

examiner encore si les autres choses ont aussi cette simultanéité d'existence ou bien ne l'ont pas, comme cela arrive pour le père et le fils, ainsi que pour les cas semblables. Le père mort, en effet, le fils existe encore; le frère survit également au frère, puisque souvent nous disons que telle personne ressemble à une autre qui est morte.

VIII. La digression que nous venons de faire nous donne occasion de chercher pourquoi il y a une différence entre ces relations et celles dont nous avons parlé antérieurement. Mais que les Péripatéticiens nous disent d'abord quelle communauté d'existence se trouve dans la corrélation. On ne saurait avancer que cette communauté est quelque chose de corporel. Il reste donc, si elle est incorporelle, qu'elle existe dans les sujets mêmes ou hors d'eux. Si elle est une habitude identique chez tous, elle est un *synonyme*. Si elle est une habitude qui diffère selon les sujets dans lesquels elle se trouve, elle est un *homonyme*: car, de ce qu'elle est toujours appelée *habitude* (dans des choses différentes), il n'en résulte pas qu'elle ait toujours la même essence.—Devons-nous donc diviser les habitudes en deux classes, reconnaître que certains objets ont une habitude inerte et inactive, impliquant simultanéité d'existence, et que d'autres objets ont une habitude impliquant toujours puissance et action, de telle sorte qu'avant d'agir la capacité

« a pas de double, il n'y a pas de moitié; s'il n'y a pas de moitié, il n'y a pas de double, et de même pour tous les autres cas. »
 « Cependant cette simultanéité d'existence n'est pas vraie pour tous les relatifs; la chose sue paraît antérieure à la science: car en général nous tirons la science de choses qui existent préalablement. Il n'y a qu'un bien petit nombre de choses, pour ne pas dire aucune, où l'on voie la science formée en même temps que la chose qui doit être sue. De plus, si la chose qui peut être sue disparaît, elle fait disparaître la science avec elle; mais la science disparaissant n'enlève pas avec elle la chose qui peut être sue, etc. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. vii, § 17-19; trad. fr., p. 288.)

soit déjà prête à s'exercer et qu'elle passe de la puissance à l'acte dans le rapprochement des relatifs? Faut-il admettre en général que certaines choses agissent, tandis que d'autres se bornent à exister; que ce qui se borne à exister ne donne qu'un nom à son corrélatif, tandis que ce qui agit lui donne l'existence? Le père et le fils, l'actif et le passif se trouvent dans ce dernier cas: car ces choses ont une espèce de vie et d'action. Faut-il donc diviser l'habitude en plusieurs espèces, la diviser, dis-je, non comme possédant quelque chose de semblable et de commun dans les différences, mais comme ayant une nature différente dans chaque membre de la division et constituant ainsi un *homonyme*? Dans ce cas, nous donnerons à l'habitude active les noms d'*activité* (*πρῶτον*) et de *passivité* (*ὑστέρων*), parce que toutes deux impliquent une seule et même action. Puis, nous admettrons une autre habitude qui, sans agir elle-même, implique une chose qui agisse dans les deux termes relatifs, telle que l'égalité, par exemple, qui rend deux objets égaux: car c'est l'égalité qui rend les choses égales, comme c'est l'identité qui les rend identiques; de même le grand et le petit doivent leur nom, l'un à la présence de la grandeur, l'autre à celle de la petitesse; mais, si l'on considère le plus grand et le plus petit dans les individus qui y participent, il faut dire que tel individu est plus grand par l'acte de la grandeur qui se manifeste en lui, et que tel autre est plus petit par l'acte de la petitesse.

IX. Il faut donc admettre qu'il y a dans les choses dont nous avons parlé d'abord, telles que la science et l'être actif, une efficacité, un acte, une raison active, et, dans les autres choses, une participation à la forme et à la raison. En effet, s'il n'y avait d'être que les corps, les habitudes appelées relatives ne seraient rien de réel. Si nous assignons au contraire le premier rang dans l'existence aux choses incorporelles et aux raisons, et si nous définissons les *habitudes des raisons qui participent aux formes*, nous

devois dire que ce qui est double a pour cause le double, et ce qui est moitié, la moitié; que les autres choses sont ce qu'on les nomme par la présence de la même forme ou des formes contraires. Or, ou bien deux choses reçoivent simultanément l'une le double et l'autre la moitié, l'une la grandeur et l'autre la petitesse; ou bien les contraires tels que la ressemblance et la dissemblance se trouvent dans chaque chose, aussi bien que l'identité et la différence, et chaque chose se trouve être à la fois semblable et dissemblable, identique et différente. — Mais, dira-t-on, si un objet est laid et qu'un autre soit plus laid encore, dirons-nous qu'ils sont tels parce qu'ils participent à une forme? — Non. Si ces deux objets sont également laids, ils sont égaux par l'absence de la forme. S'ils sont inégalement laids, celui qui est moins laid est tel parce qu'il participe à une forme qui ne maîtrise pas suffisamment la matière, et celui qui est plus laid est tel parce qu'il participe à une forme qui maîtrise encore moins la matière. On peut encore les juger au point de vue de la privation, en les comparant l'un à l'autre comme si quelque forme se trouvait en eux. La sensation est une forme qui résulte de deux choses [de celle qui sent et de celle qui est sentie]; il en est de même de la connaissance. La possession est à l'égard de la chose possédée un acte qui contient, qui a une espèce d'efficacité. Quant au mesurage, qui est un acte de la mesure par rapport à l'objet mesuré, il consiste dans une raison.

Si donc, considérant la manière d'être des relatifs comme une forme générique, on admet qu'elle constitue une unité, elle est un genre; par conséquent, elle est dans toutes choses une existence et une forme. Mais, si les raisons [les relations] sont opposées les unes aux autres, si elles ont entre elles les différences que nous avons signalées ci-dessus, il n'y a pas là un genre, et tout se ramène à une sorte de ressemblance, à une catégorie. Or, en admettant que les choses dont nous avons parlé puissent être ramenées

à une unité, il ne s'ensuit pas qu'on puisse ramener à un seul genre les choses que les Péripatéticiens placent dans la même catégorie. Ils placent en effet dans le même genre les choses elles-mêmes et leurs privations, ainsi que les objets qui reçoivent d'elles leur dénomination, comme le double même, par exemple, et l'objet double. Or, comment ramener à un même genre une chose et sa privation, comme le double, par exemple, et le non-double, le relatif et le non-relatif? C'est comme si l'on mettait dans le même genre l'être vivant et l'être non-vivant. Enfin, comment ranger ensemble le double et l'objet double, la blancheur et l'objet blanc, puisque ces choses ne sauraient être identiques?

X. [Qualité]. Considérons maintenant la *qualité* [μορφή], qui fait qu'on dit d'un être qu'il est de telle façon [μορφή]. Qu'est-elle elle-même pour rendre les êtres de telle façon?

Y a-t-il une seule et même qualité qui soit quelque chose de commun et qui par ses différences forme des espèces, ou bien les qualités sont-elles tellement diverses qu'elles ne sauraient constituer un seul genre?

Qu'y a-t-il de commun entre la *capacité* et la *disposition*¹, [la puissance physique], la *qualité affective*, la *figure*

¹ « J'appelle *qualité* ce qui fait qu'on dit des êtres qu'ils sont de telle façon. » [Aristote, *Catégories*, ch. viii; trad. fr., p. 93. — Cette phrase de Plotin est citée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 55, h. —] La *capacité* et la *disposition* forment une première espèce de qualité. La capacité diffère de la disposition en ce qu'elle est beaucoup plus durable, beaucoup plus stable; les sciences et les vertus sont dans ce cas. Une seconde espèce de qualité est celle qui nous fait dire, par exemple, que les gens sont susceptibles d'être luttteurs, coureurs, bien portants ou malades, en un mot, tout ce qui est dénommé d'après la *puissance* ou l'*impuissance physique*. Un troisième genre de qualité se forme des *qualités affectives* et des *affectifs*. Telles sont la douleur, l'amertume, l'âcreté, et toutes les choses du même ordre... Il y a également pour l'âme des qualités affectives et des affectifs; tout ce qui, dès la naissance, provient de

et la *forme extérieure*? Que dire de l'épais et du mince, du gras et du maigre? Si ce qu'il y a de commun entre ces choses est une puissance qui appartienne aux capacités, aux dispositions et aux puissances physiques, qui donne à chaque objet le pouvoir qu'il possède, les impuissances n'appartiendront plus au même genre (que les puissances). En quel sens d'ailleurs la figure et la forme de chaque chose sont-elles des puissances? Enfin, l'être n'aurait ainsi aucune puissance en tant qu'être, mais seulement en tant qu'il aurait reçu la qualité; quant aux actes des essences, lesquels sont proprement des actes en tant qu'ils agissent par eux-mêmes, et aux actes des propriétés, en tant qu'ils sont ce qu'ils sont, tous appartiendraient à la qualité. Mais la qualité consiste dans les puissances qui viennent après les essences¹; la puissance de combattre au pugilat, par exemple, n'appartient pas à l'homme en tant qu'homme, comme la faculté rationnelle, en sorte qu'on doit nommer qualité, non la faculté rationnelle, mais plutôt la faculté qu'on peut acquérir [telle que celle de combattre au pugilat], tandis que la faculté rationnelle est appelée qualité par homonymie.

La qualité est donc une puissance qui ajoute aux essences, quand elles existent déjà, ce qui les qualifie². Les différences qui distinguent les essences les unes des autres ne sont appelées qualités que par homonymie³; elles sont

* quelques affections inébranlables, se nomme qualité : par exemple, la fureur maniaque, la colère, etc. parce qu'en effet on est qualifié d'après elles de furieux, de colérique. Le quatrième genre de qualité, c'est la figure et la forme extérieure de chaque chose. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII, § 3, 7, 8, 13, 14; trad. fr., p. 95-100.)

¹ On donnera le nom de qualités aux habitudes et aux dispositions qui ne sont pas essentielles aux substances. Les archétypes des qualités sont les actes des essences qui sont les principes de ces qualités. » (Plotin, *Enn.* II, liv. VI, § 3; t. I, p. 242.)
² Voy. *ibid.*, § 1, p. 237. — ³ Voy. *ibid.*, § 1, p. 236.

plutôt des actes et des raisons⁴ ou des parties de raisons, qui font connaître la *quiddité*⁵, quoiqu'elles semblent qualifier l'essence. Quant aux qualités qui méritent véritablement ce nom, qui qualifient les choses et que nous disons être en général des puissances (δυναμεις)⁶, ce sont des raisons (λογος) et des formes (μορφα), soit de l'âme, soit du corps, telles que la beauté et la laideur⁷.

Comment les qualités sont-elles toutes des puissances? Que la beauté et la santé soient des qualités, on le voit sans peine. Mais la laideur et la maladie, la faiblesse et l'impuissance en général, comment sont-elles des qualités? Est-ce parce qu'elles qualifient certaines choses? Mais qui empêche que les choses qualifiées ne soient dites telles par homonymie et non d'après une raison unique? Qui empêche encore qu'elles ne soient pas considérées seulement d'après un des quatre modes⁸, mais encore d'après chacun des quatre, ou d'après deux tout au moins? D'abord la qualité ne consiste pas à agir ou à pâtir⁹: de la sorte, c'est en se plaçant à des points de vue différents qu'on

¹ Voy. *ibid.*, § 2, p. 240, et la note 2 sur le sens du mot raison.

— ² Voy. *ibid.*, § 1, p. 238 et la note 1. — ³ La définition que Plotin donne ici de la qualité est citée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 57, b. — ⁴ Voy. *Enn.* II, liv. VI, § 1; t. II, p. 241.

— ⁵ La théorie exposée ici par Plotin est citée et discutée par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 57, e. — ⁶ Voy. ci-dessus p. 167, note 3, les quatre genres de qualité reconnus par Aristote.

