

Donc, si quelqu'un trouve que toutes choses sont bien telles qu'elles sont dans ce monde (vérité difficile, impossible peut-être à démontrer²), à plus forte raison il faut admettre, avant tout examen et toute discussion, que toutes choses sont bien telles qu'elles sont dans le monde intelligible. Appliquons à un grand exemple cette vérité qui s'applique à tout.

VII. Puisque nous admettons que l'univers procède d'un principe supérieur et qu'il possède une certaine perfection, ce principe a-t-il dû, avant de créer, réfléchir qu'il était nécessaire de former d'abord le globe et de le suspendre au milieu du monde, ensuite de produire l'eau et de la répandre à la surface de la terre, puis de faire successivement les autres choses qui sont contenues dans l'espace entre la terre et le ciel? Enfin, n'a-t-il donné naissance à tous les animaux qu'après s'être représenté leurs formes, leurs organes et leurs parties extérieures? Est-ce seulement après avoir conçu le plan du monde dans son ensemble et ses détails que le créateur a entrepris son œuvre? Non, il n'a pu faire toutes ces considérations³. Comment y

¹ Il s'agit ici des caractères hiéroglyphiques, distincts à la fois des caractères hiéroglyphiques, dont Plotin a parlé dans la phrase précédente, et de l'écriture démotique. C'est avec les caractères hiéroglyphiques qu'étaient écrits les livres sacrés qui formaient les commentaires des hiéroglyphes. Voy. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. par Gulziant, t. I, p. 857, note 2. — ² C'est cependant ce que Plotin a tâché de faire dans les livres II et III de l'*Ennéade* III. — ³ Plotin paraît critiquer ici les idées des Gnostiques. Voy. *Enn.* II, liv. IX, § 12; t. I, p. 291. Voy. aussi *Enn.* III, liv. II, § 1; t. II, p. 21.

aurait-il été conduit puisqu'il n'avait encore rien vu de pareil? Il ne pouvait pas non plus, après avoir emprunté à quelque autre l'idée des choses qu'il avait à produire, les exécuter comme le font les artisans qui se servent de leurs mains et de leurs instruments : car les mains et les pieds sont des choses créées. Reste donc que toutes choses soient dans une autre chose (c'est-à-dire dans la matière qui leur sert de sujet). Or, comme l'Être était voisin de cette autre chose, puisque nul intervalle ne l'en séparait, il a engendré subitement une image, une représentation de lui-même, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire de l'Âme universelle, soit par celui d'une âme particulière (car peu importe pour l'objet de notre discussion). Donc, tout ce qui est ici-bas vient de là-haut et est plus beau dans le monde supérieur : car les formes sont ici-bas mêlées à la matière; là-haut, elles sont pures. Ainsi, cet univers qui procède du monde intelligible est contenu par les formes depuis le commencement jusqu'à la fin. La matière reçoit d'abord la forme des éléments, puis à ces formes viennent s'en ajouter d'autres, puis d'autres encore; en sorte qu'il est difficile de découvrir la matière, cachée qu'elle est sous tant de formes. Comme elle a une espèce de forme qui tient le dernier rang, elle peut facilement recevoir toutes les formes. Quant au principe qui produit, ayant une forme pour modèle, il a produit aisément toutes les formes, parce qu'il est toute essence et toute forme; aussi son œuvre a-t-elle été facile et universelle, parce qu'il était lui-même universel. Il n'a donc rencontré aucun obstacle, et il exerce encore une souveraineté absolue. S'il y a des choses qui se fassent obstacle les unes aux autres, elles ne font pas aujourd'hui même obstacle au Démurge parce qu'il conserve son universalité. Aussi suis-je persuadé que si nous étions nous-mêmes tout à la fois les modèles, les formes et l'essence des choses, et que la forme qui produit ici-bas fût notre essence, nous réaliserions notre œuvre sans peine,

quoique l'homme, dans son état actuel ici-bas, produise une forme autre que lui-même [c'est-à-dire un corps individuel] : en effet, en devenant un individu, l'homme a cessé d'être universel. Mais, en cessant d'être un individu, l'homme « plane dans la région éthérée », dit Platon, et « gouverne le monde entier¹. » Car, devenant universel, il administre l'univers.

Revenons à notre sujet. Tu peux sans doute dire pourquoi la terre est placée au milieu du monde, pourquoi elle a une forme sphérique², pourquoi l'équateur est incliné sur l'écliptique; mais tu aurais tort de croire que l'Intelligence divine s'est proposé d'atteindre ces fins parce qu'elle les a jugées convenables; si ces choses sont bien, c'est que l'Intelligence divine est ce qu'elle est. Son œuvre ressemble à la conclusion d'un syllogisme, qui serait fondé sur l'intuition des causes et dont les prémisses seraient retranchées. Dans l'Intelligence divine, rien n'est une conséquence, rien ne dépend d'une combinaison de moyens; son plan est conçu indépendamment de telles considérations. Le raisonnement, la démonstration, la foi, sont des choses postérieures. Par cela seul que le principe existe, il détermine ici-bas l'existence et la nature des choses qui en dépendent. Si l'on a raison de dire qu'il ne faut pas chercher les causes d'un principe, c'est surtout quand on parle d'un principe qui est parfait, qui est à la fois principe et fin. Car ce qui est principe et fin tout à la fois est toutes choses à la fois, par conséquent ne laisse rien à désirer.

VIII. Ce principe est souverainement beau : il est beau tout entier, il l'est partout, en sorte qu'il n'y a pas une de ses parties qui soit dépourvue de beauté. Qui dira que

¹ Voy. le passage du *Phédon*, auquel il est fait ici allusion, cité in extenso dans le tome II, p. 80, note 2. — ² La sphéricité de la terre avait été admise par plusieurs philosophes de l'école de Socrate (Géomède, *Méteora*, VIII, p. 43) et défendue par Ptolémée (*Aiméogéte*, I, et *Géographie*, I, 7, VII, 5).

ce principe n'est pas beau? Certes, ce ne saurait être que celui qui ne possède point le beau dans sa totalité, qui n'en a qu'une partie ou même n'en a rien. Si ce principe n'était pas souverainement beau, quelle autre chose jouirait de ce privilège? car le principe supérieur [l'Un, qui est supérieur à l'Intelligence] est au-dessus de la beauté. Ce qui se présente le premier à nos regards, parce que c'est une forme et l'objet de la contemplation de l'Intelligence, voilà ce dont l'aspect est aimable³.

C'est afin d'exprimer cette idée d'une manière frappante pour nos esprits que Platon nous représente le Démonurge approuvant son œuvre⁴, dans l'intention de nous faire admirer la beauté du modèle et de l'idée (*τοῦ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος*). En effet, admirer une œuvre faite à la ressemblance d'un modèle, n'est-ce pas admirer le modèle lui-même? Si l'on ignore qu'il en est ainsi, il n'y a pas lieu de s'en étonner; car les amants, et en général tous ceux qui admirent la beauté visible, ignorent qu'ils l'admirent à cause de la beauté intelligible [dont elle offre l'image]⁵. Ce qui prouve que Platon rapporte au modèle l'admiration éprouvée par le Démonurge pour son œuvre, c'est qu'après avoir dit : « il admira son œuvre, » il ajoute : « il conçut le » dessin de la rendre plus semblable encore à son modèle. » Il montre quelle est la beauté du modèle en disant que l'œuvre est belle et qu'elle est l'image du modèle : car, si ce modèle n'était pas souverainement beau, ne possédait pas une beauté ineffable, qu'y aurait-il de plus beau que ce

¹ Voy. *Enn.* I, liv. vi, § 9; t. I, p. 113. — ² « Quand le mouvement et la vie de cette image produite des dieux éternels parut aux yeux du père qui l'avait engendrée, il admira son œuvre, » et, plein de joie, il conçut le dessin de la rendre plus semblable encore à son modèle. » Platon, *Timée*, p. 37, trad. de M. B. Martin, t. I, p. 101. — ³ Voy. *Enn.* I, liv. iii, § 2, liv. vi, § 8; t. I, p. 65 et 119. Ce passage de Platon est cité et commenté par le P. Thomassin, *Doctrinae theologicae*, t. I, p. 168.

monde visible? C'est donc à tort qu'on critique ce monde; tout ce qu'on a le droit d'en dire, c'est qu'il est inférieur à son modèle¹.

IX. Supposez par la pensée que dans le monde sensible chaque être demeure ce qu'il est, en se confondant avec les autres dans l'unité du tout autant qu'il en est capable, en sorte que tout ce qui frappe nos regards se perde dans cette unité. Imaginez une sphère transparente placée en dehors du spectateur et dans laquelle on puisse, en y plongeant le regard, voir tout tout ce qu'elle renferme, d'abord le soleil et les autres étoiles ensemble, puis la mer, la terre, et tous les animaux. Au moment où vous vous représentez ainsi par la pensée une sphère transparente qui renferme toutes les choses qui sont en mouvement ou en repos, ou tantôt en mouvement, tantôt en repos; et tout en conservant la forme de cette sphère, supprimez-en la masse, supprimez-en l'étendue, écarterez-en toute notion de matière, sans cependant concevoir cette sphère plus petite²; invoquez alors le Dieu qui a fait ce monde dont vous venez de vous former une image, et suppliez-le d'y descendre. Ce Dieu un et multiple tout ensemble viendra pour orner ce monde avec tous les dieux qui sont en lui, dont chacun contient en soi tous les autres, qui sont multiples par leurs puissances, et ne forment cependant qu'un seul Dieu parce que leurs puissances multiples sont renfermées dans l'unité, ou plutôt parce qu'un Dieu unique embrasse en son sein tous les dieux³?

¹ Il s'agit ici des Gnostiques. Voy. *Enn. II*, liv. ix, § 17; t. I, p. 305-308. — ² Voy. la même image dans *l'Ennéade II*, liv. ix, § 17; t. I, p. 305-306. — ³ « Bref, quand presque tous les philosophes antérieurs à Jamblique admettent ainsi qu'il y a une multitude de dieux, ils affirment en même temps que le Dieu supérieur à l'essence est un, et que les dieux qui forment une multitude sont les essences vivifiées par les irradiations de l'Un. » (Damascius, *Dea Principes*, 160, p. 314, éd. Kopp.)

En effet, ce Dieu unique ne perd rien de sa puissance par la naissance de tous les dieux qui sont en lui. Tous existent ensemble, et, si chacun d'eux est distinct des autres, il se tient à part sans occuper un lieu séparé, sans affecter une forme sensible; sinon, l'un serait ici, l'autre là, chacun serait individuel sans être en même temps universel en soi. Ils n'ont pas non plus des parties qui diffèrent dans chacun d'eux ou qui diffèrent de chacun d'eux; le tout que forme chacun d'eux n'est pas non plus une puissance divisée en une foule de parties, puissance qui aurait une grandeur mesurée par le nombre de ses parties. Pris dans son universalité, le monde intelligible possède une puissance universelle, qui pénètre tout dans son développement infini sans épuiser sa force infinie. Il est si grand que ses parties mêmes sont infinies. Y a-t-il un lieu où il ne pénètre pas? Notre monde aussi est grand; il renferme également toutes les puissances; mais il serait bien meilleur, il aurait une grandeur qu'on ne saurait concevoir s'il ne renfermait aussi des puissances corporelles, qui sont essentiellement petites. En vain prétendrait-on que le feu et les autres corps sont de grandes puissances; elles n'offrent qu'une image de l'infinité de la véritable puissance en brûlant, en écrasant, en détruisant, et en concourant à la génération des animaux; elles ne détruisent que parce qu'elles sont elles-mêmes détruites; elles ne concourent à la génération que parce qu'elles sont elles-mêmes engendrées.