— ⁷ Plotin fait ici allusion à la théorie qu'Aristote formule sur ce point dans sa *Métaphysique* (V, 14) : « On peut ramener les différents sens de qualité à deux principaux, dont l'un est par excellence le sens propre du mot. La qualité première est la différence dans l'essence. Dans la seconde espèce de qualités, au contraire, se rangent les modes des êtres en mouvement, et les différences des mouvements. La vertu, le vice, peuvent être considérés comme faisant partie de ces modes : car ils sont les remèdes de mouvement et d'action dans les êtres en mouvement qui font ou éprouvent le bien ou le mal, etc. »

homme qualité ce qui agit et ce qui pâtit, ainsi que la santé et la maladie, la disposition et l'habitude, la force et la faiblesse. S'il en est ainsi, la puissance n'est plus ce qu'il y a de commun dans ces qualités, mais il faudra chercher quelque autre chose qui possède ce caractère, et les qualités ne seront plus toutes des raisons. Comment en effet la maladie passée à l'état d'habitude serait-elle une raison ?

Appellerons-nous qualités les affections qui consistent dans des formes et des puissances, et leurs contraires, des privations ? Alors il n'y aura plus un genre, mais nous rapporterons ces choses à une unité, à une catégorie : c'est ainsi que nous nommons la science une forme et une puissance, l'ignorance une privation et une impuissance. Faut-il regarder ainsi l'impuissance et la maladie comme une forme, parce que la maladie et le vice peuvent et font beaucoup de choses, mal, il est vrai ? Mais, comment manquer le but constitue-t-il une puissance ? C'est que chacune de ces choses fait ce qui lui est propre en ne tendant pas au bien : car elle ne saurait faire ce qui n'est pas en son pouvoir. La beauté a certainement quelque pouvoir. En est-il de même de la triangularité ? — En général, il ne faut pas faire consister la qualité dans le pouvoir, mais plutôt dans la disposition, et la considérer comme une espèce de forme et de caractère ; de cette manière, ce qu'il y a de commun dans les qualités, c'est cette forme, cette espèce, qui est sans doute inhérente à l'essence, mais qui vient après elle.

¹ Ce que Plotin dit ici se rapporte à la seconde espèce de qualité reconnue par Aristote : « On appelle certaines gens lutteurs, coureurs, non parce qu'ils sont en une certaine disposition, mais parce qu'ils ont la puissance physique de faire certains exercices. On appelle hommes sains ceux qui ont la puissance physique de ne pas souffrir aisément de tous les accidents fortuits ; et viciés, ceux qui sont par constitution impuissants à ne pas souffrir aisément de tous ces accidents, etc. » (*Catégories*, II, ch. VIII ; trad. fr., p. 96.)

Que font donc ici les puissances ? Celui qui est naturellement capable de combattre au pugilat le doit à une certaine disposition. Il en est de même de celui qui est inhérent à quelque chose. En général, la qualité consiste dans un caractère qui n'est pas essentiel : ce qui paraît concourir à l'essence ou s'y ajouter, comme la couleur, la blancheur, et en général la couleur, concourt à l'essence en tant qu'il constitue une chose distincte d'elle, qu'il est son acte : mais il occupe un rang inférieur à l'essence, il provient d'elle, il s'y attache comme une chose étrangère, il est son image et son ombre.

Si la qualité consiste dans une forme, dans un caractère et une raison, comment y rapporter l'impuissance et la laideur ? Il faut dire que ce sont des raisons imparfaites, comme on le reconnaît pour la laideur¹. Mais comment y a-t-il une raison dans la maladie ? Il y a en elle la raison de la santé, mais elle y est altérée. Au reste, il n'est pas besoin de rapporter tout à une raison : il suffit de reconnaître comme caractère commun une certaine disposition étrangère à l'essence, de telle sorte que ce qui s'ajoute à l'essence soit une qualité du sujet². La triangularité est une qualité du sujet dans lequel elle se trouve, non en tant qu'elle est triangularité, mais en tant qu'elle se trouve dans ce sujet et qu'elle lui a donné sa forme. L'humanité aussi a donné à l'homme sa forme ou plutôt son essence.

XI. S'il en est ainsi, pourquoi reconnaître plusieurs espèces de qualité ? Pourquoi distinguer la *capacité* et la *disposition* ? Que la qualité soit durable ou non, elle est toujours la même : car il suffit d'une disposition, quelle qu'elle soit, pour constituer une qualité ; la permanence

¹ Voy. *Enn.* I, liv. VI, § 2 ; t. I, p. 102. — Cette définition est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 60, e. — ² Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3.

n'est qu'un accident, à moins qu'on n'avance que les simples dispositions sont des formes imparfaites, et les capacités, des formes parfaites. Mais, si ce sont des formes imparfaites, ce ne sont pas des qualités; si ce sont déjà des qualités, la permanence n'est qu'un accident.

Comment les *puissances physiques* forment-elles une seconde espèce de qualité? Si elles ne sont des qualités qu'en tant qu'elles sont des puissances, cette définition ne convient pas à toutes les qualités, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Si la capacité de combattre au pugilat est une qualité en tant qu'elle est une disposition, il est inutile de lui attribuer une puissance, puisque la puissance est impliquée dans l'habitude? Ensuite, comment distinguer la capacité de combattre au pugilat qui est naturelle et celle qui est acquise par la science? Si toutes deux sont des qualités, elles n'impliquent pas de différence en tant que l'une est naturelle et l'autre acquise; c'est là un simple accident, puisque la capacité de combattre au pugilat est la même forme dans les deux cas.

Qu'importe que certaines qualités dérivent d'une affection¹ et que les autres n'en dérivent pas? L'origine des qualités ne contribue en rien à leur distinction et à leur différence. Si certaines qualités dérivent d'une affection et si d'autres n'en dérivent pas, comment les ranger dans la même espèce? Si l'on dit que les unes impliquent passion, et les autres action, on ne les appelle alors qualités que par homonymie.

Que dire de la *figure* de chaque chose? Si l'on parle de la figure en tant que chaque chose a une forme spécifique,

¹ Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3. Les objections que Plotin adresse ici à la doctrine péripatéticienne sont citées par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 62, c.

— ² Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 167, note 3.—³ Voy. ci-dessus p. 167, note 3.

cela n'a point de rapport à la qualité; si c'est en tant que chaque chose est belle ou laide, quand on la considère avec la forme du sujet, il y a là une *raison*.

Enfin, *rude et uni, rare et dense*¹, ne seraient être appelés des qualités: car rude et uni, rare et dense, ne consistent pas seulement dans un éloignement ou un rapprochement relatif des parties d'un corps, ne proviennent pas partout de l'inégalité ou de l'égalité de la position; si ces choses en proviennent, on peut les regarder comme des qualités. En étudiant la nature de la légèreté et de la pesanteur, on saura également où il faut les placer. La légèreté est d'ailleurs un homonyme, à moins qu'on ne la fasse consister dans une diminution de poids. Dans cette même classe on trouve encore la maigreur et la ténuité, qui forment une espèce différente des quatre précédentes.

XII. Si l'on pense qu'il ne faut pas diviser de cette manière la qualité, comment la divisera-t-on? Convient-il de distinguer d'abord les qualités de l'âme et celles du corps, puis de diviser les qualités du corps d'après les sens en les rapportant à la vue, à l'ouïe, au goût, à l'odorat, au tact?²

D'abord, comment divisera-t-on les qualités de l'âme? Rapportera-t-on celles-ci à la Concupiscence, celles-là à la Colère, les autres à la Raison? Les divisera-t-on d'après les opérations qui leur sont conformes et dont elles sont les causes, ou bien d'après leur caractère utile ou nuisible,

¹ Rare et dense, rude et uni, sont des mots qui semblent indiquer encore une qualité; mais toutes ces choses semblent sortir en réalité des divisions de la qualité: car ces mots expriment plutôt la situation que peuvent avoir les parties d'un corps. Dense s'emploie quand ces parties sont rapprochées les unes des autres; rare, quand elles sont éloignées; uni, quand elles sont disposées en ligne plane; rude, quand au contraire l'une est élevée et l'autre déprimée. — Aristote, *Catégories*, II, ch. VIII, § 15, trad. fr., p. 101. — La théorie exposée par Plotin dans le § 12 est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, folio 69, r. et fol. 70, r. g.

et dans ce cas distinguerons-nous plusieurs manières d'être utile ou nuisible? — Diviserons-nous également les propriétés des corps d'après la différence de leurs effets ou bien d'après leur caractère soit utile, soit nuisible, puisque ce caractère est une propriété de la qualité? Sans doute: car être utile ou nuisible semble être le propre de la qualité et de la chose qualifiée. Sinon, nous aurons à chercher une autre division.

Il faut examiner comment la chose qualifiée par une qualité peut se rapporter à la qualité: car la chose qualifiée et la qualité n'appartiennent pas à un genre commun. Si l'homme qui est capable de combattre au pugilat se rapporte à la qualité, pourquoi n'en est-il pas de même de l'homme actif, et de l'activité, par conséquent? Il ne faut donc pas rapporter à la relation l'activité et la passivité, si l'homme actif est une chose qualifiée. Il semble préférable de rapporter l'homme actif à la qualité s'il est actif en vertu d'une puissance: car la puissance est une qualité; mais, si la puissance est essentielle, en tant qu'elle est puissance, elle n'est plus un relatif ni même une chose qualifiée. L'actif n'est point dans le cas du plus: car le plus n'existe, en tant que plus, que relativement au moins¹, tandis que l'actif est tel par lui-même. — Mais, dira-t-on, l'actif, en tant qu'il est tel, est une chose qualifiée; en même temps, en tant qu'il peut agir sur une autre chose et qu'il est ainsi appelé actif, il est un relatif. — Dans ce cas, pourquoi l'homme capable de combattre au pugilat et l'art du pugilat lui-même ne sont-ils pas des relatifs? Car l'art du pugilat implique un rapport; toutes les connaissances qu'il donne sont relatives à une autre chose. Quant aux autres arts, ou du moins, quant à la plupart des autres arts, on peut dire après examen: en tant qu'ils donnent à l'âme une disposition, ce sont des qualités; en tant qu'ils agissent,

¹ Voy. ci-dessus p. 163.

ils sont actifs, et, sous ce point de vue, ils se rapportent à une autre chose, ils sont relatifs; ils sont encore relatifs en ce sens qu'ils sont des habitudes. — Faut-il donc admettre que l'activité, qui n'est activité que parce qu'elle est une qualité, est une chose substantiellement différente de la qualité? — Dans les êtres animés, surtout dans ceux qui sont capables de choisir parce qu'ils inclinent vers telle ou telle chose, l'activité a une nature réellement substantielle. Mais, dans les puissances inanimées, que nous appelons qualités, en quoi consiste l'action qu'elles exercent? Est-ce en ce que ce qui approche d'elles participe à leurs propriétés? — Si la puissance qui agit sur une autre chose pâtit en même temps, comment est-elle encore active? Car la chose plus grande, qui par elle-même a trois coudées, n'est plus grande ou plus petite que par le rapport qui s'établit entre elle et une autre. — On pourra répondre que la chose plus grande ou plus petite devient telle en participant à la grandeur et à la petitesse². De même, la chose qui est à la fois active et passive devient telle en participant à l'activité et à la passivité.

Il y aurait lieu d'examiner si les qualités qu'on voit dans le monde sensible et celles qui existent dans le monde intelligible peuvent être ramenés à un seul genre. Cette question doit être posée à ceux qui admettent qu'il y a aussi des qualités dans le monde intelligible³. — Doit-elle être posée aussi à celui qui n'admet pas qu'il y ait là-haut des espèces, mais qui se borne à attribuer quelque habitude à l'Intelligence? Ne pourra-t-on pas demander alors s'il y a quelque chose de commun entre l'habitude qui se trouve dans l'Intelligence et l'habitude qu'on voit dans les choses sensibles? On reconnaît que la sagesse existe dans l'Intelligence: si cette sagesse est homonyme de la sagesse

² Voy. ci-dessus p. 158. — ³ Selon Plotin, il n'y a pas de qualités dans les choses intelligibles. Voy. ci-dessus p. 168, note 1.

qui existe ici-bas, elle n'est point comptée dans les choses sensibles; si elle est synonyme de la sagesse qui existe ici-bas, la qualité se trouvera dans les choses intelligibles aussi bien que dans les choses sensibles [ce qui est faux], à moins qu'on ne reconnaisse que toutes les choses intelligibles sont des essences et que la pensée est du nombre de ces essences.

Au reste, cette question s'applique aussi aux autres catégories. On peut demander pour chacune d'elles si le sensible et l'intelligible forment deux genres ou bien se rapportent à un seul genre.

XIII. [Quand.] Pour la catégorie du *quand* [mérit], voici les considérations auxquelles elle donne lieu.

Si *demain, aujourd'hui, hier*, et autres divisions analogues, sont des parties du temps, pourquoi ne seraient-elles point placées dans le même genre que le temps lui-même, tout aussi bien que *il a été, il est, il sera*? Puisque ce sont des espèces du temps, il paraît juste qu'elles soient rangées dans le même genre que le temps lui-même. Or le temps fait partie de la quantité. Qu'est-il donc besoin d'une autre catégorie? Si les Péripatéticiens disent que non-seulement *il a été, il sera*, sont du temps, mais que *hier et naguère*, qui sont sous *il a été*, en sont aussi car ces termes sont subordonnés à *il a été*, que ce n'est pas seulement *maintenant* qui est du temps, mais que *quand* en est aussi, il faudra leur faire la réponse suivante: D'abord si *quand* est du temps, le temps existe; ensuite, comme *hier* est du temps passé, ce sera quelque chose de composé, si le passé est autre chose que le temps; il faudra donc qu'il y ait deux catégories, et non point une catégorie simple. S'ils disent que *quand* est dans le temps et n'est pas le temps, que *quand* est ce qui est dans le temps; s'ils

¹ Cette objection est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 88, b.

déterminent le fait, s'ils disent, par exemple, que Socrate était *naguère*, Socrate alors serait en dehors du temps, et ce n'est plus une chose unique qu'ils expriment. Mais que signifie que Socrate est dans le temps, que tel fait est dans le temps? Cela signifie-t-il qu'ils sont dans une partie du temps? Si en disant: *une partie du temps*, et: *en tant que c'est une partie du temps*, les Péripatéticiens croient ne pas parler absolument du temps, mais d'une partie passée du temps, ils énoncent plusieurs choses: car cette partie, en tant que partie, ils la rapportent à quelque chose; et le passé sera pour eux quelque chose d'ajouté [au temps], ou bien s'identifiera avec *il a été*, qui est une espèce de temps. Mais s'ils disent qu'il y a là une différence, qu'*il a été* est indéterminé, tandis que *naguère* et *hier* sont déterminés, nous placerons d'abord quelque part *il a été*; ensuite, *hier* sera *il a été* déterminé, en sorte qu'*hier* sera le temps déterminé. Or, c'est là une quantité de temps; de sorte que si le temps est une quantité, chacune de ces deux choses sera une quantité déterminée. Mais si, lorsqu'ils disent *hier*, ils entendent par là que tel événement est arrivé dans un temps passé déterminé, ils énoncent encore là plusieurs choses. Et, s'il faut introduire de nouvelles catégories parce qu'une chose agit dans une autre, comme il en est ici de ce qui agit dans le temps, nous en introduirons bien d'autres encore, parce que l'action est différente dans une chose différente. Ceci du reste deviendra plus clair dans ce qui va suivre sur la catégorie du lieu¹.

XIV. [Où.] Les Péripatéticiens [en traitant de cette catégorie] disent: *Où? au Lycée et à l'Académie*, par exemple. L'Académie et le Lycée sont donc selon eux des lieux et des parties du lieu, comme le *haut*, le *bas* et *ici* sont des

¹ Ces idées sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 87, a.

parties ou des espèces du lieu. La seule différence consiste dans une détermination plus grande. Si donc le haut, le bas, le milieu sont des lieux, comme Delphes, par exemple, est le milieu de la terre, comme Athènes, le Lycée et autres contrées sont près du milieu de la terre, qu'avons-nous à chercher outre le lieu, puisque nous disons que chacune de ces choses désigne un lieu? Si, quand nous disons *où*, nous énonçons qu'une chose est dans une autre, nous n'énonçons pas une chose une et simple. En outre, toutes les fois que nous affirmons que tel homme est là, nous créons un double rapport, savoir le rapport de l'homme qui est là avec l'endroit où il est, et le rapport de ce qui contient avec ce qui est contenu : pourquoi donc ne ramènerions-nous pas cela au genre des relatifs, puisqu'il résulte quelque chose du rapport que chacun des deux termes a avec l'autre? Ensuite, quelle différence y a-t-il à dire *ici* et à *Athènes*? Les Péripatéticiens accordent qu'*ici* indique le lieu; par conséquent, il en est de même de l'expression à *Athènes*. Si à *Athènes* équivaut à *être* à *Athènes*, cette dernière expression contient deux catégories, celle du lieu et celle d'être. Or, il ne doit pas en être ainsi, de même que l'on ne doit pas dire : La qualité est, mais seulement : La qualité. En outre, si être dans le lieu ou être dans le temps supposent d'autres catégories que le lieu et le temps, pourquoi être dans un vase ne constituerait-il pas aussi une catégorie à part? Pourquoi n'en serait-il pas de même d'être dans la matière, d'être dans le sujet, et en général d'être une partie dans le tout, ou le tout dans les parties, le genre dans les espèces et l'espèce dans le genre? Nous aurions de cette manière un bien plus grand nombre de catégories.

¹ Ces objections sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 90, z. et fol. 91, b.

XV. [*Agir, Pâtir.*] *Agir* (*ποιεῖν*) donne lieu aux réflexions suivantes.

Les Péripatéticiens disent qu'il faut placer après la substance les choses qui se rapportent à la substance, le nombre et la quantité, par exemple; ainsi, ils font de la quantité un genre différent de la substance. La qualité se rapportant à la substance, ils en font aussi un genre distinct. C'est pourquoi, comme l'*action* se rapporte également à la substance, ils en font également un genre distinct. Faut-il donc regarder comme un genre l'*agir* ou plutôt l'*action*, d'où dérive *agir*, de même que l'on regarde comme un genre la *qualité*, d'où dérive la *qualification*? Ou bien doit-on considérer *ici* comme une seule chose *action* (*ποιεῖν*), *agir* (*ποιεῖν*) et *actif* (*ποιεῖν*), ou *agir* et *action*? *Agir* exprime l'idée d'*actif*, tandis qu'*action* ne l'exprime pas. *Agir* signifie *être en action* (*ἐν ποιεῖν εἶναι ποῦν*), c'est-à-dire *être en acte* (*ἐν ενεργεῖν*). Il résulte de là qu'on doit regarder comme une catégorie l'*acte* plutôt que l'*action*¹, puisque l'acte s'affirme de la substance, comme la qualité, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et que l'acte se rapporte aussi à la substance, comme le mouvement; or le *mouvement* (*κίνησις*) constitue nécessairement un genre de l'être. Comment admettre en effet que la quantité, la qualité et la relation forment chacune un genre relatif à la substance, et refuser au mouvement, qui se rapporte également à la substance, le privilège de former aussi un genre de l'être?²

XVI. Nous objectera-t-on que le mouvement est un acte imparfait? Rien n'empêche alors de donner le premier

¹ Sur la différence de l'*acte* et de l'*action*, Voy. p. 191, note 1.
² Pour la théorie que Plotin professe à ce sujet, Voy. ci-après liv. III, § 21-28. — ³ Le mouvement est, ce semble, une actualité, mais une actualité imparfaite, et la cause en est que la puissance passant à l'acte est une puissance imparfaite. (Aristote, *Métaphysique*, XI, 9; trad. de MM. Porron et Zévort, t. II, p. 183.)

rang à l'acte et de placer après lui, comme une espèce, le mouvement avec la qualité d'imparfait, en disant que le mouvement est un acte, et en ajoutant [comme différence spécifique] qu'il est imparfait¹. Si l'on dit que le mouvement est un acte imparfait, ce n'est point parce qu'il n'est pas acte, mais parce que, tout en étant acte, il implique succession; or le mouvement implique succession, non pour arriver à être acte [car il l'est déjà], mais pour arriver à accomplir une chose dont il est tout à fait distinct; alors [quand le terme est atteint], ce n'est pas le mouvement qui devient parfait, c'est la chose qu'il avait pour but. La marche, par exemple, est marche dès le premier pas; mais, s'il y a un stade à parcourir et que ce stade ne soit pas encore parcouru, ce qu'il en manque ne manque pas à la marche ni au mouvement [pris absolument], mais à telle marche: car la marche a été marche et mouvement dès le premier pas²: ainsi, celui qui se meut s'est déjà mù, et celui qui coupe a déjà coupé [c'est-à-dire se mouvoir et couper expriment une action parfaite tout comme s'être mù et avoir coupé]. De même que l'acte, le mouvement n'a pas besoin du temps; il n'en a besoin que pour être tel mouvement³. Si l'acte est en dehors du temps, il en est de même du mouvement pris absolument. Si l'on prétend que le mouvement est dans le temps parce qu'il implique continuité, il en résulterait que l'intuition même, si elle était prolongée, impliquerait aussi continuité et serait dans le temps. En raisonnant par induction, on voit qu'on peut toujours distinguer des parties dans toute espèce de

¹ Les objections que Plotin fait ici à la doctrine d'Aristote sont citées et discutées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 77, d. — ² Cette objection de Plotin et la réponse qu'y faisait Amblique sont citées par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 78, d. — ³ Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 78, d.

mouvement, qu'on ne saurait déterminer quand et depuis quand le mouvement a commencé, ni lui assigner un point de départ, qu'on a toujours la faculté de diviser le mouvement en remontant à son origine, en sorte que de cette manière le mouvement qui vient de commencer se trouverait avoir commencé depuis un temps infini, et que le mouvement serait infini par rapport à son commencement. C'est que les Péripatéticiens distinguent le mouvement de l'acte; ils affirment que l'acte est en dehors du temps, mais que le temps est nécessaire au mouvement, non à tel mouvement, mais au mouvement pris en soi, parce qu'il est selon eux une quantité; ils reconnaissent cependant eux-mêmes que le mouvement n'est une quantité que par accident, tout est un mouvement diurne, par exemple, ou qu'il a telle durée. De même que l'acte est en dehors du temps, rien n'empêche que le mouvement n'ait commencé aussi en dehors du temps, et que le temps ne soit lié au mouvement seulement parce que le mouvement a telle durée: car on accorde qu'il se produit des changements en dehors du temps, puisqu'on dit: Les changements ont lieu ou tout d'un coup ou successivement¹. Or si le changement peut se produire en dehors du temps, pourquoi n'en serait-il pas de même du mouvement? Nous parlons ici du changement et non d'avoir changé: car le changement, pour être changement, n'a pas besoin d'être accompli [tandis qu'avoir changé signifie un fait accompli, par conséquent implique la notion du temps²].