La puissance qui réside dans le monde intelligible est purement essence, mais c'est une essence d'une parfaite beauté. Que deviendrait l'essence sans la beauté? Que deviendrait aussi la beauté sans l'essence? En écartissant la beauté de l'essence, on écartist l'essence même. L'essence est donc désirable parce qu'elle est identique à la beauté, et la beauté est aimable parce qu'elle est l'essence. Laquelle des deux est le principe de l'autre, nous

n'avons pas besoin de le chercher puisque toutes deux ont la même nature. L'essence mensongère [des corps] a besoin de recevoir l'image empruntée de la beauté pour paraître belle et en général pour exister; elle n'existe qu'autant qu'elle participe à la beauté qui se trouve dans l'essence; plus elle y participe, plus elle est parfaite: car elle s'approprie d'autant plus cette belle essence¹.

X. Voilà pourquoi Jupiter, le plus ancien des autres dieux, dont il est le chef, s'avance à leur tête à la contemplation du monde intelligible². Il est suivi de ces dieux, des génies et des âmes qui peuvent soutenir l'éclat de ce spectacle. Ce monde divin répand la lumière sur tous d'un lieu invisible³; en s'élevant au-dessus de son horizon sublimé, il projette partout ses rayons, il inonde tout de sa clarté; il éblouit ceux qui sont placés au bas du sommet où il brille, et, comme le soleil, il les oblige souvent à détourner leurs regards qui ne peuvent soutenir son éclat; il fait lever les yeux aux uns, et leur donne la force de contempler; il trouble ceux qui sont éloignés. En l'apercevant,

¹ Foy. *Enn.* I, liv. viii, § 15; t. I, p. 139, fin. — ² Le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée des dieux et des démons, divisée en onze tribus... Les âmes de ceux que nous avons appelés immortels, après s'être élevées jusqu'au plus haut du ciel, en franchissent la faite, et vont se placer en dehors sur la partie convexe de sa voûte; et tandis qu'elles s'y tiennent, le mouvement circulaire les emporte autour du ciel, dont elles contemplent pendant ce temps la forme extérieure. ³ Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de nos poètes ne l'a encore célébré; aucun ne le célébrera jamais dignement, etc. » (Platon, *Phédre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 50.) — L'expression de lieu invisible rappelle celle de Platon: le lieu qui est au-dessus du ciel. Aussi Platon est-il cité dans les commentaires auxquels ce passage de Platon a donné lieu. Proclus nomme notre auteur à ce sujet: « Théodore d'Asinée, suivant en cela Platon, nomme voûte » *infra-cœlestes* (ὑποοὐρανός ἀήρ) ce qui procède immédiatement du principe ineffable (τὸ ἀσχετόν ἀπὸ τοῦ ἀβήτου πρᾶξιόν),

ceux qui peuvent le contempler attachent leurs regards sur lui et sur tout ce qu'il contient. Chacun cependant n'y considère pas toujours la même chose: l'un y voit briller la source et l'essence de la justice; un autre est rempli du spectacle de la sagesse, dont les hommes ici-bas ont à peine une image affaiblie¹. Notre sagesse n'est en effet qu'une imitation de la sagesse intelligible: celle-ci, se répandant sur toutes les essences et en embrassant en quelque sorte l'immensité, est aperçue la dernière par ceux qui ont déjà considéré beaucoup de ces brillantes lumières.

Tel est le spectacle que contemplent les dieux, tous ensemble et chacun séparément. Tel est aussi celui que contemplent les âmes qui voient toutes les choses contenues dans le monde intelligible; par cette vue, ces âmes deviennent capables de contenir elles-mêmes, du commencement jusqu'à la fin, toutes les choses que renferme le monde intelligible; elles y habitent par celle de leurs parties dont la nature le comporte; souvent même elles y résident

» comme il le fait en traitant ce sujet dans son livre *Des Noms*. » (*Théologie selon Platon*, IV, 16, p. 215.) Comme l'expression de voûte *infra-cœlestes* n'est pas dans Platon, Creuzer en conclut que ces mots se trouvaient sans doute dans l'édition d'Enstadius. Nous croyons que c'est une hypothèse toute gratuite, et que Théodore d'Asinée, en invoquant l'autorité de Platon, se fondait moins sur le texte même de notre passage que sur la pensée qui y est exprimée.

¹ L'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, ne peut être contemplée que par le guide de l'âme, l'intelligence. » Autour de l'essence est la place de la vraie science... La pensée contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non point celle où entre le changement, ni celle qui se montre différente dans les différents objets qu'elle plait d'appréhender des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui est l'être par excellence. » (Platon, *Phédre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.)

tout entières, aussi longtemps du moins qu'elles ne s'en éloignent pas.

Voilà ce que contemple Jupiter, ainsi que tous ceux d'entre nous qui partagent son amour pour ce spectacle. La dernière chose qui apparaisse alors est la beauté qui brille tout entière dans les essences ainsi que dans ceux qui y participent. Car tout brille dans le monde intelligible, et, en couvrant de splendeur ceux qui le contempent, les fait paraître beaux eux-mêmes. Ainsi, des hommes qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup, au sommet, de la couleur dorée reflétée par le sol. Or la couleur qui revêt le monde intelligible, c'est la beauté qui s'y épanouit dans sa fleur, ou plutôt, tout est couleur, tout est beauté dans ses profondeurs les plus intimes : car la beauté, dans le monde intelligible, n'est pas une fleur qui s'épanouisse seulement à la surface. Ceux qui n'embrassent pas l'ensemble ne jugent beau ce qui frappe leurs regards ; mais ceux qui, semblables à des hommes enivrés par ce doux nectar¹, ont leur âme pénétrée par la beauté du monde intelligible ne sont plus de simples spectateurs : l'objet contemplé et l'âme qui le contemple ne sont plus alors deux choses extérieures l'une à l'autre ; si l'âme a un regard pénétrant, elle trouve en elle-même l'objet qu'elle contemple ; souvent elle le possède sans le savoir ; alors, elle le contemple comme elle contemplerait un objet extérieur, parce qu'elle cherche à le voir de la même façon. Toutes les fois que l'on considère une chose comme un spectacle, on la voit hors de soi. Or, il faut transporter en soi-même le spectacle du monde intelligible, le contem-

¹ « Après avoir ainsi contemplé toutes les essences et s'en être abondamment nourrie, la pensée replonge dans l'intérieur du ciel et revient au palais divin ; aussitôt qu'elle arrive, le cocher conduisant les coursiers à la crèche répand devant eux l'ambrosie et leur verse le nectar. » Platon, *Phédre*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 51.]

plier comme une chose avec laquelle on ne fait qu'un, à laquelle on est identique. Ainsi l'homme possède par une divinité, soit par Phébus, soit par une muse², contemplerait cette divinité en lui-même s'il était capable de la contempler³.

XI. Si quel'un de nous, n'ayant point conscience de lui-même quand il est ravi par la divinité, contemple le spectacle qu'il possède en lui, il se contemple lui-même et voit son image embellie. S'il laisse de côté cette image, quoiqu'elle soit belle, et se concentre dans l'unité sans en rien diviser, il est à la fois *un* et *tout* avec ce Dieu qui lui accorde silencieusement sa présence, il lui est uni autant qu'il le peut et qu'il le désire. S'il revient à la dualité en restant pur, il reste aussi rapproché de Dieu que possible, et il joint de sa présence dès qu'il se tourne vers lui.

Voici quel avantage lui procure cette *conversion vers Dieu* : il a d'abord le sentiment de lui-même tant qu'il reste distinct de Dieu ; mais s'il pénètre dans son for intérieur, il possède toutes choses, et, renonçant à avoir conscience de lui-même pour ne pas être distinct de Dieu, il ne fait qu'un avec lui. Des qu'il désire voir quelque chose pour ainsi dire hors de lui-même, c'est lui-même qu'il considère extérieurement. Il faut que l'âme qui étudie Dieu s'en forme une idée en cherchant à le connaître ; il faut ensuite que, sachant à quelle grande chose elle veut s'unir, et persuadée qu'elle trouvera la béatitude dans cette union, elle se plonge dans les profondeurs de la divinité jusqu'à ce que, au lieu de se contenter de contempler le monde intelligible, elle devienne elle-même un objet de contemplation et brille de la clarté des conceptions qui ont leur source.

Comment donc peut-on être uni à la beauté sans la

² Voy. Platon, *ibid.*, p. 45. — ³ Ce morceau est cité et commenté par le P. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, p. 330-332.

voir? Si on la voit comme une chose distincte de soi-même, on ne lui est pas encore uni. Si l'acte de la vision implique une relation avec un objet extérieur, il n'y a pas la de vision, ou du moins cette vision consiste dans l'identité de ce qui voit et de ce qui est vu. Cette vision est une espèce de conscience, de sentiment que l'on a de soi-même, en prenant garde de rompre son unité pour vouloir en avoir un sentiment trop vif. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les sensations des maux font des impressions plus fortes et donnent des connaissances plus faibles, parce que ces connaissances sont émoussées par la force des impressions. Ainsi, la maladie nous frappe vivement [mais ne nous laisse qu'une notion obscure]; la santé, au contraire, grâce au calme qui la caractérise, nous donne une notion plus claire d'elle-même : car elle réside en nous tranquillement, parce qu'elle nous est propre, et elle ne fait qu'un avec nous; la maladie, au contraire, ne nous est point propre, mais étrangère; par conséquent, elle se manifeste vivement parce qu'elle est opposée à notre nature, tandis que nous n'avons alors qu'un sentiment faible de nous-mêmes et de ce qui nous appartient. L'état dans lequel nous nous saisissions le mieux, c'est celui dans lequel la connaissance que nous avons de nous-mêmes ne fait qu'un avec nous. Ainsi là-haut, au moment même où nous connaissons le mieux par l'intelligence, nous croyons ignorer, parce que nous consultons la sensation, qui nous affirme n'avoir rien vu; elle n'a rien vu, en effet, et elle ne saurait voir jamais rien de tel [que les intelligibles]. C'est donc la sensation qui doute; mais celui qui a vu est tout autre que la sensation; pour que celui-là doutât, il faudrait qu'il ne crût même plus à son existence : car il ne saurait se placer en quelque sorte hors de lui-même pour se considérer avec les yeux du corps.

XII. Nous venons de dire comment il peut voir, soit en étant autre que ce qu'il voit, soit en s'identifiant avec

l'objet vu¹. Or, quand il a vu, soit comme étant autre, soit comme identique, que nous annonce-t-il? — Il nous affirme qu'il a vu Dieu engendrer un fils d'une admirable beauté, produire tout en lui-même, et conserver en lui-même ce qu'il a engendré sans douleur. En effet, charmé des choses qu'il a engendrées, et plein d'amour pour ses œuvres, Dieu les a retenues toutes en lui-même, se félicitant de leur splendeur ainsi que de la sienne propre. Au milieu de ces beautés, inférieures cependant à celles qui sont demeurées dans le sein de Dieu, seul de tous ces êtres, son fils [Jupiter²] s'est manifesté au dehors. D'après ce dernier fils on peut concevoir, comme on le ferait d'après une image, la grandeur de son père et celle des frères qui sont demeurés dans le sein du père. D'ailleurs, ce n'est pas en vain que Jupiter nous dit qu'il procède de son père : car il constitue un autre monde qui est devenu beau, parce qu'il est l'image de la beauté et qu'il est impossible que l'image de la beauté et de l'essence ne soit pas belle elle-même. Jupiter imite donc partout son archétype. Voilà pourquoi il possède la vie et constitue une essence, en sa qualité d'image; voilà pourquoi il possède aussi la beauté, en tant qu'il procède de son père. Il a également le privilège d'être l'image de son éternité : sans cela, tantôt il offrirait l'image de son père, tantôt il ne l'offrirait pas, ce qui est impossible, puisqu'il n'est pas une image artificielle. Toute image naturelle reste en effet ce qu'elle est, tant que son archétype subsiste³. C'est donc une erreur de croire que, pendant que le monde intelligible subsiste, le

¹ Après *καὶ μόλις ἴδενός*, les anciennes éditions portent *καὶ τὸν θεόν*, mots qui ne donnent pas un sens satisfaisant. Creuzer, dans ses notes critiques, nous informe que ces mots ne se trouvent pas dans la plupart des manuscrits, et M. Kirchhoff les a supprimés; c'est pourquoi nous ne les avons pas rendus. — ² Jupiter, fils de Saturne, représente ici l'Âme universelle née de l'Intelligence divine. — ³ Foy. ci-dessus, liv. 1, § 6, p. 13-14.

monde visible puisse périr et qu'il soit engendré comme si celui qui l'a créé avait délibéré pour le créer. Quel que soit en effet le mode de cette création, ces hommes¹ ne veulent pas concevoir et croire que, tant que le monde intelligible brille, les autres choses qui en procèdent ne sauraient périr, et qu'elles existent depuis que celui-là existe lui-même. Or, celui-là a été et sera toujours : car nous sommes obligés de nous servir de ces termes [malgré leur impropriété] pour exprimer notre pensée.

XIII. On représente Saturne toujours enchaîné, parce qu'il reste immobile dans son identité. On dit qu'il a abandonné à son fils Jupiter le gouvernement de l'univers, parce qu'il ne lui convenait pas, à lui qui possède la plénitude des biens, de renoncer au gouvernement du monde intelligible pour rechercher celui d'un empire plus jeune et moins relevé que lui-même. Ensuite, d'un côté, Saturne a fixé en lui-même son père [Cœlus] et s'est élevé jusqu'à lui; d'un autre côté, il a également fixé les choses inférieures qui ont été engendrées par son fils Jupiter. Ainsi, il occupe entre eux deux un rang intermédiaire, entre son père qui est plus parfait et son fils qui l'est moins. D'un côté, il mutilé son père en scindant l'unité primitive en deux éléments différents; de l'autre, il s'élève au-dessus de l'être qui lui est inférieur, en se dégageant des chaînes qui tendraient à l'abaisser. Comme Cœlus, le père de Saturne, est trop grand pour qu'on lui attribue de la beauté, Saturne occupe le premier rang de la beauté. L'Ame universelle est belle aussi; mais elle est moins belle que Saturne, parce qu'elle est son image, et que par conséquent, quelque belle qu'elle soit par sa nature, elle est plus belle encore quand elle regarde son principe. Donc, si l'Ame universelle, pour nous servir de termes plus clairs,

¹ Il s'agit ici des Gnostiques. Voy. *Enn.* I, liv. ix, § 2-3, 12; t. I, p. 262-265, 291.

et si Vénus même a de la beauté, que doit être l'Intelligence? Si l'Ame universelle et Vénus sont belles par leur nature, combien doit être belle l'Intelligence? Si l'Ame universelle et Vénus reçoivent leur beauté d'un autre principe, de qui tiennent-elles la beauté qu'elles ont par leur essence même et celle qu'elles acquièrent? Pour nous, nous sommes beaux lorsque nous nous appartenons à nous-mêmes; et laids, quand nous nous abaissons à une nature inférieure. Nous sommes beaux encore quand nous nous connaissons, et laids, quand nous nous ignorons.

C'est donc dans le monde intelligible que brille la beauté; c'est de lui qu'elle rayonne. Ces considérations nous suffisent-elles pour avoir une connaissance claire du monde intelligible, ou bien est-il nécessaire de parcourir encore une autre route pour atteindre notre but?

¹ Voy. le livre suivant.

LIVRE NEUVIÈME.

DE L'INTELLIGENCE, DES IDÉES ET DE L'ÊTRE.¹

I. Les hommes, dès leur naissance, exercent leurs sens plus tôt que leur intelligence², et sont forcés par la nécessité d'accorder d'abord leur attention aux objets sensibles. Il en est qui s'arrêtent là, et qui passent leur vie sans chercher plus loin : ils regardent la souffrance comme le mal, le plaisir comme le bien, jugent qu'il faut éviter l'un et rechercher l'autre; c'est en cela que font consister la sagesse ceux d'entre eux qui se piquent d'être raisonnables, semblables à ces oiseaux pesants, qui, s'étant alourdis en empruntant trop à la terre, ne peuvent prendre leur essor, quoiqu'ils aient reçu des ailes de la nature. Il en est d'autres qui se sont élevés un peu au-dessus des objets terrestres, parce que leur âme, douée d'une nature meilleure, se détache de la volupté pour chercher quelque chose de supérieur³; mais, comme ils ne sont pas capables d'arriver à contempler l'intelligible et qu'ils ne savent où prendre pied après avoir quitté la région d'ici-bas, ils en reviennent à faire consister la vertu dans ces actions et ces occupations vulgaires dont ils avaient d'abord tenté de dépasser la sphère étroite. Enfin, une troisième espèce comprend ces hommes divins qui, doués d'une vue perçante, considèrent avec un regard pénétrant l'éclat du

¹ Pour les Remarques générales. Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — ² Voy. Platon, *Phédon*, p. 81. — ³ Voy. la même idée dans l'*Ennéade* I, liv. vi, § 8; t. I, p. 111.

monde intelligible, et s'y élèvent en prenant leur vol au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas; alors, pleins de mépris pour les choses terrestres, ils restent là-haut, et ils habitent leur véritable patrie avec la joie ineffable de l'homme qui, après de longs voyages, est enfin rendu à ses foyers légitimes⁴.

II. Quelle est cette région supérieure? Que faut-il être pour y parvenir? Il faut être naturellement porté à l'amour, être né véritablement philosophe⁵. En présence du beau, l'amant éprouve quelque chose de semblable au mal d'enfant; mais, loin de s'arrêter à la beauté du corps, il s'élève à celle qu'offrent dans l'âme la vertu, la science, les devoirs et les lois; puis, il remonte à la cause de leur beauté, et il ne s'arrête dans cette marche ascendante que lorsqu'il est arrivé au principe qui occupe le premier rang, à ce qui est beau par soi-même⁶. C'est alors seulement qu'il cesse d'être aiguillonné par ce tourment que nous comparons au mal d'enfant.

Mais comment monte-t-il là-haut? Comment en a-t-il le pouvoir? Comment apprend-il à aimer? Le voici. La beauté qu'on voit dans les corps est adventive : elle consiste dans les formes (*σχημα*) dont les corps sont la matière⁷. Aussi la substance change-t-elle et la voit-on de belle devenir laide. C'est que les corps n'a qu'une beauté d'emprunt. Qui la lui a communiquée? D'un côté, la présence de la beauté; de l'autre, l'acte de l'âme qui a façonné le corps et lui a donné la forme qu'il possède. Quoi? L'âme est-elle ou non par elle-même le Beau absolu? Non, puisque telle âme est

⁴ Ce remarquable morceau est cité tout entier par Nicéphore Grégoras, *Scholies sur le Traité de Synésius sur les Rêves*, éd. Pétau, p. 384. Il est également cité et commenté par le P. Thomassin, *Disputae theologiae*, t. I, p. 167. — ⁵ Ce passage doit être rapproché de l'*Ennéade* I, liv. III, § 1; t. I, p. 64. — ⁶ Cette phrase est le résumé du livre vi de l'*Ennéade* I. — ⁷ Voy. *Enn.* I, liv. vi, § 2; t. I, p. 101-102.

sage et belle; telle autre, insensée et laide. C'est donc par la sagesse que l'âme est belle. Mais de qui tient-elle la sagesse? de l'Intelligence nécessairement: de l'Intelligence qui n'est pas tantôt intelligente, tantôt inintelligente, de l'Intelligence véritable, qui par cela même est belle¹. Faut-il s'arrêter à elle comme au Premier principe? Faut-il au contraire s'élever encore au-dessus d'elle? Il le faut: car l'Intelligence ne se présente à nous avant le Premier principe que parce qu'elle est en quelque sorte placée dans le vestibule du Bien²; elle porte toutes choses en elle-même et elle les manifeste, en sorte qu'elle offre l'image du Bien dans la pluralité, tandis que le Bien même demeure dans une unité absolument simple.

III. Considérons maintenant l'Intelligence que la raison nous dit être l'être absolu, l'Essence véritable, et dont nous avons déjà par une autre voie établi l'existence.

Il semble ridicule de chercher si l'Intelligence fait partie de l'ordre des êtres; mais il est des hommes qui en doutent, ou qui du moins sont disposés à demander qu'on prouve que l'Intelligence a la nature que nous lui attribuons, qu'elle est séparée [de la matière], qu'elle est identique aux *essences*, qu'elle contient les *idées* [idées]. C'est ce que nous allons établir.

Toutes les choses auxquelles on attribue l'être sont composées; rien n'est simple ni un, soit dans les œuvres de l'art, soit dans les productions de la nature³. En effet, les œuvres de l'art renferment de l'airain, du bois, de la pierre, et ne sont tirées de ces substances que par le travail de l'artiste, qui, en donnant à la matière la forme qu'il possède, en fait soit une statue, soit un lit, soit une maison. Quant aux productions de la nature, celles qui sont des composés

¹ Voy. *Enn.* I, liv. vi, § 6, p. 107-108. — ² Voy. *ibid.*, § 9, p. 113. L'expression employée ici par Plotin est empruntée au *Phédo* de Platon, p. 64. — ³ Voy. Platon, *Phédo*, p. 36.

et des mélanges se ramènent par l'analyse à la forme imprimée à tous les éléments du composé, l'homme, par exemple, à une âme et à un corps, et le corps, aux quatre éléments. Comme chaque objet apparaît ainsi composé de *matière* et d'un principe qui lui donne la *forme* [puisque la matière même des éléments prise en elle-même n'a pas de forme¹], on est conduit à se demander d'où la matière tient sa forme, et à rechercher si l'âme est simple ou s'il y a en elle deux parties, dont l'une joue le rôle de matière et l'autre celui de forme², en sorte que la première partie soit semblable à la forme que reçoit l'airain d'une statue, et la seconde au principe qui produit la forme elle-même.