XVII. L'acte et le mouvement, répondra-t-on peut-être, ne sont pas un genre par eux-mêmes, mais appartiennent

¹ Voy. ci-après les premières lignes du § 18. — ² Cette théorie de Plotin est citée et discutée par Simplicius, *Comment. des Catégories*, fol. 78, c. — ³ Plotin veut dire que la notion de temps n'est pas impliquée dans le nom verbal changement (περιπέτασμα), comme elle l'est dans le parfait du verbe avoir changé (πεπετασμένος).

au genre des relatifs, parce que l'acte existe par une puissance d'une chose active, et le mouvement par une puissance d'un moteur en tant que moteur. Nous répondrons que les relatifs sont engendrés par l'*habitude* [la manière d'être] même des choses, et non pas seulement par le rapport que l'esprit établit entre elles¹. Comme l'*habitude* est un mode d'existence, bien qu'elle soit la chose d'une autre chose ou qu'elle se rapporte à une autre chose [comme s'exprime Aristote²], elle possède cependant sa nature avant d'être une relation. Or, cet acte, ce mouvement, cette habitude, qui est la chose d'une autre chose, possède néanmoins la propriété d'exister et d'être conçu par soi avant d'être une relation; sinon, toutes choses seraient des relatifs: car il n'est aucune chose qui n'ait quelque rapport à une autre, et l'âme même est dans ce cas. Ensuite, pourquoi l'*action* (*ποιεῖν*) et *agir* (*ποιεῖν*) ne seraient-ils pas des relatifs? car ils sont nécessairement un mouvement ou un acte. Si les Péripatéticiens placent l'*action* au nombre des relatifs et font d'*agir* un genre, pourquoi alors ne placent-ils pas aussi le *mouvement* au nombre des relatifs et ne font-ils pas de *mouvoir* un genre? Ils peuvent bien diviser *mouvoir* comme un genre en deux espèces, *agir* et *pdtir*; mais ils n'ont pas le droit de faire deux genres distincts d'*agir* et de *pdtir*, comme ils le font actuellement.

XVIII. Il faut examiner en outre si les Péripatéticiens ont raison de dire que dans l'*agir* il y a à la fois des *actes* et des *mouvements*, que les actes se produisent *instantanément*, et les mouvements *successivement*: diviser, par exemple, implique le temps. Ou bien diront-ils que tous les actes sont des mouvements ou du moins sont accompagnés de mouvement? Rapporteront-ils toutes les

¹ Ce principe est cité avec éloge par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 79, a. — ² Voy. ci-dessus p. 160, note 2.

actions au *pdtir*, ou reconnaîtront-ils des actions absolues, comme marcher et parler³? Nommeront-ils *mouvements* toutes les actions qu'ils rapportent au *pdtir*, et *actes* les actions absolues, ou bien placeront-ils des actions des deux espèces au nombre des mouvements et au nombre des actes? Ils donneront sans doute le nom de mouvement à marcher, qui est une chose absolue, et celui d'acte à penser, auquel ne correspond rien de passif⁴; sinon, ils seront obligés de soutenir qu'il n'y a rien d'actif dans marcher et dans penser⁵. Mais si marcher et penser n'appartiennent pas à la catégorie d'*agir*, il faut expliquer à quoi ils appartiennent. Dira-t-on que penser (*νοεῖν*) se rapporte à l'intelligible (*νοεῖν*), de même que l'intellection (*νοεῖν*), parce que la sensation se rapporte à l'objet sensible? Si l'on rapporte la sensation à l'objet sensible, pourquoi ne rapporte-t-on pas également sentir à l'objet sensible? La sensation, se rapportant à une autre chose, a une relation avec cette chose; mais, outre cette relation, elle a la propriété d'être un acte ou une passion. Si donc la passion, outre qu'elle appartient à une autre chose ou qu'elle dépend d'une autre chose, a la propriété d'être par elle-même quelque chose, comme l'acte, alors la marche, outre

³ Ces objections sont citées et discutées par Simplicius, *ibid.*, fol. 79, a. — ⁴ Au lieu de diviser les verbes en transitifs et intransitifs, Plotin propose ici de les diviser en verbes qui expriment une action parfaite ou un état, comme penser, reposer, et verbes qui expriment une action successive, comme diviser, marcher. Il subdivise ensuite chacune de ces deux classes en deux espèces: verbes exprimant une action absolue, par laquelle le sujet seul est modifié, comme marcher, penser; verbes exprimant une action relative, qui se rapporte à un objet extérieur ou tend à le modifier, comme diviser, etc.; ces derniers servent seuls à former les verbes passifs, dont notre auteur ne veut pas qu'on fasse un genre à part. Voy. ci-après § 19, p. 186, note 1. — ⁵ Cette objection est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 80, g, et fol. 81, b.

qu'elle appartient à une autre chose [aux pieds], et qu'elle dépend d'une autre chose [de la puissance motrice], possède cependant par elle-même la propriété d'être mouvement. S'il en est ainsi, on doit reconnaître que l'intellection, outre qu'elle est une relation, est aussi par elle-même un mouvement ou un acte¹.

XIX. Examinons maintenant si certains actes paraissent être imparfaits quand ils ne sont pas joints au temps, en sorte qu'ils s'identifient avec les mouvements, comme vie s'identifie avec vivre ? Car [selon les Péripatéticiens] la vie de chaque être s'accomplit dans un temps parfait, et le bonheur est un acte, non un acte indivisible, mais une espèce de mouvement². Il en résulte qu'il faut appeler la vie et le bonheur des mouvements, faire du mouvement un genre, reconnaître que le mouvement forme un genre bien distinct de la quantité et de la qualité, et se rapporte comme elles à la substance. Ce genre peut se diviser en deux espèces, mouvements du corps et mouvements de l'âme, ou mouvements spontanés et mouvements communiqués, ou bien encore mouvements qui précèdent des êtres mêmes et mouvements qui précèdent d'autrui³ : dans ce cas, les mouvements qui précèdent des êtres mêmes sont des *actions*, soit qu'ils se communiquent, soit qu'ils restent absolus [en ne se communiquant pas, comme parler et marcher] ; et les mouvements qui précèdent d'autrui sont des *passions*, quoique les mouvements communiqués paraissent être identiques aux mouvements qui précèdent d'autrui. La division, par exemple, est une seule et même chose, qu'on la considère dans celui qui divise ou dans ce qui est divisé ; cependant diviser est autre chose qu'être

¹ Voy. Simplicius, *ibid.*, fol. 81, b. — ² Voy. *Enn.* I, liv. v, et les *Éclaircissements*, t. I, p. 419. — ³ Cette théorie de Plotin est développée ci-après, livre III, § 23. Elle est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 81, g.

divisé. Ou plutôt, la division n'est pas une seule et même chose selon qu'elle procède de celui qui divise ou qu'elle est reçue par ce qui est divisé : diviser, c'est de telle action et de tel mouvement faire naître dans la chose qui est divisée un autre mouvement qui en est la conséquence. Peut-être la différence ne se trouve-t-elle pas dans le fait même d'être divisé, mais dans le mouvement qui résulte de la division, dans la souffrance, par exemple : car c'est là ce qui constitue la passion. — Mais que dire s'il n'y a pas de souffrance ? — Ne peut-on répondre qu'alors l'acte de celui qui agit est simplement présent dans telle chose [sans passion corrélatrice] ? Il y a ainsi deux manières d'agir, agir en soi, agir hors de soi. On ne dira plus alors que le premier mode est *agir* proprement, et le second *patir*, mais qu'il y a deux manières d'agir hors de soi, savoir *agir* et *patir* : écrire, par exemple, est une opération dans laquelle on agit sur une autre chose sans qu'il y ait une passion corrélatrice, parce qu'en écrivant on ne produit rien que l'acte même d'écrire, et non une autre chose comme la souffrance ; si l'on dit qu'on produit aussi la qualité de l'écriture, il n'y a rien là qui pâtisse. Quant à la marche, quoique la terre soit foulée par les pieds, elle ne pâtit pas par suite de ce fait. Au contraire, si c'est le corps d'un animal qui est foulé par les pieds, on conçoit qu'il y a là passion, parce qu'on pense alors à la souffrance qu'éprouve l'animal ainsi foulé et non à la marche ; sinon, on aurait conçu cette passion antérieurement [la notion de cette passion aurait été impliquée dans la notion même de la marche]¹.

C'est ainsi qu'en toutes choses *agir* ne fait qu'un seul et même genre avec *patir*, qui est regardé comme son contraire [par les Péripatéticiens]. *Patir* est ce qui vient après *agir*, sans en être le contraire : être brûlé, par exemple,

¹ Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 81, d.

vient après brûler, mais n'en est pas le contraire¹; dans ce cas, la passion est ce qui résulte dans l'objet même du fait de brûler et de celui d'être brûlé, lesquels ne font qu'un, que ce résultat soit une souffrance ou autre chose, un dépérissement par exemple. — Mais quoi? si un être en fait souffrir un autre, n'est-il pas vrai que l'un agit et que l'autre pâtit? — Ici d'un seul acte il résulte deux faits, une action et une passion. Il semble d'ailleurs qu'il ne faut pas comprendre dans l'action la volonté de faire souffrir; elle a seulement produit quelque autre chose par suite de laquelle elle fait souffrir, chose qui, se produisant dans l'être qui souffre et étant une et identique, a pour résultat la souffrance. Qu'est donc cette chose une et identique avant de faire souffrir? Lorsqu'il n'y a pas de souffrance, n'y a-t-il pas néanmoins une passion dans celui qui est modifié, qui entend, par exemple? Non, entendre n'est pas pâtir, et la sensation n'est pas réellement une passion²; mais souffrir, c'est éprouver une passion, et la passion n'est point le contraire de l'action [dans le sens où nous l'avons expliqué].

XX. Admettons, dira-t-on, que la passion n'est pas le contraire de l'action. Cependant, comme elle en diffère, elle ne saurait se placer dans le même genre³. Si la passion et

¹ Selon Plotin, *agir et pâtir* ne sont pas des contraires, mais deux circonstances différentes d'un seul et même fait (la *division*, par exemple), considérée dans sa cause (*divisor*) ou dans son résultat (*être divisé*), comme il a été expliqué quelques lignes plus haut. Notre auteur en conclut qu'il est inutile de distinguer les verbes en verbes actifs et verbes passifs, parce que les seconds se rapportent aux premiers et s'en forment nécessairement. — ² Cette phrase est citée par Simplicius, *ibid.*, fol. 89, g. Pour plus de développement, Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 1; t. II, p. 123. — ³ Flévin explique en ces termes la pensée développée dans le § 20: « Aliquam actionem passio non comitatur, ut intelligentiam et sensum; aliam quam comitatur infus, ut contereere contententem vicissim, et

l'action sont toutes deux des mouvements, elles sont dans le même genre, dans celui de l'*altération*¹, qui est un mouvement par rapport à la qualité². — Lorsque l'altération procède de l'être doué de qualité, y a-t-il action, bien que cet être reste impassible? Oui: car bien qu'impassible, il est actif. — Lorsqu'il agit sur un autre objet, qu'il le frappe, par exemple, et qu'il pâtit, n'est-il plus actif? N'est-il pas plutôt actif et passif à la fois? S'il est actif quand il pâtit, quand il froite, par exemple, pourquoi est-il regardé plutôt comme actif que passif? Parce que c'est en frottant qu'il est lui-même froité et qu'il pâtit. Disons-nous qu'il y a en lui deux mouvements parce qu'il est mu en mouvant? Mais comment y a-t-il en lui deux mouvements? Admettons-nous qu'il n'y en a qu'un? Dans ce cas, comment le même mouvement est-il à la fois action et passion? Sans doute, il sera regardé comme *action* en tant qu'il procède du moteur, et comme *passion* en tant qu'il passe du moteur dans le mobile, sans cesser d'être une seule et même chose. Est-ce que la passion est une autre espèce de mouvement que l'action? Comment alors le mouvement qui altère modifie-t-il d'une certaine manière ce qui pâtit sans que ce qui agit pâtisse également? Mais comment ce qui agit sur un autre objet pourrait-il pâtir? Suffit-il que le mouvement soit dans le mobile pour qu'il ait passion [car ce mouvement ne constituait pas une passion dans le moteur]? Mais si d'un côté la raison [séminal] du cygne rend blanc, et que d'un autre côté le cygne qui naît soit rendu blanc, dirons-nous que le cygne est passif en devenant ce qu'il est dans son essence d'être? S'il devient blanc même après sa

¹ calefacere mutus frigefacientem; aliquam comitatur extrinsecus, et hoc quidem dupliciter: aut enim actionem manifesta passio comitatur foris, ut secantem; aut occulta, ut incidentem, imo et occultissima, ut angere et formari corpus ab anima.