Transportant ce point de vue à la contemplation de l'univers, on s'élève à l'Intelligence, et on reconnaît en elle le créateur du monde, le Dénûmage: c'est en recevant d'elle ses *formes* [μορφαί] par l'intermédiaire d'un autre principe, de l'Âme universelle, que la substance [matérielle] est devenue eau, air, terre et feu; d'un côté, l'Âme donne la forme aux quatre éléments du monde³; de l'autre, elle reçoit de l'Intelligence les *raison*s [séminales]⁴, comme les âmes des artistes eux-mêmes reçoivent des arts les *raison*s qu'ils réalisent⁵. Ainsi, dans l'Intelligence il y a une partie qui est la forme de l'Âme: c'est l'Intelligence considérée comme forme; il y en a une autre qui donne la forme (comme l'artiste donne à l'airain la forme de la statue) et qui possède en soi tout ce qu'elle donne⁶. Or

¹ Voy. *Enn.* II, liv. iv, § 6; t. I, p. 201. — ² L'âme raisonnable est avec l'intelligence pure dans le même rapport que la matière avec la forme. Voy. *Enn.* III, liv. ix, n° 5; t. II, p. 254. — ³ Voy. *Enn.* II, liv. ix, § 12, t. II, p. 291; et *Enn.* IV, liv. iv, § 14, t. II, p. 330. — ⁴ Voy. *Enn.* II, liv. iii, § 17-18, et liv. ix, § 2-3; t. I, p. 191-193, et p. 262-263. Voy. encore ci-après *Enn.* VI, liv. iv, § 9. —

⁵ Sur les divers sens que le mot *raison* a dans Plotin, Voy. le tome I, p. 191, note 1; p. 189, note 4; p. 197, note 1; p. 240, note 2; p. 249, note 2. — ⁶ Voy. *Enn.* IV, liv. iv, § 10-12; t. II, p. 344-349.

les formes que l'Intelligence donne à l'Âme se rattachent à la vérité d'aussi près que possible, tandis que celles que l'Âme donne au corps ne sont que des *images* et des *apparences* éloignées de la vérité¹.

IV. Pourquoi, arrivés à l'Âme, ne nous y arrêtons-nous pas et ne la regardons-nous pas comme le premier principe? C'est que l'Intelligence est une puissance différente de l'Âme et meilleure qu'elle; or, ce qui est meilleur est antérieur par sa nature. Qu'on ne croie pas, comme le font quelques-uns², que ce soit l'Âme qui, arrivée à son état de perfection, engendre l'Intelligence. Comment ce qui est en puissance pourra-t-il être en acte, s'il n'y a un principe qui le fasse passer de la puissance à l'acte? Car si ce passage s'opérait par hasard, il pourrait ne pas avoir lieu. Il faut donc accorder le premier rang à ce qui est en acte, qui n'a besoin de rien, qui est parfait, et placer au second rang les choses imparfaites. Celles-ci sont rendues parfaites par les principes qui les ont engendrées, lesquels remplissent à leur égard un rôle paternel, en rendant parfait ce que dans l'origine ils avaient engendré imparfait. Ce qui est ainsi engendré est *matière* par rapport au principe créateur, puis devient parfait en recevant de lui la *forme*. D'ailleurs, l'Âme subit la passion; or il faut qu'il y ait quelque chose d'impassible, sans quoi tout serait dissous par le temps; il doit donc y avoir un principe antérieur à l'Âme. Ensuite, l'Âme est dans le monde; or, il doit y avoir quelque chose qui demeure hors du monde, qui soit par conséquent supérieur à l'Âme: car, puisque ce qui est dans le monde est dans le corps, dans la matière, s'il n'y avait rien hors du

¹ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 3 et 7; I, II, p. 215 et 224. — ² Creuzer pense que Plotin désigne ici Anaxagore ou Démocrite. Nous croyons qu'il s'agit des Stoïciens, parce que notre auteur les réfute par les mêmes arguments dans l'*Ennéade* IV, liv. VI, § 8, n° 14; I, II, p. 457-459.

monde, rien ne resterait permanent; dans ce cas, la raison [séminal] de l'homme et toutes les autres raisons ne sauraient être éternelles, ni permanentes. Des considérations précédentes, auxquelles on pourrait en joindre beaucoup d'autres, il résulte qu'il est nécessaire d'admettre qu'au-dessus de l'Âme existe l'Intelligence.

V. L'Intelligence, pour prendre ce mot dans son vrai sens, n'est pas seulement en puissance, n'arrive pas à être intelligente après avoir été inintelligente (sinon, nous serions obligés de chercher encore un autre principe supérieur à elle; elle est en acte, elle est éternelle¹). Si elle est intelligente par elle-même, elle pense par elle-même ce qu'elle pense, elle possède par elle-même ce qu'elle possède. Or, puisqu'elle pense d'elle-même et par elle-même, elle est elle-même ce qu'elle pense. Si autre chose était son essence, autre chose ce qu'elle pense, son essence serait inintelligente; elle serait en puissance, non en acte. Il ne faut donc pas séparer la pensée de son objet, quoique les choses sensibles nous aient fait prendre l'habitude de concevoir même les choses intelligibles séparées les unes des autres.

Quel est donc le principe qui agit, qui pense, et quel est donc l'acte, quelle est la pensée de l'Intelligence, pour que nous admettions qu'elle est ce qu'elle pense? Évidemment l'Intelligence, par cela même qu'elle est réellement, pense les *êtres*, et les fait exister; elle est donc les *êtres*. En effet, il faut que les *êtres* existent ou hors d'elle, ou en elle, et, dans le second cas, qu'ils lui soient identiques. Qu'ils existent hors d'elle, c'est impossible; où seraient-ils? Il faut donc qu'ils existent en elle, qu'ils lui soient identiques. Ils ne sauraient être dans les objets sensibles,

¹ Cette phrase est citée par Jean Philopon, *Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, III, fol. 7, Venise; et par Syriacus, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, II, 4, p. 29.

comme le croit le vulgaire, parce que les objets sensibles ne sauraient être les premiers dans aucun genre. La forme qui est dans leur matière n'est que le simulacre de l'être; or, toute forme qui est dans une chose autre qu'elle-même y est mise par un principe supérieur et en est l'image. Enfin, s'il est nécessaire que l'Intelligence soit la puissance créatrice de l'univers, elle ne saurait, en le créant, penser les êtres comme existant dans ce qui n'existe pas encore. Les intelligibles doivent donc exister antérieurement au monde, n'être pas des images des choses sensibles, être au contraire leurs *archétypes* et constituer l'essence de l'Intelligence. Dira-t-on qu'il suffit des raisons [séminal]es? Ces raisons seront sans doute éternelles; or, si elles sont éternelles et impassibles, elles doivent exister dans l'Intelligence dont nous avons décrit les caractères, Intelligence qui est antérieure à l'*habitude*¹, à la *nature* et à l'*âme*², parce que ces choses sont en puissance.

L'Intelligence est donc essentiellement les êtres, et, quand elle les pense, ils ne sont pas hors d'elle; ils ne lui sont ni antérieurs, ni postérieurs. L'Intelligence est le premier législateur, ou plutôt elle est la loi même de l'existence. On a donc eu raison de dire: « La pensée est la même chose que l'être³. » La science des choses immatérielles est identique à ces choses mêmes. C'est pourquoi je me reconnais moi-même pour un être et j'ai des reminiscences des choses intelligibles. En effet, aucun des êtres n'est hors de l'Intelligence, n'est renfermé dans un lieu: tous subsistent toujours en eux-mêmes immuables et indestructibles; c'est pour cela qu'ils sont réellement *êtres*; s'ils naissaient et périssaient, ils ne posséderaient l'existence que d'une manière adventice, ils ne seraient plus êtres;

¹ Sur le sens du mot *habitude*. Voy. notre tome I, p. 221, note 3. — ² Voy. *Eno*. IV, liv. vii, n° 14; t. II, p. 457-459. — ³ Ce vers de Parménide a déjà été cité ci-dessus liv. I, § 8, p. 19, note 2.

ce serait l'existence qu'ils posséderaient qui serait l'être. C'est seulement par participation que les choses sensibles sont ce qu'on dit qu'elles sont; la nature qui constitue leur substance reçoit sa forme d'ailleurs, comme l'airain reçoit la sienne du statuaire, le bois, de l'artisan; tandis que l'image de l'art pénètre dans la matière, l'art lui-même reste dans son identité et possède en lui-même la véritable essence de la statue et du lit. Ainsi, cette nécessité générale où sont les corps de participer à des images montre qu'ils sont autres que les êtres: car ils changent, tandis que les êtres sont immuables, ont en eux-mêmes leur propre fondement, et n'ont pas besoin d'exister dans un lieu, puisqu'ils n'ont pas d'étendue, qu'ils subsistent d'une existence intellectuelle et absolue. Enfin, l'existence des corps a besoin d'être conservée par un autre principe, tandis que l'Intelligence, qui fait subsister des objets périssables par eux-mêmes, n'a besoin de rien qui la fasse elle-même subsister.

VI. Ainsi, l'Intelligence est les êtres; elle les renferme tous en elle, non d'une manière locale, mais de la manière dont elle se possède elle-même; elle ne fait qu'un avec eux. Toutes les essences à la fois sont contenues en elle et y restent distinctes, comme une foule de connaissances peuvent se trouver dans l'âme sans que leur nombre cause aucune confusion: car chacune paraît lorsqu'il le faut, sans entraîner les autres avec elle. Si dans l'âme chaque

¹ Σωτηριώτης γὰρ φησὶ ἐσθλῶτα κατ' Ἴλιον ἴδεν. Grenzer voit ici un jeu de mots dans le rapprochement de σωτηρίας et de σωτηρίας. Il cite à l'appui de son opinion ce passage de Platon: « Les disciples » d'Orphée considèrent le mot σωτηρία comme relatif à la peine que » l'âme subit durant son séjour dans le corps en exploitation de ses » fautes. Ainsi cette encyclopédie serait comme la prison où » elle est gardée, σωτηρία. Le corps est donc, comme son nom le » porte, ce qui conserve l'âme jusqu'à ce qu'elle ait acquiescé sa » dette. » (*Cratyle*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 50.)

pensée est un acte indépendant des autres pensées, l'Intelligence doit à plus forte raison être toutes choses à la fois, avec cette restriction cependant que chacune d'elles est une puissance particulière. Prise dans son universalité, l'Intelligence contient toutes les essences comme le genre contient les espèces, le tout, les parties. Les puissances séminales mêmes portent l'empreinte de cette universalité. Chacune prise dans sa totalité est un centre qui contient indivises toutes les parties de l'organisme; cependant la raison des yeux y diffère de celle des mains, et cette diversité se manifeste par celle des organes qui sont engendrés¹. Chacune des puissances de la semence est donc l'unité totale de la raison séminale quand cette puissance est réunie aux autres qui sont impliquées en elle². Ce qui est corporel dans la semence contient de la matière, l'humide, par exemple; mais la *raison séminale* est la forme entière; elle est identique à la *puissance générative*, puissance qui est elle-même l'image d'une puissance supérieure de l'âme. Cette puissance générative qui se trouve dans les semences s'appelle ordinairement *nature*. Procédant des puissances supérieures comme la lumière rayonne du feu, elle dompte et façonne la matière, en lui donnant la raison séminale³, sans la pousser ni la mouvoir par des leviers.