² Voy. ci-après liv. III, § 21. — ³ Voy. Aristote, *Catégoriques*, III, ch. XIV.

naissance, est-il encore passif? — Si une chose augmente et qu'une autre soit augmentée, admettons-nous que ce qui est augmenté pâtisse? — Attribuerons-nous plutôt la passion à la chose qualifiée? Si une chose est embellie et qu'une autre l'embellisse, affirmerons-nous que la chose qui est embellie pâtit? Si la chose qui l'embellit s'amoindrit, se ternit comme l'étain, ou si elle gagne au contraire comme le cuivre, dirons-nous que l'étain agit et que le cuivre pâtit? — Comment admettre enfin que celui qui apprend soit passif? Est-ce parce que l'acte de celui qui agit passe en lui? Mais comment y aurait-il passion puisqu'il n'y a là qu'un acte? Cet acte, sans doute, n'est pas une passion; mais celui qui le reçoit est passif, parce qu'il participe à la passivité. En effet, de ce que celui qui apprend n'agit pas lui-même il n'en résulte pas qu'il soit passif: apprendre, ce n'est pas être frappé, mais saisir et discerner, comme cela a lieu pour la vision¹.

XI. Comment définirons-nous le fait de *pâtir*? Nous ne le ferons point consister dans l'acte qui passe d'un être dans un autre, si celui qui reçoit cet acte se l'approprie². Dirons-nous que l'être pâtit quand il n'y a pas acte, mais seulement passion? Mais ne se peut-il pas que l'être qui pâtit devienne meilleur et que celui qui agit perde au contraire? Ne se peut-il pas aussi qu'un être agisse d'une manière mauvaise et exerce sur un autre une influence pernicieuse? Ne se peut-il pas encore que l'action soit mauvaise et la passion honorable? Quelle distinction établirons-nous donc entre la passion et l'action? Dirons-nous qu'agir c'est faire passer un acte de soi en autrui, et que pâtir c'est recevoir en soi un acte qui provient d'autrui? Mais n'arrive-t-il pas qu'on produise en soi des actes qui

¹ Ces idées sont discutées par Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 82, b. — ² Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 81, e.

ne passent pas en autrui, la pensée et l'opinion, par exemple? On peut encore s'échauffer de soi-même par suite d'une réflexion ou d'une opinion qui émeut, sans que cette émotion soit provoquée par un autre être. Nous définirons donc l'action un *mouvement spontané* (*αίμαρμα ἐξ αἰσθητός*), soit que ce mouvement reste dans l'être même qui le produit, soit qu'il passe dans un autre. — Que sont donc la concupiscence et le désir en général? Si le désir est excité par la chose désirée, il est une passion, lors même qu'on ne le considérerait pas par quoi il est excité et que l'on remarquerait seulement qu'il est postérieur à l'objet: car ce désir ne diffère pas d'une impression et d'une impulsion. — Diviserons-nous donc les désirs, et les appellerons-nous *actions* quand ils précèdent de l'intelligence, et *passions* quand ils entraînent l'âme, en sorte que l'être soit moins passif par ce qu'il reçoit d'autrui que par ce qu'il reçoit de lui-même³? Sans doute un être peut agir sur lui-même⁴. Mais éprouver, sans y contribuer en rien, une modification qui ne concourt pas à l'essence, qui altère au contraire ou du moins ne rende pas meilleur, éprouver, dis-je, une telle modification, c'est là *subir une passion et pâtir*⁵. — Dans ce cas, dira-t-on, si s'échauffer consiste à posséder une chaleur propre, et que cet échauffement en partie concoure à l'essence, en partie n'y concourt pas, la même chose à la fois sera et ne sera pas une passion. Nous répondrons qu'il y a deux manières de s'échauffer. En outre, lors même que l'échauffement concourt à l'essence, il n'y concourt qu'autant qu'un autre objet pâtit; par exemple, il faut que l'airain soit échauffé et pâtisse pour que l'essence appelée statue soit produite, quoique cette statue ne soit échauffée elle-même que par accident. Si donc l'airain devient plus beau

³ Cette théorie est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 82, a. — ⁴ Voy. Simplicius, *ibid.*, fol. 82, d. — ⁵ Cette définition est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 82, d.

par l'effet de ce qui l'échauffe ou par l'effet de l'échauffement même, il pâtit : car il y a deux manières de pâtir, l'une consiste à devenir pire, et l'autre à devenir meilleur ou du moins à ne pas s'altérer¹.

XXII. La cause qui fait pâtir un être, c'est qu'il a en lui l'espèce de mouvement appelé *altération*², mouvement par lequel il est modifié d'une manière quelconque ; agir au contraire, c'est avoir en soi un mouvement absolu qu'on tire de soi-même, ou bien un mouvement qui a son terme dans un autre être et son origine dans l'être qui agit. Il y a mouvement dans les deux cas : la différence qui distingue l'action de la passion, c'est que l'action, en tant qu'action, est impassible, tandis que la passion consiste à recevoir une disposition autre que celle dans laquelle on se trouvait antérieurement, sans que celui qui pâtit reçoive rien qui concoure à son essence, de telle sorte que lorsqu'une essence est engendrée, ce soit un autre être qui pâtisse³. Il en résulte que la même chose est une action dans un certain état, et une passion dans un autre ; ainsi le même mouvement sera dans un être une action, parce qu'on le considère sous un certain point de vue, et dans un autre ce sera une passion, parce qu'il est dans telle disposition. L'action et la passion semblent donc être des relatifs si l'on considère l'action dans son rapport avec la passion, puisque la même chose est action dans l'un et passion dans l'autre, et que l'on ne considère pas chacune de ces deux choses en elle-même, mais seulement dans celui qui agit et celui qui pâtit, quand l'un meut et que l'autre est mu ; chacun des deux termes implique alors deux catégories : l'un donne le mouvement, l'autre le reçoit, par conséquent il y

¹ Ces idées sont citées et discutées par Simplicius, *ibid.*, fol. 82, v. z. — ² Le sens du mot *altération* est expliqué ci-après dans le livre III, § 21. — ³ Voy. ci-dessus, à la fin du § 21, l'exemple de la statue qui éclaircit cette pensée de Plotin.

à transmission, réception et par suite relation. Si celui qui reçoit le mouvement l'a comme il a sa couleur, pourquoi ne dit-on pas qu'il a le mouvement ? Les mouvements absolus, tels que marcher [et penser] ont la marche et la pensée.

Considérons maintenant si prévoir c'est agir, et si être dirigé par la prévoyance d'un être c'est pâtir : car la prévoyance vient d'un être et s'applique à un autre. Selon nous, prévoir, ce n'est pas agir, quoique la prévoyance s'applique à un autre être ; de même, être dirigé par la prévoyance d'un autre être, ce n'est point pâtir. En général, penser n'est point agir : la pensée, en effet, ne passe pas dans l'objet pensé, mais s'exerce sur elle-même ; elle n'est point du tout une action. Les actes (*érgéται*) ne sont pas tous des actions (*κίνηται*)¹, n'exercent pas tous une action : ils peuvent n'exercer une action que par accident. — Quoi ? si un homme qui marche imprimait sur la terre la trace de ses pas, n'exercerait-il pas une action ? — L'action qu'il exerce alors est la conséquence de ce qu'il est autre chose, ou de ce qu'il agit par accident : cette action est accidentelle parce que cet homme n'y songeait point. C'est de cette manière que les choses inanimées exercent elles-mêmes une certaine action, que le feu échauffe et que la médecine agit. En voici assez sur ce sujet.

XXIII. [Avoir.] Examinons maintenant la catégorie d'*avoir* (*ἔχειν*).

Si le mot *avoir* s'emploie dans plusieurs sens, qui empêche de ramener à cette catégorie toutes les manières d'avoir, la quantité, par exemple, parce qu'elle a la grandeur, la qualité parce qu'elle a la couleur, le père parce qu'il a un fils, le fils parce qu'il a un père, et en général

¹ Pour Plotin, la pensée est un acte, mais non une action. L'action est opposée à la passion, et l'acte à la puissance. « L'acte est la forme » et le caractère par lesquels un objet est en acte au lieu d'être » simplement en puissance. » (Enn. II, liv. v, § 2 ; t. I, p. 228.)

toutes les espèces de possession¹? Dira-t-on que les autres choses qu'on peut posséder ont été déjà rangées dans les catégories précédentes, et que la catégorie d'*avoir* comprend seulement les armes, les chaussures, les vêtements? Nous demanderons alors pourquoi *avoir* ces objets constitue une catégorie, et pourquoi les brûler, les couper, les enfouir ou les jeter ne fait pas également une autre ou plusieurs autres catégories²? Ensuite, si l'on répond que ces choses forment une catégorie parce qu'elles entourent le corps, il en résultera que, si l'on pose un vêtement sur une litière, ce sera une autre catégorie; de même, si quelqu'un est couvert d'un vêtement³. Enfin, si l'on dit que la catégorie d'*avoir* consiste dans la manière de contenir (καθιέζει) et dans la possession (ἔχει), alors toutes les autres choses qui sont possédées devront être ramenées à cette catégorie, qui comprendra ainsi toute possession, quelle qu'elle soit, puisque la nature de l'objet possédé ne saurait établir ici une distinction⁴. D'un autre côté, si l'on ne peut comprendre dans la catégorie d'*avoir* ni avoir une qualité ou une quantité, parce que la qualité et la quantité constituent déjà des catégories; ni avoir des parties, parce qu'on a traité de la substance (qui comprend les parties); pourquoi comprendra-t-on dans cette catégorie avoir des armes, puisque l'on a déjà traité de la substance au genre de laquelle appartiennent les armes aussi bien que les chaussures⁵? Comment peut-on en général regarder comme une chose simple et rapporter à une seule catégorie cette idée: Il a des armes? Cette phrase exprime la même idée que celle-ci: Il est armé. Appliquera-t-on cette

¹ Cette objection est citée et discutée par Simplicius dans son *Commentaire des Catégories*, fol. 93, d. — ² Cette objection est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — ³ Voy. Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — ⁴ Voy. Simplicius, *ibid.*, fol. 94, a. — ⁵ Voy. Simplicius, *ibid.*, fol. 94, b.

expression (Il a des armes) seulement à un homme, ou bien encore à sa statue? L'homme vivant possède en effet d'une autre manière qu'une statue, et le verbe *avoir* ne s'emploie alors que par homonymie, comme le verbe *être debout* a un sens différent selon qu'on parle d'un homme ou d'une statue. Enfin, est-il raisonnable de faire une catégorie générique d'une différence qui ne porte que sur quelques caractères sans importance¹?

XXIV. [Situation.] Quant à la catégorie de la *situation* (καίσιον), elle consiste également dans quelques caractères sans importance, tels qu'être élevé, être assis². Ici les Péripatéticiens ne font pas une catégorie de la *situation* considérée en elle-même, mais de l'espèce de situation, comme lorsqu'on dit: Il est placé dans telle posture (phrase dans laquelle *être placé* et *telle posture* expriment deux idées différentes); ou bien encore: Il est dans un lieu. Or, comme on a déjà traité de la posture³ et du lieu, à quoi bon réunir ici deux catégories en une seule? Veut-on que l'expression: Il est assis, indique une action ou une passion, il faut alors la rapporter aux catégories d'*agir* ou de *pati*⁴. Dire: Il est élevé (ὑψιζουσαν), n'est-ce pas la même chose que de dire: Il est placé en haut (ἔνω καίσιον), comme l'on dit: Il est placé en bas, ou: Il est placé au milieu? D'ailleurs, il a déjà été question d'*être assis* en traitant de la relation⁵: pourquoi *être élevé* ne serait-il pas aussi un relatif, puisqu'on place dans cette catégorie la chose qui est à droite ou à gauche aussi bien que le côté droit même?

Nous terminerons ici ces réflexions.

XXV. [CRITIQUE DES CATÉGORIES DES STOÏCIENS.]

Passons aux philosophes qui, ne reconnaissant que

¹ Voy. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 94, b. —

² Cette assertion est citée et discutée par Simplicius, *ibid.*, fol. 85, z. — ³ La posture est un relatif. Voy. ci-dessus § 6, p. 160.

— ⁴ Voy. ci-dessus § 6, p. 160.

quatre catégories, divisent toutes choses en *substances* (*ουσιότητες*), *qualités* (*ποιότητες*), *modes* (*τρόποι*), *relations* (*συντάξεις*), et qui, attribuant à tous les êtres *quelque chose de commun* (*κοινόν τι*), les embrassent ainsi dans un seul genre¹.

Cette doctrine soulève une foule d'objections, surtout en ce qu'elle attribue à tous les êtres *quelque chose de commun*² et les embrasse ainsi en un seul genre. En effet, la raison ne saurait comprendre en quoi consiste *quelque chose* dont ils parlent, ni comment il pourrait s'adapter à la fois aux corps et aux êtres incorporels, entre lesquels ils ne laissent point de différences qui permettent d'établir une division dans *quelque chose*. D'ailleurs *quelque chose* est ou n'est pas un être : s'il est un être, il est une forme; s'il n'est pas un être, il en résulte mille absurdités, entre autres que l'être n'est pas être.

Laissons maintenant ce point et considérons la division en quatre catégories.

[*Substance.*] En assignant le premier rang aux substances et en plaçant la matière avant les autres substances, les Stoïciens³ mettent ainsi au même rang leur premier Principe et les choses qui sont inférieures à ce Principe.

D'abord ils ramènent à un seul genre les choses antérieures et les choses postérieures, quoiqu'il soit impossible de les mettre ensemble. En effet, toutes les fois que des choses diffèrent les unes des autres en ce que les unes sont antérieures et les autres postérieures, celles qui sont postérieures doivent leur existence à celles qui sont anté-

¹ Pour l'exposition du système des Stoïciens, voy. l'Essai sur le Stoïcisme par M. Ravaisson (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI). Nous en avons donné des extraits dans les *Eclaircissements* du tome II, p. 513. — ² Pour plus de détails sur ce point, voy. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 26, e. — ³ Dans l'intérêt de la clarté, nous ajoutons le nom des philosophes dont Plotin combat ici la doctrine.

rieures; au contraire, quand des choses sont comprises dans un seul et même genre, toutes doivent également leur être à ce genre, puisque *le genre est ce qui est affirmé des espèces sous le rapport de l'essence* (*το ἂν τῶν τι ἔστι τῶν οὐκ ἑαυτοῦ χαρακτηζομένων*), ainsi que les Stoïciens le reconnaissent eux-mêmes en disant que toutes choses tiennent leur essence de la matière. — Ensuite, en ne comptant qu'une seule substance, ils n'énumèrent pas les êtres mêmes, mais ils cherchent les principes des êtres. Or, il y a une grande différence entre traiter des principes et traiter des êtres. Si les Stoïciens ne reconnaissent point d'autre être que la matière et pensent que les autres choses sont des *modifications de la matière* (*παθή τῆς ὕλης*), ils ont tort de ramener à un seul genre l'être et les autres choses; ils devraient plutôt dire que l'être est l'essence, que les autres choses sont des modifications, et diviser ensuite ces modifications. — Enfin, il est absurde d'avancer que, parmi les êtres, les uns sont les substances, et les autres les autres choses [les qualités, les modes, les relations], puisque les Stoïciens ne reconnaissent qu'une seule substance, laquelle ne contient aucune différence, à moins qu'on ne la divise comme une masse en parties; encore les Stoïciens ne sauraient-ils diviser leur substance de cette manière, parce qu'ils enseignent qu'elle est *continue*. Ils devaient donc dire : la substance, et non : les substances.

XXVI. Ce qu'il y a de plus choquant dans cette doctrine, c'est que les Stoïciens assignent le premier rang à ce qui n'est qu'en puissance, à la matière, au lieu de placer l'acte avant la puissance⁴. Il est impossible que ce qui est en puissance passe à l'acte si ce qui est en puissance tient le premier rang parmi les êtres. En effet, ce qui est en puissance ne saurait jamais s'améliorer soi-même; il faut

⁴ Il faut rapprocher cette réfutation de celle qui se trouve dans l'Ennéade IV, liv. vii, n° 14; t. II, p. 457-459.

absolument que ce qui est en acte existe antérieurement, et alors ce qui est en puissance n'est plus principe; ou bien, si l'on veut que ce qui est en acte soit contemporain de ce qui est en puissance, les principes se trouveront dépendre du hasard. En outre, si ce qui est en acte est contemporain de ce qui est en puissance, pourquoi ne pas assigner le premier rang à ce qui est en acte? Pourquoi cette chose [c'est-à-dire la matière] est-elle l'être plutôt que cette autre [c'est-à-dire la forme]? Si l'on dit que la forme est postérieure, qu'on explique pourquoi il en est ainsi: car la matière n'engendre point la forme, la qualité ne saurait naître de ce qui n'a point de qualité, ni l'acte de ce qui est en puissance; sinon, ce qui est en acte aurait existé antérieurement, dans le système même des Stoïciens. Chez eux, Dieu n'est plus simple¹; il est postérieur à la matière: car il est un corps composé de forme et de matière². D'où lui vient alors sa forme? Si Dieu existe sans matière, il est incorporel en sa qualité de Principe et de Raison, et le principe actif est ainsi incorporel. Si, même sans avoir de matière, Dieu est composé dans son essence en sa qualité de corps, il faut alors que les Stoïciens admettent une autre matière qui convienne à Dieu.

Comment d'ailleurs la matière est-elle le premier principe, si elle est un corps? Le corps est nécessairement multiple; il est toujours composé de matière et de qualité. Si le corps dont parlent les Stoïciens est d'une autre nature, c'est par homonymie qu'ils appellent la matière un corps. S'ils disent que la propriété commune du corps est d'avoir trois dimensions, ils parlent du corps mathématique.

¹ Ficin a traduit cette phrase d'une manière inexacte: « Neque amplius subjectum apud eos illud atque materia foret simplex: » atque et Deus apud illos materia posterior est. » La même phrase se retrouve au commencement du § 27. — ² *Foy. Enn. II, liv. iv, § 1; t. I, p. 195-196.*

Si au contraire ils joignent aux trois dimensions l'impenétrabilité, ils n'énoncent plus une chose simple. En outre, l'impenétrabilité est une qualité ou provient d'une qualité; or d'où vient l'impenétrabilité? D'où vient l'étendue à trois dimensions? Qui a donné l'étendue à la matière? La matière en effet n'est pas contenue dans l'idée de l'étendue à trois dimensions, non plus que l'étendue à trois dimensions dans l'idée de la matière. Par conséquent, puisque la matière participe ainsi à la grandeur¹, elle n'est plus une chose simple.

D'où vient enfin l'unité de la matière? Cette substance n'est pas l'unité, mais elle participe de l'unité. Il fallait donc concevoir que la masse matérielle n'est pas antérieure à tout, que le premier rang appartient à ce qui n'est pas une masse, à l'Un même; puis descendre de l'Un au multiple, de ce qui n'a point de grandeur aux grandeurs: car il ne saurait y avoir multiplicité sans l'Un, ni grandeur sans ce qui n'a point de grandeur, puisque, si la grandeur est une, ce n'est point qu'elle soit l'Un même, mais seulement parce qu'elle participe de l'Un. On doit donc reconnaître que ce qui possède l'existence première et absolue est antérieur à ce qui existe par contingence. Comment la contingence existe-t-elle? Quel est son mode d'existence? Si les Stoïciens avaient examiné ce point, ils auraient trouvé ce qui n'est pas un par contingence [l'Un absolu]: j'appelle un par contingence ce qui n'est pas un par soi-même, mais par autre.

XXVII. Les Stoïciens auraient dû, plaçant d'ailleurs au rang suprême le principe de tout, ne pas reconnaître pour principe et ne pas regarder comme essence ce qui est informe, passif, dénué de vie et d'intelligence, ténébreux

¹ Les Stoïciens définissaient la matière un corps sans qualité, auquel ils attribuaient la grandeur. *Foy. Enn. II, liv. iv, § 1; t. I, p. 196.*

et indéfini [la matière]. Ils introduisent Dieu dans l'univers en vue de la beauté; mais leur Dieu tient lui-même son existence de la matière; il est composé et postérieur [à la matière], ou plutôt il n'est que la *matière modifiée*¹. Par conséquent, si la matière est le *sujet*, il est nécessaire qu'il y ait en dehors d'elle un autre principe qui, en agissant sur elle, fasse d'elle le sujet des qualités qu'il lui donne². Si ce principe résidait dans la matière et était lui-même sujet, s'il était enfin contemporain de la matière, il ne saurait faire de la matière un sujet. Il est tout à fait impossible qu'il constitue un sujet concurremment avec la matière: car à quoi ce principe et la matière serviraient-ils de sujet, puisqu'il n'y aurait plus de principe qui fit d'eux un sujet une fois que toutes choses auraient été absorbées dans ce sujet? Ce qui est sujet est nécessairement le sujet de quelque chose, non de ce qu'il a en lui-même, mais de ce dont il subit l'action; or, il subit l'action de ce qui n'est pas soi-même sujet, par conséquent de ce qui est hors de lui. Ce point a donc été oublié par les Stoïciens.

D'un autre côté, si la matière et le principe actif n'ont besoin de rien d'extérieur, si le sujet qu'ils constituent peut devenir lui-même toutes choses en prenant diverses formes, comme un danseur se donne à lui-même toutes les attitudes possibles, ce sujet ne sera plus véritablement sujet, il sera toutes choses. De même que le danseur n'est pas le sujet des attitudes (car elles sont ses actes), de même la matière des Stoïciens ne sera plus le sujet de toutes choses si toutes choses proviennent d'elle; ou plutôt les autres choses n'existeront plus réellement, elles ne seront

¹ Voy. *Enn.* II, liv. IV, § 1; t. I, p. 196. — ² Pour l'intelligence de toute cette discussion, voy. le résumé de la doctrine des Stoïciens qui se trouve dans les *Eclaircissements* du tome II, p. 313-315, et particulièrement le passage du mémoire de M. Ravaisson cité dans la note 6 de la page 313.

que la *matière modifiée*, comme les attitudes ne sont que le danseur modifié. Or, si les autres choses n'existent plus réellement, la matière n'est plus sujet; elle n'est plus la matière des êtres, elle est seulement matière. Elle ne sera même plus matière, parce que ce qui est matière est la matière de quelque chose; mais ce qui se rapporte à une autre chose est du même genre que cette chose, comme la moitié appartient au même genre que le double et n'est pas la substance du double. Comment donc le non-être se rapporte-t-il à l'être si ce n'est par accident? Mais l'être absolu et la matière même se rapportent à l'être en qualité d'être. En effet, si ce qui doit être est simple puissance, par conséquent n'est pas essence, la matière ne saurait être essence³.

Il résulte de là que les Stoïciens, qui reprochent à d'autres philosophes de faire des essences avec des non-essences, font eux-mêmes une non-essence avec une essence. En effet le monde, en tant que monde, n'est pas essence [dans le système des Stoïciens]. Certes, c'est avancer une chose déraisonnable que de soutenir que la matière, qui est sujet, est cependant essence, et que les corps ne sont pas plus essence que la matière; mais il est plus déraisonnable encore de prétendre que le monde n'est pas essence par lui-même, mais seulement par une de ses parties [par la matière], que l'être animé ne doit pas son essence à l'âme, mais seulement à la matière, enfin que l'âme n'est qu'une modification de la matière, une chose postérieure. De qui donc la matière a-t-elle reçu l'animation? D'où vient la substance de l'âme? Comment la matière reçoit-elle la forme? Car, puisque la matière devient les corps, l'âme est autre chose qu'elle. Si la forme provenait d'autre chose que de l'âme, la qualité en s'unissant à la matière ne produirait point l'âme, mais des corps inanimés. Si quelque chose

³ Voy. *Enn.* II, liv. V, § 5; t. I, p. 232.

façonne la matière et crée l'âme, il y aura alors avant l'âme créée une âme créatrice.