VII. Les *notions scientifiques* (*ἐπιστήμης*) que l'âme se forme des objets sensibles par la raison discursive, et qu'il conviendrait plutôt d'appeler *opinions*⁴, sont *postérieures à ces objets* (*ἕστερον τοῦ πρῶτου*), *a posteriori*⁵, par conséquent n'en sont que les images; mais les notions vraiment scientifiques que la raison discursive reçoit de

¹ Voy. Aristote, *De la Génération* I, 18. — ² Voy. Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXXIV, dans notre tome I, p. LXXX-LXXXI. — ³ Sur la Nature, Voy. *Enn. III*, liv. VIII, § 1-3; t. II, p. 211-215. — ⁴ Sur l'Opinion, Voy. ci-dessus liv. v, § 1, p. 73.

l'intelligence ne font concevoir rien de sensible. En tant qu'elles sont des notions scientifiques, elles sont les choses mêmes dont elles sont les conceptions: elles offrent l'union intime de l'intelligence et de la pensée. L'Intelligence intérieure (*ἡ νοῦς ἐνδοῦς*), qui est les essences premières, se possède elle-même intimement, habite en elle-même de toute éternité, enfin est un *acte*: elle ne promène pas ses regards hors d'elle, parce qu'elle possède tout en elle-même; elle n'acquiert pas, ne raisonne pas pour trouver des choses qui ne lui seraient pas présentes. Ce sont là des opérations propres à l'âme; l'Intelligence, demeurant fixée en elle-même, est toutes choses simultanément; ce n'est cependant pas la pensée qui fait subsister chacune d'elles: ce n'est pas parce que l'Intelligence a pensé Dieu ou le mouvement, par exemple, que Dieu ou le mouvement existent¹. Quand on dit que les *pensées* (*νοήματα*) sont les *formes* (*εἶδη*), on se trompe si l'on entend par là que l'Intelligible n'existe que parce que l'Intelligence le pense; au contraire, c'est seulement parce que l'Intelligible existe que l'Intelligence peut penser. Sinon, comment arriverait-elle à le penser? Elle ne peut le rencontrer par hasard, ni se consumer en efforts stériles.

VIII. Puisque la *pensée* (*νόησις*) est une chose essentiellement une², la *forme* (*εἶδος*), qui est l'objet de la pensée, et l'*idée* (*ἰδέα*), sont une seule et même chose. Quelle est cette chose? l'Intelligence et l'essence intellectuelle: car aucune idée n'est étrangère à l'Intelligence; chaque forme est intelligence, et l'Intelligence tout entière est toutes les formes; chaque forme particulière est une intelligence particulière. De même la science, prise dans sa totalité, est toutes les notions qu'elle embrasse; chaque notion est une partie de la science totale: elle n'en est point séparée

¹ Voy. ci-dessus liv. I, § 4, p. 11. — ² Nous lisons avec Creuzer et Taylor *ἡ νοῦς*, au lieu de *νοῦσις*, leçon suivie par Ficin.

localement, et elle existe en puissance dans le tout¹. L'Intelligence demeure en elle-même, et, en se possédant tranquillement elle-même, elle est la plénitude éternelle de toutes choses. Si on la concevait antérieure à l'Être, il faudrait dire que c'est son action, sa pensée qui a produit et engendré les êtres. Mais, comme il faut au contraire admettre que l'Être est antérieur à l'Intelligence, on doit, dans le principe pensant, concevoir d'abord les êtres, ensuite l'acte et la pensée, comme à l'essence du feu vient se joindre l'acte du feu, en sorte que les êtres ont l'intelligence innée² comme leur acte. Or l'Être est un acte; donc l'Être et l'Intelligence sont un seul acte, ou plutôt tous deux ne font qu'un³. Ils ne forment par conséquent qu'une seule nature, comme les êtres, l'acte de l'Être et l'Intelligence; dans ce cas, la pensée est l'idée (ἰδέα), la forme (μορφή), l'acte de l'Être. En séparant par la pensée l'Être et l'Intelligence, nous concevons un des principes comme antérieur à l'autre. L'Intelligence qui opère cette séparation est en effet différente de l'Être dont elle se sépare⁴, mais l'Intelligence qui est inséparable de l'Être et qui ne sépare pas de l'Être la pensée est l'Être même est toutes choses.

IX. Quelles sont donc les choses contenues dans l'unité de l'Intelligence et que nous divisons en les pensant? Il faut les énoncer sans en troubler le calme, et contempler ce que contient l'Intelligence par une science qui reste en quelque sorte dans l'unité. Puisque ce monde sensible est un animal qui embrasse tous les animaux, puisqu'il tient son existence et son essence d'un principe différent de

¹ Voy. la même comparaison plus développée *Enn.* IV, liv. IX, § 5; t. II, p. 501-502. — ² Nous lisons ἰσως, comme *Fein*, au lieu de ἰσως, que *Crouzer* a eu le tort de maintenir dans le texte, puisqu'il a reconnu lui-même dans ses notes que la leçon suivie par *Fein* était plus conforme à la suite des idées. — ³ *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 1; t. II, p. 239. — ⁴ *Voy. Enn.* III, liv. IX, n° 1; t. II, p. 240.

lui-même [de l'Âme universelle], principe qui relève à son tour de l'Intelligence, il est nécessaire que l'Intelligence elle-même contienne l'archétype universel, qu'elle soit ce monde intelligible dont Platon dit dans le *Timée*: « L'Intelligence voit les idées comprises dans l'Animal qui » est¹. » Comme, dès que la raison [séminal] d'un animal existe avec la matière propre à la recevoir, il est nécessaire que cet animal soit engendré; de même, dès qu'il y a une nature intellectuelle, toute-puissante, que nul obstacle n'arrête (puisque rien ne s'interpose entre elle et la substance capable de recevoir la forme), il est nécessaire que cette dernière substance soit embellie par l'Intelligence; mais elle ne présente qu'à l'état de division la forme qu'elle reçoit, en sorte qu'elle nous montre d'un côté l'homme [par exemple], d'un autre côté le soleil, tandis que l'Intelligence possède tout dans l'unité.

X. Donc, dans le monde sensible, toutes les choses qui sont des formes procèdent de l'Intelligence; celles qui ne sont pas des formes n'en procèdent pas. C'est pourquoi on ne trouve dans le monde intelligible aucune des choses qui sont contraires à la nature, pas plus qu'on ne trouve dans les arts ce qui est contraire à l'art. Ainsi, la raison séminale ne contient pas les défauts, celui de boiter, par exemple. Ces défauts ne se produisent que dans la génération, quand la raison ne domine pas la matière: car tout défaut de forme est un accident².

Les qualités conformes à la nature, les quantités, les nombres, les grandeurs, les états, les actions et les passions naturelles, les mouvements et les repos, soit généraux, soit

¹ Voy. le passage du *Timée* cité dans notre tome II, p. 238, note 2. — ² Il y a dans le texte: « ἢ ἐκ τῆς φύσεως ἢ ἐκ τῆς ἰδέας, » et *Fein* traduit: « Nempe species factura casu accidit et fortuna. » *Crouzer* propose ici une conjecture qu'il explique en ce termes: « Male querere quam delectare in hæc verba ita interpretari et expli- » cari possint: « ἢ, ἐκ τῆς φύσεως (sc. ζωότητος, ἰσότητος) ἢ ἐκ τῆς ἰδέας, »

particuliers, sont au nombre des choses qui se trouvent dans le monde intelligible, où le temps est remplacé par l'éternité¹ et l'espace par la propriété qu'ont les intelligibles d'être les uns dans les autres. Comme dans le monde intelligible toutes choses sont ensemble, quelle que soit celle que vous prenez, elle est *essence*, nature intellectuelle et vivante; elle est *identité* et *différence*, *mouvement* et *repos*²; elle est ce qui se meut et ce qui est en repos, elle est *essence* et *qualité*, elle est tout en un mot. Là, chaque essence est en acte au lieu d'être seulement en puissance; par conséquent elle n'est pas séparée de la qualité.

Mais n'y a-t-il dans le monde intelligible que ce qui est contenu dans le monde sensible, ou bien y a-t-il encore autre chose? — Considérons les arts sous ce rapport. D'abord, il n'y a dans le monde intelligible aucune imperfection. S'il y a du mal ici-bas, il provient du manque, de la privation, du défaut; il est un état de la matière ou de toute chose semblable à la matière qui n'a pas bien reçu la forme³.

XI. Considérons donc les arts et leurs productions. On ne peut rapporter au monde intelligible, si ce n'est comme impliqués dans la raison humaine, les arts d'imitation tels que la peinture, la sculpture, la danse, l'art mimique, parce qu'ils prennent naissance ici-bas, qu'ils se proposent pour modèles des objets sensibles, qu'ils en représentent les figu-

¹ *dicatio vero, qua fortuna vixit casu fit, est voxæ formæ.* Cette conjecture ne nous paraît point nécessaire pour expliquer la phrase qui offre un sens très-satisfaisant et tout à fait conforme à la doctrine de Plotin. Voy. notamment *Enn. II, liv. II, § 16; t. II, p. 170.*

² *Voy. Enn. III, liv. VII, § 10; t. II, p. 196-199.* — ³ *Voy. Enn. II, liv. VII, § 2; t. II, p. 174.* — ⁴ *Voy. Enn. I, liv. VI, § 2; t. I, p. 102.* Ce passage de Plotin est cité par Syrianus, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, fol. 29. b. Voy. les *Eclaircissements* à la fin de notre volume.

res, les mouvements et les proportions visibles¹. S'il y a en nous une faculté qui, en étudiant les beautés qu'offre la symétrie dans les animaux, considère les caractères généraux de cette symétrie, elle fait partie de la puissance intellectuelle qui contemple là-haut la symétrie universelle. Quant à la musique, qui étudie le rythme et l'harmonie, elle est, en tant qu'elle examine ce qu'il y a d'intelligible dans ces deux choses, l'image de la musique qui s'occupe du rythme intelligible.

Pour les arts qui produisent des œuvres sensibles, comme l'architecture, l'art du charpentier, en tant qu'ils font usage de certaines proportions, ils ont leurs principes dans le monde intelligible et ils participent à sa sagesse. Mais, comme ils appliquent ces proportions à des objets sensibles, ils ne peuvent être tout entiers rapportés au monde intelligible, si ce n'est en tant qu'ils sont contenus dans la raison humaine. Il en est de même de l'agriculture, qui seconde le développement des végétaux; de la médecine, qui s'occupe de procurer ici-bas la santé, et de l'art qui donne au corps la force ainsi que la vigueur²; car il y a là-haut une autre puissance, une autre santé, desquelles tous les animaux tiennent la vigueur dont ils ont besoin.

Enfin, la rhétorique, la stratégie, l'économie privée et publique, la politique, participent à la science intelligible lorsqu'elles pratiquent et qu'elles étudient les principes de l'honnêteté³. La géométrie, qui s'occupe des choses intelligibles, doit être rapportée au monde intelligible. Il en est de même de la philosophie: elle occupe le premier rang parmi les sciences parce qu'elle étudie l'être. Voilà ce que nous avions à dire des arts et des œuvres qu'ils produisent.

XII. Si le monde intelligible contient l'idée de l'homme,

¹ *Voy. Platon, République, liv. X.* — ² Il s'agit ici de la gymnastique. *Voy. Platon, Corymbus, p. 461.* — ³ Nous suivons Creuzer qui propose de lire *τῶν καλῶν ἀπονοίας*, au lieu de *τῶν καλῶν ἀνομοίας*.

il renferme aussi celle de l'homme raisonnable et de l'artiste, par conséquent l'idée des arts qui sont engendrés par l'intelligence. Il faut donc admettre que l'on trouve dans le monde intelligible les idées des *universaux* (τὰ καθ' ἑαυτὰ), l'idée de l'homme même, par exemple, et non celle de Socrate. Il est néanmoins nécessaire d'examiner si l'on ne trouve pas aussi là-haut l'idée de l'homme individuel (ἡ καθ' ἑκαστὸν)¹, c'est-à-dire de l'homme considéré avec les choses qui diffèrent dans chaque individu² : car l'un a un nez aquilin, par exemple, et l'autre un nez plat. On doit admettre que ces différences sont impliquées dans l'idée de l'homme, comme il y a des différences dans l'idée de l'animal ; mais c'est de la matière que vient que l'un a tel nez aquilin et l'autre tel nez plat. De même, parmi les variétés de couleur, les unes sont contenues dans la raison séminale, les autres dérivent de la matière et du lieu.