XXVIII. L'hypothèse des Stoïciens soulève une foule d'autres objections; mais nous nous arrêtons ici pour ne point paraître absurdes nous-mêmes en combattant une absurdité si évidente. Il suffit que nous ayons montré comment ces philosophes prennent le non-être pour l'être absolu, et donnent le premier rang à ce qui doit occuper le dernier. La cause de leur erreur, c'est qu'ils ont pris la sensation pour guide et n'ont consulté qu'elle pour déterminer les principes et le reste. Persuadés que les corps sont les êtres véritables¹ et ne voulant pas qu'ils se changassent les uns dans les autres, ils ont cru que ce qui subsiste en eux [au milieu de leurs changements] est l'être véritable, comme on pourrait s'imaginer que le lieu est l'être encore plus que les corps parce qu'il est indestructible. Quoique dans le système des Stoïciens le lieu subsiste aussi sans subir d'altération, ces philosophes ne devaient pas regarder comme l'être ce qui subsiste de quelque manière que ce soit, mais considérer d'abord quels sont les caractères que l'être possède nécessairement et dont la présence le fait subsister sans jamais subir d'altération. Supposez en effet qu'une ombre subsiste toujours en suivant une chose qui change sans cesse, elle n'est pas plus un être réel que la chose qu'elle suit. Le sensible, pris avec les choses multiples, est, en sa qualité de tout, plus être qu'aucune des choses qu'il contient. Si ce sujet, pris dans sa totalité, est non-être, comment peut-il être sujet? Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que, suivant en toutes

¹ « Discrepabat [Zeno] etiam ab iisdem [superioribus] quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea que expert esset corporis, eujus generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dicebant; nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus. » [Cicéron, *Académiques*, I, 11.]

choses le témoignage de la sensation, les Stoïciens n'aient pas affirmé aussi que l'être peut être perçu par la sensation : car ils n'attribuent pas l'imperméabilité à la matière, parce que c'est une qualité [et que, selon eux, la matière n'a point de qualité¹]. S'ils avançaient que la matière se perçoit par l'intelligence², il n'y a qu'une intelligence dénuée de raison qui puisse se regarder comme inférieure à la matière et lui accorder plutôt qu'à elle-même le privilège de constituer l'être véritable. Puisque dans leur système l'intelligence est non-être, comment peut-elle mériter créance quand elle parle des choses supérieures sans avoir avec elles aucune affinité? Mais nous avons assez longuement traité ailleurs de la nature de la substance³.

XXIX. [Qualité.] Puisque les Stoïciens parlent de *qualités*, les qualités doivent être pour eux autre chose que les *sujets*; sinon, ils ne les placeraient pas au second rang. Or, pour être autre chose que les sujets, les qualités doivent être simples, par conséquent n'être pas composées, c'est-à-dire ne contenir aucune matière en tant qu'elles sont qualités. Dans ce cas, les qualités doivent être incorporelles et actives : car la matière est pour les Stoïciens un sujet passif. Si les qualités au contraire sont elles-mêmes passives, la division en sujets et qualités est absurde parce qu'elle fait deux espèces des choses simples et des choses composées, puis les réunit en un seul genre; ensuite, elle est vicieuse en ce qu'elle place une des espèces dans l'autre [la matière dans les qualités], comme si l'on divisait la science en deux espèces dont l'une comprit la grammaire, l'autre la grammaire encore et quelque autre chose de plus.

Si les Stoïciens disent que les qualités sont la matière

¹ Voy. ci-dessus p. 198, note 2. — ² Pour la perception de la matière, Voy. *Enn.* II, liv. iv, § 10; I, II, p. 209. — ³ Voy. *Enn.* II, liv. iv et v; *Enn.* III, liv. vi.

qualifiée (*ὄντι πρὸς*), leurs raisons [séminales], étant matérielles¹, et non simplement unies à la matière, formeront sans doute un composé, mais avant de former ce composé elles seront déjà elles-mêmes composées de matière et de formes : elles ne seront donc elles-mêmes ni raisons ni formes².

Si les Stoïciens disent que les raisons ne sont que la matière modifiée (*ὄντι πρὸς ἔχουσα*), ils admettent alors que les qualités sont des modes et ils devraient les placer dans le quatrième genre [la relation]. Si la relation est autre chose que le mode, en quoi consiste la différence? Est-ce que le mode a ici plus de réalité? Mais si le mode pris en lui-même n'est pas une réalité, pourquoi en faire un genre ou une espèce? car on ne saurait réunir en un seul genre l'être et le non-être? En quoi consiste donc cette modification de la matière? Il faut qu'elle soit être ou non-être. Si elle est être, elle est nécessairement incorporelle. Si elle est non-être, c'est un vain mot et il n'existe que la matière. Dans ce cas la qualité n'est rien de réel, et le mode encore moins. Quant au quatrième genre [la relation], il n'a aucune espèce de réalité. Il n'y a donc que la matière dans ce système.

Mais qui nous apprend qu'il en est ainsi? Certes ce n'est pas la matière elle-même, à moins qu'étant modifiée elle ne constitue l'intelligence; mais cette modification n'est qu'une vaine addition: c'est donc la matière qui perçoit ces choses et les énonce. Si l'on suppose qu'elle dit des choses sensées, il y a lieu de se demander comment elle pense et remplit les fonctions de l'âme, quoiqu'elle n'ait ni âme ni

¹ Pour les raisons séminales des Stoïciens, Voy. le passage du mémoire de M. Ravaisson cité dans les *Éclaircissements* du tome II, p. 513, note 6. — ² Pour l'exposition complète du système des Stoïciens sur les qualités, Voy. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 65, b; fol. 56, d; fol. 57, e; fol. 58, a; fol. 61, b; fol. 68, e.

intelligence. Si elle dit une chose insensée, en affirmant qu'elle est ce qu'elle n'est point et ce qu'elle ne saurait être, à qui faut-il attribuer cette assertion insensée? Certes on ne saurait l'attribuer qu'à la matière, si elle pouvait parler. Mais elle ne parle point, et celui qui tient un pareil langage ne le tient que parce qu'il a beaucoup emprunté à la matière, qu'il en est devenu l'esclave, quoiqu'il ait une âme; c'est qu'il s'ignore lui-même aussi bien qu'il ignore la nature de la faculté qui peut dire la vérité sur ce sujet.

XXX. [Mode.] Il est absurde d'assigner le troisième rang aux modes, de leur donner même une place quelconque: car tous les modes se rapportent à la matière. — Mais, diront les Stoïciens, il y a de la différence entre les modes: les diverses modifications que subit la matière ne sont pas la même chose que les modes; les qualités sont sans doute des modes de la matière, mais les modes proprement dits se rapportent aux qualités¹. — Puisque les qualités ne sont que des modes de la matière, les modes proprement dits dont nous parlent les Stoïciens reviennent eux-mêmes à la matière et s'y rapportent nécessairement. Comment d'ailleurs les modes peuvent-ils former un genre, puisqu'il y a entre eux de nombreuses différences? Comment ramener à une unité générique la longueur de trois coudées et la blancheur, puisque l'une est une quantité et l'autre une qualité? Comment y ramener encore le temps et le lieu? Comment enfin regarder comme des modes hier et jadis, dans le Lycée et dans l'Académie? Comment le temps est-il un mode? Ni le temps, ni les choses qui sont dans le temps, ni le lieu, ni les choses qui sont dans le lieu ne sauraient être des modes. Comment agir est-il aussi un mode, puisque celui qui agit n'est pas en lui-même un mode, mais agit plutôt dans un certain mode, ou même agit simple-

¹ Pour plus de détails sur l'opinion des Stoïciens, Voy. Simplicius, *Commentaire des Catégories*, fol. 42, e.

ment? Celui qui pâtit n'est pas davantage un mode : il pâtit plutôt dans un certain mode, ou plus simplement il pâtit de telle manière. Le mode convient plutôt à la *situation* et à la *possession* [des Péripatéticiens]; et encore, pour la possession, on ne possède pas dans tel ou tel mode, on possède purement et simplement.

[*Relation.*] Si les Stoïciens ne ramenaient à un genre commun les *relations* aussi bien que les autres choses dont nous avons déjà parlé, il y aurait lieu d'examiner s'ils attribuent une réalité substantielle à ces manières d'être : car souvent ils ne leur en donnent aucune. Que dire enfin de ce qu'ils confondent dans un même genre les choses nouvelles et celles qui sont antérieures? C'est là évidemment une absurdité : car il faut qu'un et deux existent avant la moitié et le double.

Quant aux philosophes qui ont professé d'autres opinions sur les êtres et les principes, qu'ils regardent les êtres comme finis ou infinis, corporels ou incorporels, ou bien corporels et incorporels à la fois, nous examinerons chacune de ces opinions séparément, en empruntant aux anciens ce qu'ils ont dit contre elles.

LIVRE DEUXIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, II.

I. Après avoir discuté la doctrine des dix catégories [d'Aristote], et parlé des [Stoïciens] qui ramènent toutes choses à un seul genre en les distribuant en quatre espèces, il nous reste à exposer notre propre opinion sur ce sujet, en nous efforçant toutefois de nous conformer à la doctrine de Platon¹.

Si nous devons poser l'être comme un, nous n'aurions pas à rechercher s'il n'y a qu'un seul genre pour toutes choses, si les genres ne peuvent se ramener tous à un seul, s'ils sont des principes, si les principes sont en même temps des genres, si les genres sont en même temps des principes, ou bien si tous les principes sont des genres, sans qu'on puisse dire réciproquement que tous les genres sont des principes, ou bien s'il faut distinguer entre eux et dire que quelques principes sont en même temps genres, quelques genres principes, ou enfin si tous les principes sont genres sans que tous les genres soient des principes, et réciproquement². Mais, puisque nous n'admettons pas que l'être soit un, ce dont Platon et d'autres philosophes ont exposé les raisons³, nous nous trouvons dans l'obli-

¹ Après avoir dans le livre I examiné les dix catégories d'Aristote et les quatre catégories des Stoïciens, Plotin expose dans le livre II la première partie de sa propre théorie, savoir les *Genres de l'être intelligible*. Elle se trouve en germe dans le *Sophiste* de Platon, dont notre auteur invoque ici l'autorité. Pour les autres Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

— ² Voy. ci-après le § 2. — ³ Voy. ci-après les livres IV, V, VI, IX.

gation de traiter toutes ces questions, et d'abord de dire combien nous reconnaissons de genres d'êtres, et pourquoi nous nous arrêtons à ce nombre.

Traiter de l'être ou des êtres, nous devons avant tout bien déterminer ce que nous entendons par l'être, dont nous nous occupons en ce moment, et le distinguer de ce que d'autres appellent l'être, mais que nous au contraire nous appelons *ce qui devient*, *ce qui n'est jamais véritablement être*. Et encore faut-il bien comprendre qu'en faisant cette distinction, nous ne prétendons pas diviser un genre en espèces de même nature; ce ne peut être là ce que Platon a voulu faire¹: car il serait ridicule de réunir dans un même genre l'être et le non-être, Socrate, par exemple, et l'image de Socrate. La division que nous établissons ici ne consiste donc qu'à séparer des choses essentiellement différentes, qu'à expliquer que l'être apparent n'est pas l'être véritable, en démontrant que l'être véritable a une tout autre nature. Pour bien préciser cette nature, il faut ajouter à l'idée d'être celle d'éternité [αἰ], et faire voir ainsi que l'être a une nature telle qu'elle ne saurait jamais tromper. C'est de l'être ainsi conçu [c'est-à-dire de l'être intelligible] que nous allons traiter, en admettant qu'il n'est pas un. Ensuite [dans le livre III], nous parlerons de la génération, de ce qui devient et du monde sensible.