XIII. Il nous reste à dire s'il n'y a dans le monde intelligible que ce qui est dans le monde sensible, ou bien s'il faut distinguer l'âme particulière et l'âme même (ἀποσπαραχθεῖς), l'intelligence particulière et l'intelligence même (ἀποσπαραχθεῖς), comme nous avons ci-dessus distingué l'homme particulier et l'homme même.

On ne doit pas regarder toutes les choses qui sont ici-bas comme des images d'archétypes, l'âme d'un homme comme une image de l'âme même. Il y a entre les âmes seulement des degrés divers de dignité : l'âme qui est ici-bas n'est pas l'âme même ; mais, comme elle existe d'une existence réelle, elle doit contenir aussi une certaine sagesse, une certaine justice, une certaine science, qui ne sont pas des images de la sagesse, de la justice et de la science intelligibles, comme les objets sensibles le sont

¹ Voy. ci-dessus le livre VII. — ² Taylor, comme le remarque Graezer, n'a pas bien saisi le sens de ce passage. Il traduit : *not because he is the same with another man.*

des objets intelligibles, mais qui sont ces mêmes choses placées ici-bas dans des conditions différentes d'existence : car elles ne sont pas circonscrites en un lieu. Aussi, quand l'âme sort du corps, elle conserve ces choses en elle : car le monde sensible n'existe que dans un lieu déterminé, tandis que le monde intelligible existe partout ; donc, tout ce que l'âme renferme en elle ici-bas est aussi dans le monde intelligible. Par conséquent si, par choses sensibles, on entend les choses visibles, non-seulement les choses qui sont dans le monde sensible sont dans le monde intelligible, mais il y en a d'autres encore là-haut. Si, au contraire, on comprend dans le monde sensible l'âme et ce qui lui appartient, toutes les choses qui sont là-haut sont aussi ici-bas.

XIV. Admettons-nous que l'essence qui contient tous les intelligibles [c'est-à-dire l'Intelligence] est le Principe suprême ? Comment pourrions-nous le faire ? Le Principe suprême doit être essentiellement un, absolument simple, et les essences forment une multitude. — Mais, si les essences forment ainsi une multitude, comment cette multitude, comment toutes ces essences peuvent-elles exister ? Comment l'Intelligence est-elle toutes ces choses ? D'où procède-t-elle ? C'est une question que nous traiterons ailleurs¹.

On demandera peut-être encore si le monde intelligible comprend les idées des objets qui proviennent de la corruption, qui sont nuisibles ou désagréables², de la boue et des ordures, par exemple. Voici notre réponse : Toutes les choses que l'Intelligence universelle reçoit du Premier

¹ Voy. *Enn.* VI. liv. VII. — ² Taylor propose de lire ici *τις κακοῦ* au lieu de *γενεῖς* et traduit : « With respect, however, to things » generated from putrefaction, and to things artificial. » Il est facile de reconnaître que cette conjecture est contraire au sens général de la phrase et à l'enchaînement des idées.

sont excellentes; or, parmi elles, on ne trouve pas les idées de ces objets vils et sales qu'on a cités; l'Intelligence ne les comprend pas. Mais, en recevant de l'Intelligence les idées, l'Âme reçoit aussi de la matière d'autres choses, parmi lesquelles se trouvent les accidents dont on parle. Du reste, pour bien résoudre cette objection, il faut recourir au livre où nous expliquons *comment de l'Un procède la multitude des idées*¹.

Concluons. Les composés accidentels où l'Intelligence n'est pour rien, et qui sont formés par un concours fortuit d'objets sensibles, n'ont pas d'idées qui leur correspondent dans le monde intelligible. Les choses qui proviennent de la corruption ne sont engendrées que parce que l'Âme est incapable de rien faire de meilleur dans ce cas; sinon elle eût produit plutôt quelque objet conforme à la nature; elle produit donc ce qu'elle peut.

Quant aux arts, tous ceux qui se rapportent aux choses naturelles à l'homme sont compris dans l'idée de l'homme même. L'art qui est universel est antérieur aux autres arts; mais il est lui-même postérieur à l'Âme même, ou plutôt à la vie qui est dans l'Intelligence avant de devenir âme, et qui, devenant âme, mérite d'être appelée l'Âme même.

¹ C'est le titre du livre VII de l'Ennéade VI.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER¹.

DES GENRES DE L'ÊTRE, I.

I. Des philosophes très-anciens ont cherché combien il y a d'êtres et quelles en sont les espèces. Les uns ont dit qu'il y a un seul être, d'autres qu'il y a un nombre limité d'êtres, d'autres qu'il y en a un nombre infini. En outre, ceux qui n'ont reconnu qu'un seul être ont professé des opinions très-différentes, ainsi que ceux qui ont reconnu soit un nombre limité, soit un nombre infini d'êtres. Comme les opinions de ces philosophes ont été suffisamment examinées par leurs successeurs, nous ne nous en occuperons pas. Nous étudierons la doctrine de ceux qui, après avoir examiné les opinions de leurs prédécesseurs, se sont arrêtés eux-mêmes à des genres déterminés, qui n'ont admis ni un seul être, parce qu'ils ont reconnu qu'il y a multiplicité même dans les intelligibles, ni un nombre infini d'êtres, parce que cette infinité ne saurait

¹ Ce livre comprend deux parties: 1^o Critique des dix catégories d'Aristote, § 1-21; 2^o Critique des quatre catégories des Stoïciens, § 22-30. Pour les autres Remarques générales sur ce livre, Voy. les *Éclaircissements* à la fin du volume.

exister et qu'elle rendrait toute science impossible; mais qui, divisant les êtres dont le nombre est limité, et voyant qu'on ne pouvait considérer ces divisions comme des *éléments*, en ont fait des *genres*: quelques-uns (les Péripatéticiens) en ont admis dix, d'autres en ont admis un nombre moindre (comme l'ont fait les Stoïciens), ou un nombre plus grand¹. Il y a aussi un dissentiment pour les genres: car les uns ont voulu que les genres fussent des *principes*²; les autres, qu'ils formassent des *classes*³.

[CRITIQUE DES CATÉGORIES D'ARISTOTE.]

Examinons d'abord la doctrine qui divise les êtres en dix (classes). Nous rechercherons s'il faut admettre que ses partisans reconnaissent *dix genres*, qui portent le nom commun de l'être, ou bien *dix catégories*: car ils disent que l'être n'est pas synonyme dans toutes choses, et ils ont raison⁴.

Pour tout le morceau qui précède, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume. — C'est l'opinion même de Plotin. — C'est l'opinion d'Aristote, comme l'explique Porphyre: « Le genre est l'attribut essentiel applicable à plusieurs espèces différentes entre elles, comme l'attribut animal... Comme les attributs supérieurs s'appliquent aux termes inférieurs, l'espèce est attribuée à l'individu, le genre l'est à l'espèce et à l'attribut tout ensemble; le genre le plus générale est attribué au genre ou aux genres, s'il y a plusieurs intermédiaires subordonnés, et à l'espèce, et à l'individu. Le genre le plus générale s'applique et à tous les genres qui sont au-dessous de lui, et aux espèces, et aux individus. Le genre qui précède l'espèce spécialise sime s'applique aux espèces spécialisées et aux individus; et l'espèce qui n'est qu'espèce s'applique à tous les individus. L'individu ne s'applique qu'à un seul des êtres particuliers... Ainsi donc l'individu est enveloppé par l'espèce; l'espèce l'est par le genre. Le genre est un tout, l'individu une partie. L'espèce est à la fois tout et partie: la partie appartient à un autre que soi; le tout n'est point à un autre, mais dans d'autres: car le tout est dans les parties. » *Introduction aux Catégories*, ch. II, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 4, et p. 12-13. — « L'être en soi a autant d'acceptations qu'il y a de catégories; car autant on en distingue, autant ce sont de significations données à l'être. Or,

Commençons plutôt par demander à ces philosophes si les dix genres sont également dans les êtres intelligibles et dans les êtres sensibles, ou bien s'ils sont tous dans les êtres sensibles et quelques-uns seulement dans les êtres intelligibles; car il n'y a pas lieu de dire ici: et *cicce eccsa*. Il faut donc chercher quels sont ceux des dix genres qui conviennent aux êtres intelligibles, voir si les êtres intelligibles peuvent être ramenés à un seul et même genre avec les êtres sensibles, ou si c'est par homonymie que la substance s'affirme à la fois des êtres intelligibles et des êtres sensibles. Si la substance est un *homonyme*⁵, il y en a plusieurs genres. Si elle est un *synonyme*⁶, il est absurde que ce mot ait le même sens dans les êtres qui possèdent le premier degré de l'existence et dans ceux qui en possèdent le degré inférieur: car les choses dans lesquelles on distingue un premier degré et un degré inférieur ne sauraient appartenir à un genre commun. Mais les philosophes dont nous parlons ne s'occupent pas des intelligibles dans leur division. Ils n'ont donc pas voulu diviser tous les êtres: ils ont laissé de côté ceux qui possèdent le plus haut degré de l'existence.

« parmi les choses qu'embrassent les catégories, les unes sont des essences, d'autres des qualités, d'autres désignent la quantité, d'autres la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, d'autres le temps: l'être se prend donc dans le même sens que chacun de ses modes. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 7; trad. de MM. Pierron et Zevort, t. I, p. 167.)

« On appelle *homonymes* les êtres qui n'ont de commun entre eux qu'une appellation pareille, mais dont la définition, sous cette appellation identique, est essentiellement différente: par exemple, on appelle animal l'homme réel et l'homme représenté en peinture. » (Aristote, *Catégories*, I, ch. 1, § 1; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 53.) — « On appelle *synonymes* les êtres qui ont à la fois une appellation commune, et, sous cette appellation, une définition essentiellement pareille. Tels sont l'homme et le bœuf, appelés tous deux du nom d'animal. » (*Ibid.*, § 2, p. 53.)

II. [Substance'.] Examinons encore si ces dix divisions sont des genres et comment la substance (*genus*) peut former un genre : car c'est par elle qu'il faut absolument commencer.

Nous venons de dire que la substance intelligible et la substance sensible ne sauraient former un seul genre¹. Sinon, il y aurait au-dessus de la substance intelligible et de la substance sensible une autre chose qui s'affirmerait également des deux et qui ne serait ni corporelle ni incorporelle : car, si elle était incorporelle, le corps serait incorporel ; si elle était corporelle, l'incorporel serait corporel.

D'abord, qu'y a-t-il de commun à la matière, à la forme et à l'ensemble de la forme et de la matière ? Car les Péripatéticiens² donnent également le nom de substances à ces trois choses, tout en reconnaissant qu'elles ne sont pas substance au même degré : ils disent que la forme est plus substance que la matière³, et ils ont raison ; ils ne soutiendraient pas que la matière est plus substance [comme le font les Stoïciens]. Ensuite, qu'y a-t-il de commun entre les substances premières et les substances secondes, puis

¹ « Substance a, sinon un grand nombre de sens, du moins quatre sens principaux : la substance d'un être, c'est, à ce qu'il semble, ou l'essence, ou l'universel, ou le genre, ou enfin le sujet. » Le sujet, c'est ce dont tout le reste est attribué, ce qui n'est attribué de rien. Examinons donc d'abord le sujet : car la substance, ce doit être avant tout le sujet premier. Le sujet premier est, dans un sens, la matière, dans un autre sens la forme, et en troisième lieu, l'ensemble de la forme et de la matière. » (Aristote, *Métaphysique*, VII, 3; trad. de MM. Pierron et Zévart, t. II, p. 6.) — ² Voy. *Enn.* II, liv. IV, § 6-16, où Plotin distingue la matière intelligible, § 2-5, et la matière sensible. Simplicius cite cette objection de notre auteur (*Comm. des Catégories*, fol. 19, e) et il répond qu'Aristote ne traite ici que de la substance sensible. — ³ Nous ajoutons au texte, pour plus de clarté, le nom des philosophes que Plotin combat ici. — ⁴ Voy. Aristote, *Métaphysique*, VII, 3.

que les secondes doivent aux premières le nom de substances qu'on leur donne ?

En général, qu'est-ce que la substance ? C'est une question à laquelle les Péripatéticiens ne sauraient répondre : car, en indiquer la propriété [comme ils le font], ce n'est pas définir ce qu'elle est essentiellement, et il semble que la propriété d'être une chose susceptible d'admettre successivement les contraires, tout en restant identique et numériquement une¹, ne saurait convenir à toutes les substances [aux substances intelligibles].

III. Peut-on admettre que la substance soit une catégorie qui embrasse à la fois la substance intelligible, la matière, la forme et l'ensemble de la forme et de la matière, au même titre qu'on dit que la race des Héraclides forme un genre, non que tous ses membres aient un caractère commun, mais parce qu'ils sortent tous d'une même souche² ? Alors, le premier degré appartiendra à cette substance [dont provient tout le reste], et le second degré aux autres choses qui sont moins substances. Qui empêche

¹ Simplicius cite ces objections de Plotin (*Comm. des Catégories*, fol. 20, d) et résout les questions qu'elles soulèvent. — ² « Ainsi le propre de la substance serait, tout en restant identique et numériquement une, d'admettre les contraires par un changement » qu'elle éprouve elle-même. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 25; trad. fr., p. 72.) — ³ Cette pensée de Plotin est développée dans le passage suivant de Porphyre : « Les mots de genre et d'espèce n'ont pas, à ce qu'il semble, une signification simple. Ainsi le genre exprime la collection de plusieurs individus qui ont un certain rapport, soit avec une unité, soit entre eux. C'est en ce sens qu'on dit, par exemple, le genre, la race des Héraclides, en considérant qu'ils sortent tous d'un seul ancêtre, c'est-à-dire, d'Hercule ; et ce nom s'applique à la foule de ceux qui sont unis entre eux par un rapport de parenté commun remontant à cette source. Cette dénomination sert à distinguer cette race de toutes les autres. » (*Introduction aux Catégories*, ch. II; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 3.) Ce même passage de Plotin est cité par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 43, g.

done que toutes choses forment une seule catégorie, puis-que toutes les autres choses dont on dit : *elles subsistent*, doivent cette propriété à la substance? — Dira-t-on que les autres choses sont des modifications (*πρῶτα*)¹, et que les substances sont subordonnées les unes aux autres d'une manière différente? Mais, dans ce cas, nous ne pouvons pas encore nous arrêter à la substance et déterminer sa propriété fondamentale afin d'en déduire les autres substances. Les substances seront donc ainsi congénères, elles auront quelque chose qui sera en dehors des autres genres². Que signifient alors ces expressions : *essence* (*quiddité*, *τὸ τί*, *forme déterminée* (*accélé*, *τὸ τί*), *être un sujet*, *n'être pas un sujet*, *n'être dans aucun sujet*, *n'être attribué à aucune autre chose*³ (quand on dit : la blancheur est une qualité du corps, la quantité est quelque chose de la substance, le temps est quelque chose du mouvement, et le mouvement est quelque chose du mobile, puisque la substance seconde est attribuée à une autre chose? —

1 « Si l'on supprime les attributs, il ne reste rien que la matière.
2 Toutes les autres choses sont, ou bien des modifications, des actions, des puissances des corps, ou bien, comme la longueur, la largeur, la profondeur, des quantités, mais non des substances... Sous ce point de vue, la matière est nécessairement la seule substance; et j'appelle matière ce qui n'a, de soi, ni forme, ni quantité, ni aucun des caractères qui déterminent l'être : car si il y a quelque chose dont chacun de ces caractères est un attribut, quelque chose qui diffère, dans son existence, de l'être selon toutes les catégories. Tout le reste se rapporte à la substance, la substance se rapporte à la matière. » (Aristote, *Métaphysique*, VII, 3; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 7.) — 1 « Il n'y a pas de catégorie qui découle de la substance, parce qu'elle ne se dit d'aucun sujet. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 13.) — 1 *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, etc.; *Catégories*, II, ch. 3. — 1 « La substance, dans l'acception la plus exacte, est celle qui ne se dit point d'un sujet, et ne se trouve pas dans un sujet : par exemple, un homme, un cheval. On appelle substances secondes les

Mais, nous répondra-t-on, la substance seconde est attribuée à la substance première dans un autre sens [que la qualité à la substance], comme genre, comme constituant une partie, comme étant ainsi l'essence du sujet, tandis que la blancheur est attribuée à une autre chose en ce sens qu'elle est dans un sujet¹. On dira donc que ces choses ont des propriétés qui les distinguent des autres, on les rassemblera par conséquent en une unité et on les appellera *substances*; cependant, on ne saurait en faire un genre, ni définir ainsi la notion et la nature de la substance.

Mais, en voici assez sur ce sujet. Passons à la quantité.

IV. (*Quantité*.) Les Péripatéticiens appellent quantité d'abord le nombre, puis la grandeur continue, l'espace et le temps². Ils rapportent à ces choses les autres espèces de

1 espèces où existent des substances qu'on nomme premières, et non-seulement les espèces, mais aussi les genres de ces espèces : par exemple, un homme est dans l'espèce homme; mais le genre de l'espèce homme, c'est animal; ainsi homme, animal, c'est ce qu'on appelle les substances secondes. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 1-2; trad. de M. Barthélémy Saint-Bilaire, p. 60-61.)

2 « Toute substance semble désigner un objet réel. Pour les substances premières, il est incontestablement vrai qu'elles désignent quelque chose de réel, puisque ce qu'elles désignent est toujours un individu et une unité numérique. Quant aux substances secondes, bien qu'elles semblent, par la forme même de l'appellation, désigner aussi une chose spéciale, comme lorsqu'on dit homme, animal, ceci pourtant n'est pas exact. Elles désignent plutôt une chose qualifiée : en effet, le sujet ici n'est pas un homme la substance première, puisque homme, animal, se disent de plusieurs hommes, de plusieurs animaux. Pourtant, elles ne désignent pas non plus absolument une chose qualifiée, comme le ferait cette expression : le blanc; le blanc ne désigne en effet rien de plus qu'une qualité. Mais le genre et l'espèce limitent la qualité à la substance, puisque le genre et l'espèce désignent une substance qualifiée de certaine manière. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v, § 16-17; trad. fr., p. 67-68.) — 1 « La quantité est soit définie (ou discrète, soit continue. Elle se compose de choses dont les parties ont entre elles un rapport

quantité : c'est ainsi qu'ils disent que le mouvement est une quantité mesurée par le temps¹. On pourrait aussi dire réciproquement que le temps reçoit du mouvement sa continuité.

Si la *quantité continue* est quantité en tant qu'elle est continue, il en résulte que la *quantité définie* ne sera plus quantité. Si la quantité continue n'est au contraire quantité que par accident, qu'y a-t-il alors de commun entre la quantité continue et la quantité définie ? — Admettons que les nombres soient des quantités, quoique, si l'on voit bien que ce sont des quantités, on ne voie pas encore pourquoi on leur donne ce nom. — Quant à la ligne, à la surface et au corps, on les appelle grandeurs et non quantités : on ne leur donne ce dernier nom que lorsqu'on les évalue numériquement, qu'on dit, par exemple, deux ou trois coudées² : car le corps n'est une quantité qu'autant qu'il est mesuré ; de même l'espace est une quantité seulement par accident, et non par son essence. Or, il ne faut pas considérer ici ce qui est quantité par accident, mais ce qui est quantité par son essence, la quantité même. Trois bœufs ne sont pas une quantité : la quantité, en ce cas, est le nombre qu'on

¹ de position, soit de choses dont les parties n'ont pas de position respective. La quantité définie est, par exemple, le nombre et la parole ; la quantité continue, c'est la ligne, la surface, le corps, et de plus, le temps et l'espace. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VI, § 1-2 ; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 72).

² Voy. Aristote, *Métaphysique*, V, 13. — ³ Simplicius (*Comm. des Catégories*, fol. 32, d) cite la question que Plotin pose ici et la réponse qu'il y fait ci-après, liv. III, § 13. — ⁴ La pluralité est une quantité lorsqu'elle peut se compter ; une grandeur, lorsqu'elle peut se mesurer. On appelle pluralité ce qui est, en puissance, divisible en parties non continues ; grandeur, ce qui peut se diviser en parties continues, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 13.) L'objection que Plotin fait ici à cette théorie d'Aristote est citée par Simplicius (*Comm. des Catégories*, fol. 34, a), qui la résout à l'aide de la théorie exposée sur ce point ci-après dans le livre III.

trouve en eux. Trois bœufs en effet appartiennent déjà à deux catégories. Il en est de même de la ligne et de la surface qui ont telle quantité. Mais, si la quantité de la surface est la quantité même, pourquoi la surface est-elle elle-même une quantité ? C'est sans doute quand elle est déterminée par trois ou quatre lignes que la surface est appelée une quantité.

Disons-nous donc que les nombres seuls sont la quantité ? Attribuerons-nous alors ce privilège aux nombres en soi, lesquels sont des substances puisqu'ils existent en eux-mêmes ? Arcorderons-nous le même privilège aux nombres existant dans les choses par lesquelles ils sont participés, et servant à nombrer, non des unités, mais dix bœufs, par exemple, ou dix chevaux ? D'abord, il semblerait absurde que ces nombres ne soient pas des substances, si les premiers en sont. Ensuite, il semblerait également absurde qu'ils existent dans les choses qu'ils mesurent sans exister hors d'eux¹, comme les règles et les instruments qui servent à mesurer existent hors des objets qu'ils mesurent. D'un autre côté, si ces nombres existant en eux-mêmes servent à mesurer, et cependant n'existent pas dans les objets qu'ils mesurent, il en résultera que ces objets ne seront pas des quantités puisqu'ils ne participeront pas à la quantité même.

Quant à ces nombres, pourquoi seront-ils des quantités ? C'est sans doute parce qu'ils sont des mesures. Mais ces mesures sont-elles des quantités ou la quantité même ? Étant dans l'ordre des êtres, lors même qu'ils ne s'appli-

¹ Plotin combat ici la réfutation qu'Aristote a faite de la théorie des nombres considérés comme des substances indépendantes, dans sa *Métaphysique*, XIII, 6. — ² « Les sciences mathématiques ne traitent pas des êtres sensibles ; elles n'ont pas néanmoins pour objets d'autres êtres séparés. Mais il y a une foule d'accidents qui sont essentiels aux choses en tant que chacun d'eux réside essentiellement en elles, etc. » (Aristote, *Métaphysique*, XIII, 3.)

neraient à aucune des autres choses, les nombres resteroient néanmoins ce qu'ils sont et ils seront placés dans la quantité¹. En effet, leur unité désigne un objet, puis elle s'applique à un autre; alors le nombre exprime combien il y a d'objets, et l'âme se sert du nombre pour mesurer la pluralité. Or, en mesurant ainsi, l'âme ne mesure pas l'essence de l'objet, puisqu'elle dit *un* et *deux*, quels que soient ces objets, eussent-ils même une nature opposée; elle ne détermine pas quel est le caractère de chaque chose, si elle est chaude ou belle, par exemple; elle se borne à évaluer sa quantité. Par conséquent, que le nombre soit pris en lui-même ou dans les objets par lesquels il est participé, ce n'est pas dans ces objets, c'est dans le nombre que se trouve la quantité: ce n'est pas dans l'objet de trois coudées, par exemple, que se trouve la quantité, c'est dans le nombre trois. — Alors, pourquoi les grandeurs sont-elles aussi des quantités? C'est sans doute parce qu'elles se rapprochent de la quantité, et que nous appelons quantités les objets dans lesquels ces grandeurs se trouvent, quoique nous ne les mesurons pas avec la quantité en soi: nous appelons *grand* ce qui participe numériquement de *beaucoup*; et *petit*, ce qui participe de *peu*. Le grand et le petit ne sont pas des quantités absolues, mais relatives²; cependant les Péripatéticiens disent que ce sont des quantités relatives en tant qu'elles paraissent être des quantités³. C'est là une question à approfondir: car, dans cette doctrine, le nombre n'est pas un genre à part, tandis que les grandeurs tiendraient le second rang: il n'y a pas proprement un genre, mais une catégorie rassemblant les choses qui sont rapprochées les unes des autres et qui tiennent le premier ou le second

¹ Ce passage de Platin est cité par Simplicius, *Comm. des Catégories*, fol. 33, b. — ² Ce passage est cité par Simplicius, *Comm. des Catégories*, fol. 35, L. — ³ Voy. Aristote, *Catégories*, II, ch. vi, § 18-23. trad. fr., p. 76-78.

rang. Pour nous, nous avons à examiner si les nombres qui existent en eux-mêmes sont seulement des substances, ou s'ils sont aussi des quantités. Dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a rien de commun entre les nombres dont nous parlons et ceux qui existent dans les choses par lesquelles ils sont participés⁴.

V. Quant à la parole, au temps et au mouvement, quel rapport ont-ils avec la quantité?

Considérons d'abord la parole. On la mesure⁵. A ce titre la parole est une quantité, mais ce n'est pas en tant qu'elle est parole: car son essence est de signifier quelque chose⁶, comme le font le nom et le verbe. L'air est la matière de la parole, comme il l'est du nom et du verbe, qui composent le langage. La parole est principalement une impulsion imprimée à l'air, mais ce n'est pas une simple impulsion: étant articulée, elle façonne l'air en quelque sorte; par conséquent, elle est un acte, mais un acte expressif. On pourrait raisonnablement dire que ce mouvement et cette impulsion sont une action, et que le mouvement qui suit est une modification, ou plutôt que le premier mouvement est une action d'une chose, et le second mouvement une modification d'une autre, ou bien que l'action se rapporte au sujet et que la modification est dans le sujet. Si la parole consistait, non dans l'impulsion, mais dans l'air, il y aurait alors deux choses et non plus une seule catégorie qui résulterait du caractère significatif de l'impulsion expressive.

Passons au temps⁷. S'il existe dans ce qui mesure, il faut examiner ce qui mesure: c'est sans doute l'âme ou l'instant présent. S'il existe dans ce qui est mesuré, il est une quantité en tant qu'il a telle quantité, qu'il est une année, par exemple; mais, en tant qu'il est le temps, il a une autre

⁴ Voy. ci-après le liv. vi. — ⁵ Voy. Aristote, *Catégories*, II, ch. vi, § 4. — ⁶ Voy. Aristote, *Hermeia*, ch. iv. — ⁷ Pour la théorie d'Aristote sur le temps, Voy. *Enchiridion*, III, liv. vii, § 8; I, II, p. 191-194.

nature : car ce qui a telle quantité sans être par son essence une quantité n'en a pas moins telle quantité. En effet, le temps n'est pas une quantité. La quantité, lors même qu'elle n'est pas unie à une autre chose, n'en est pas moins essentiellement la quantité.

Quant à cette assertion que la propriété de la quantité est d'être égale et inégale¹, cette propriété appartient à la quantité même, et non aux objets qui participent à la quantité, à moins que ce ne soit par accident, en tant que l'on ne considère pas ces objets en eux-mêmes : un objet de trois coudées, par exemple, est une quantité en tant qu'on le prend dans son ensemble ; mais il ne forme pas un genre avec la quantité même ; seulement il est ramené avec elle à une espèce d'unité, à une catégorie commune.

VI. [Relation.] Considérons maintenant la relation (ἡ σχέση τῶν²). Voyons s'il y a dans les relatifs quelque chose de commun qui constitue un genre ou qui aboutisse à l'unité d'une autre manière.

Examinons avant tout si la relation (dans gauche et droit, par exemple, double et moitié) est une espèce d'existence (ὑπόστασις) ou une habitude (σχολή) ; ou si elle est une espèce d'existence dans certaines choses tandis qu'elle n'est pas une existence dans d'autres, ou si plutôt elle n'est une espèce d'existence nulle part³. Qu'existe-t-il en effet de particulier dans le double et la moitié, dans ce qui surpasse et ce qui est surpassé, dans la possession, la disposition, le decubitus, la station, le séant, dans la condition

¹ Voy. Aristote, *Catégories*, II, ch. vi, § 26. — ² On appelle relations les choses qui sont dites, quelles qu'elles soient, les choses d'autres choses, ou qui se rapportent à une autre chose, de quel que façon différente que ce soit. (Aristote, *Catégories*, II, ch. vii, § 1.) Les exemples qui suivent sont empruntés à ce traité d'Aristote et à sa *Métaphysique*, V, 15. — ³ Cette objection de Plotin est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 43, g.

de père et de fils, de maître et d'esclave, dans le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, l'actif et le passif, le mesurant et le mesuré, la sensation et la science ? La science se rapporte à l'objet qui peut être su et la sensation à l'objet sensible : car la relation de la science à l'objet qui peut être su a une espèce d'existence dans l'acte relatif à la forme de l'objet qui peut être su ; il en est de même de la relation de la sensation à l'objet sensible. On peut en dire autant de la relation de l'actif au passif, laquelle aboutit à un seul acte, ainsi que de la relation de la mesure à l'objet mesurable, de laquelle résulte le mesurage. Mais quelle chose est engendrée dans la relation du semblable au semblable ? S'il n'y a rien d'engendré dans cette relation, on y trouve du moins quelque chose qui en est le fondement, savoir l'identité de qualité ; cependant, alors il n'y a rien en dehors de la qualité propre à chacun des deux termes. Il en est de même des choses égales, parce que l'identité de quantité est antérieure à la manière d'être des deux choses ; cette manière d'être elle-même n'a d'autre fondement que notre jugement, quand nous disons : Celui-ci et celui-là ont la même grandeur, la même qualité ; celui-ci a engendré celui-là ; celui-ci surpasse celui-là. Que sont la station et le séant en dehors de celui qui se tient debout ou qui est assis ? Quant à la possession, si elle s'applique à celui qui possède, elle signifie plutôt le fait de posséder ; si elle s'applique à ce qui est possédé, elle est une qualité. On en peut dire autant de la disposition. — Qu'existe-t-il donc en dehors des relatifs, si ce n'est la comparaison établie par notre entendement ? Dans la relation de la chose qui surpasse à la chose qui est surpassée, la première est telle grandeur, et la seconde telle autre grandeur ; ce sont là deux choses indépendantes ; quant à la comparaison, elle n'existe pas en elles, mais dans notre entendement. La relation du gauche au droit et celle de l'antérieur au postérieur consistent dans des

positions diverses. C'est nous qui avons imaginé la distinction du gauche et du droit : il n'y a rien qui y réponde dans les objets. L'antérieur et le postérieur sont deux temps ; mais c'est nous qui avons établi cette distinction.

VII. Si nous n'énonçons rien de véritable en parlant de ces choses, il n'y a rien de réel dans la relation et cette manière d'être n'a aucun fondement. Mais, si nous énonçons la vérité quand nous disons, en comparant deux instants : Celui-ci est antérieur et celui-là est postérieur, alors nous concevons que l'antérieur et le postérieur sont quelque chose indépendamment des sujets dans lesquels ils se trouvent. Il en est de même du gauche et du droit, ainsi que des grandeurs : nous admettons qu'il y a dans celles-ci, outre la quantité qui leur est propre, une certaine habitude en tant que l'une surpasse et que l'autre est surpassée. Si, sans que nous énonçons ou que nous concevions rien, il est réel que telle chose est le double d'une autre ; si l'une possède et l'autre est possédée, lors même que nous n'en saurions rien ; si les objets sont égaux avant que nous nous en apercevions ; s'ils sont pareillement identiques sous le rapport de la qualité ; enfin si, dans tous les relatifs, il y a une habitude qui soit indépendante des sujets dans lesquels elle se trouve, et dont nous nous bornons à remarquer l'existence [sans la créer] ; s'il en est de même de la relation de la science à ce qui peut être su, relation qui constitue évidemment une habitude réelle ; s'il en est ainsi, dis-je, il n'y a plus à chercher si l'habitude [appelée relation] est quelque chose de réel, mais il faut accorder que cette habitude subsiste dans certains sujets aussi longtemps que ces sujets demeurent tels qu'ils étaient, et lors même qu'ils seraient séparés, tandis que, dans d'autres sujets, cette habitude naît quand ils sont rapprochés ; il faut accorder enfin que, dans les sujets mêmes qui demeurent, il en est où cette habitude est anéantie ou altérée [le gauche et le proche, par exemple], ce qui a conduit

à croire que dans toutes ces relations il n'y a rien de réel. Ce point étant donc accordé, nous avons à chercher ce qu'il y a de commun dans toutes ces relations, et à examiner si ce qu'il y a de commun en elles constitue un genre et non un accident ; puis, quelle réalité possède ce que nous avons trouvé.

Il faut appeler *relatif*, non ce qui est dit la chose d'une autre chose¹ telles sont les habitudes de l'âme et du corps, par exemple, ni ce qui appartient à telle chose ou est dans telle chose (comme l'âme, par exemple, est dite l'âme de tel individu, ou est dans tel sujet), mais ce qui tient son existence uniquement de cette habitude [appelée relation] ; et, par existence [interne], j'entends ici non l'existence qui est propre aux sujets, mais l'existence qu'on nomme *relative* [modo rei] : ainsi, le double, par exemple, fait exister [corrélativement] la moitié, mais il ne fait pas exister l'objet de deux coudées, ni deux en général, ni l'objet d'une coudée, ni un en général ; quand ces objets existent, par suite de leur manière d'être qui consiste en ce que celui-ci est deux et celui-là un, le premier s'appelle double et est tel en effet, et le second moitié. Ces deux objets ont donc fait en même temps et d'eux-mêmes que l'un fût double et l'autre moitié, choses qui ont été engendrées corrélativement, et elles n'ont d'existence que par leur *corrélation*, en sorte que le double tient son existence de ce qu'il surpasse la moitié, et la moitié tient son existence de ce qu'elle est surpassée par le double ; par conséquent, l'une de ces choses n'est pas antérieure, et l'autre postérieure, mais leur existence est simultanée². On pourrait

¹ Voy. la définition d'Aristote, citée ci-dessus, p. 160, note 2.
² Les relatifs semblent pouvoir exister simultanément par nature, et ceci est vrai de la plupart d'entre eux. Double et moitié existent à la fois ; moitié existent, double existe aussi ; l'esclave existant, le maître existe, et ainsi du reste. Il faut ajouter que ces choses se détruisent aussi réciproquement : s'il n'y