II. Puis donc que l'être n'est pas un, nous admettons que la conséquence est qu'il y a un nombre d'êtres déterminé ou infini. Bire en effet que l'être n'est pas un, n'est-ce pas dire qu'il est à la fois un et multiple, qu'il est une unité variée qui embrasse une multitude? Or, il est nécessaire ou que l'un ainsi conçu soit un en tant que formant un seul genre, ayant pour espèces les êtres par lesquels il est à la fois un et multiple; ou qu'il y ait plusieurs genres, mais que

¹ Voy. les passages du *Sophiste* de Platon, que nous citons ci-après p. 216-219.

tous ces genres se rangent sous un seul; ou bien qu'il y ait encore plusieurs genres, mais qui ne se subordonnent pas les uns aux autres et dont chacun, indépendamment des autres, contienne ce qui est au-dessous de lui, soit des genres moins étendus, soit des espèces après lesquelles il n'y a plus que des individus; en sorte que toutes ces choses concourent à constituer une seule nature, et forment par leur ensemble la substance du monde intelligible, que nous appelons l'être.

S'il en est ainsi, les divisions que nous établissons ne sont plus seulement des genres, elles sont en même temps les principes mêmes de l'être: elles sont des genres, parce qu'elles contiennent des genres moins étendus, et au-dessous de ces genres des espèces, puis des individus; elles sont aussi des principes, puisque l'être se compose d'éléments multiples et que ces éléments constituent la totalité de l'être. Si l'on admettait seulement que l'être se compose de plusieurs éléments et que par leur concours ces éléments constituent le tout, sans ajouter qu'ils ont au-dessous d'eux certaines espèces, on aurait encore il est vrai des principes, mais ce ne seraient plus des genres: c'est ainsi que quand on dit que le monde sensible se compose de quatre éléments, du feu et des autres, on a bien dans ces éléments des principes, mais nullement des genres, à moins qu'on ne leur donne ce nom seulement par homonymie.

Admettant donc qu'il existe certains genres, qui sont en même temps des principes, nous avons encore à rechercher s'ils doivent être conçus de telle sorte que ces genres, avec les choses que contient chacun d'eux, se mélangent, se confondent et forment le tout par leur ensemble. S'il en était ainsi, les genres n'existeraient qu'en puissance et nullement en acte; ils n'auraient plus chacun quelque chose de propre. — Ou bien, laissant les genres subsister, pourra-t-on ne mélanger que les individus? Que seront donc alors les genres en eux-mêmes? Subsisteront-ils par eux-mêmes

et resteront-ils purs, sans que les choses qui seront mêlées les détruisent? Comment cela aura-t-il lieu? Mais nous traiterons ces questions plus tard.

Maintenant, puisque nous avons reconnu qu'il existe des genres qui sont en outre les principes de l'essence, qu'il y a à un autre point de vue des principes [ou éléments] et des composés, il faut que nous disions d'abord par rapport à quoi nous constituons les genres comme genres, comment nous les distinguons les uns des autres, au lieu de les réduire à un seul [comme s'ils étaient réunis par hasard], quoiqu'il semble plus raisonnable de les réduire à un seul. On pourrait les réduire ainsi s'il était possible que toutes choses fussent des espèces de l'être, que tous les individus fussent contenus dans ces espèces et qu'il n'y eût rien en dehors d'elles. Mais une pareille supposition détruit les espèces [car alors les espèces ne seraient plus des espèces], et dès ce moment il n'y aurait plus lieu de réduire la pluralité à l'unité, mais tout ne ferait qu'un; en sorte que, toutes choses appartenant à cet un, aucun autre être n'existerait en tant qu'autre hors de l'un. Comment en effet l'un serait-il devenu multiple et aurait-il pu engendrer les espèces s'il n'existait rien d'autre que lui? Car il ne serait pas multiple s'il n'y avait quelque chose pour le diviser, comme une grandeur; or ce qui divise est autre que ce qui est divisé. S'il se divise lui-même ou se partage, c'est qu'il était déjà avant la division susceptible d'être divisé¹.

Il faut donc, pour cette raison et pour plusieurs autres, se garder de reconnaître un seul genre²: car il serait impossible d'appliquer à tout les dénominations d'être et

¹ Ficin ajoute dans sa traduction *et indivisible*, ce qui n'est pas dans le texte grec de Creuzer, et qui ne semble nullement justifié.
—² Au lieu d'*moneris*, que portent les premières éditions, il faut évidemment lire *moneris*, comme le fait M. Kirchhoff.

d'essence. S'il y a des objets fort divers qu'on appelle êtres, ce n'est que par accident, comme si par exemple on faisait du blanc une substance: car on ne donne pas le nom de substance au blanc considéré seul¹.

III. Nous disons donc qu'il existe plusieurs genres, et que cette pluralité n'est pas accidentelle. Ces divers genres ne dépendent-ils pas de l'Un? Sans doute. Mais s'ils dépendent de l'Un, et que l'Un ne soit pas quelque chose qui s'affirme de chacun d'eux considéré dans son essence, alors rien n'empêche que chacun d'eux, n'ayant rien de conforme aux autres, ne constitue un genre à part. — Est-ce que l'Un, existant ainsi en dehors des genres qui naissent de lui, n'est pas leur cause sans être affirmé cependant des autres êtres considérés dans leur essence? Sans doute: l'Un est en dehors des autres êtres. Bien plus, il est au-dessus d'eux, de telle sorte qu'il n'est pas compté au nombre des genres: car c'est par lui qu'existent les autres êtres, lesquels sont égaux les uns aux autres en tant que genres.

Mais, pourra-t-on demander alors, de quelle nature est cet Un qu'on ne compte pas au nombre des genres? Ce n'est pas ce que nous avons à examiner dans ce moment: nous considérons les êtres, et non Celui qui est au-dessus de l'être. Laissons donc l'Un absolu, et cherchons ce qu'est l'Un que l'on compte au nombre des genres.

D'abord [en considérant l'Un à ce point de vue], on s'étonnera de voir la cause additionnée avec les choses causées. Il serait déraisonnable en effet de faire entrer dans un même genre les choses supérieures et les inférieures. Si cependant, en additionnant l'Un avec les êtres dont il est la cause, on fait de lui un genre auquel les autres êtres soient subordonnés et dont ils diffèrent, si en outre on n'affirme point l'Un des autres êtres soit comme genre, soit à quelque autre titre, il est encore nécessaire que les

¹ Voy. ci-après liv. III, § 6.

genres qui possèdent l'être aient sous eux des espèces : car, par exemple, si en te mouvant tu produis la marche, on ne peut faire de la marche un genre qui te soit subordonné ; mais s'il n'existait au-dessus de la marche rien autre chose qui pût par rapport à elle remplir le rôle de genre, et qu'il existât cependant des choses au-dessous d'elle, la marche serait par rapport à celles-ci un genre des êtres.

Peut-être, au lieu de dire que l'Un est la cause des autres choses, faudrait-il admettre que ces choses sont comme des parties et des éléments de l'Un, et que toutes choses forment une substance unique dans laquelle notre pensée seule établit des divisions ; de sorte qu'en vertu de son admirable puissance cette substance soit l'Unité distribuée en toutes choses, paraissant et devenant multiple, comme si elle était en mouvement et que par l'effet de la fécondité de sa nature l'Un cessât d'être un. En énonçant successivement les parties d'une telle substance, nous accorderions à chacune d'elles une existence à part, ignorant que nous n'avons pas vu l'ensemble. Mais après avoir ainsi séparé les parties, nous les rapprochions bientôt, ne pouvant retenir longtemps isolés des éléments qui tendent à se réunir ; c'est pourquoi nous reviendrions à en faire un tout ; nous les laisserions redevenir unité, ou plutôt être unité. Du reste, cela sera plus facile à comprendre quand nous saurons ce que sont les êtres et combien il y a de genres d'êtres : car il nous sera possible alors de concevoir leur mode d'existence. Et comme, en ces matières, il ne faut pas se borner à des négations, mais viser à la connaissance positive et à la pleine intelligence du sujet qu'on traite, nous allons entreprendre cette recherche.

IV. Si, nous occupant de ce monde sensible, nous voulons déterminer quelle est la nature des corps, ne commencerions-nous pas par en étudier quelque partie, une pierre par exemple ? Nous y distinguerions la *substance*, puis la *quantité*, comme sa dimension, la *qualité*, comme

sa couleur, et, après avoir retrouvé dans les autres corps ces mêmes éléments, nous dirions que la nature corporelle a pour éléments la substance, la quantité, la qualité, mais que ces trois choses coexistent, et que, bien que la pensée les sépare, toutes les trois ne font qu'un seul et même corps. Et si nous reconnaissons en outre que le *mouvement* est propre à cette même substance, ne l'ajouterions-nous pas aux trois éléments déjà reconnus ? Ces quatre éléments ne feraient encore qu'un, et le corps, bien qu'un, serait constitué, dans son essence et dans son unité, par la réunion de tous les quatre¹. Il faut procéder de la même manière à l'égard du sujet dont nous traitons ici, c'est-à-dire de la *substance intelligible*, de ses *genres* et de ses *principes*. Seulement il faut, dans cette comparaison, faire abstraction de ce qui est propre aux corps et qu'on nomme *génération*, des perceptions des sens, enfin de l'étendue. Après avoir établi cette séparation et avoir ainsi distingué des choses essentiellement différentes, nous arriverons à concevoir la *substance intelligible*, qui possède l'être, l'existence véritable, et l'unité à un plus haut degré encore. A cette vue, on s'étonne que la substance qui est ainsi une puisse être à la fois *une* et *multiple*. A l'égard des corps, on s'accorde à reconnaître que la même chose est une et multiple : le corps peut en effet se diviser à l'infini ; la couleur, la figure, par exemple, sont en lui des propriétés bien différentes l'une de l'autre, puisqu'ici-bas elles sont séparées. Mais à l'égard de l'âme, si on la conçoit comme une, sans étendue, sans grandeur, absolument simple, ainsi que cela apparaît à la première vue, comment croire que l'âme elle-même puisse après cela se trouver multiple ? On devait d'autant plus penser arriver ici à l'unité, qu'après avoir divisé l'animal en corps et en âme et avoir démontré que le corps est multiforme, composé, divers,

¹ Voy. ci-après liv. III, § 3.

ou pouvait compter trouver au contraire l'âme simple et s'arrêter à cette conclusion, comme au terme de ses recherches. Après avoir ainsi considéré cette âme que nous avons prise comme un échantillon du monde intelligible, de même que le corps représente le monde sensible, examinons comment cette unité peut être multiple; comment le multiple peut à son tour être unité, non un composé formé de parties séparables, mais une seule nature à la fois une et multiple. Car, nous l'avons déjà dit, c'est en partant de ce point et en le démontrant que nous établirons solidement la vérité au sujet des genres de l'être.

V. La première considération qui se présente à notre esprit, c'est que chaque corps soit d'animal soit de plante est multiple par les couleurs, les formes, les grandeurs, les espèces des parties, la diversité de leur position, et que toutes ces choses cependant proviennent de l'unité, soit de l'Un absolument simple, soit de l'habitude de l'unité universelle, soit d'un principe qui ait plus d'unité, par conséquent plus d'être que les choses qu'il produit, parce que, plus on s'éloigne de l'unité, plus on s'éloigne aussi de l'être. Le principe qui forme les corps doit donc être un sans être absolument un ni identique à l'Un; sinon, il ne produirait pas une pluralité qui fût aussi éloignée de l'unité: reste qu'il soit *unité-pluralité* (ἑνότης ἐξ ἑσῶ). Or ce principe, c'est l'âme: elle est donc *unité-pluralité*. Et en quoi consiste cette pluralité? dans les raisons (séminal) des choses qui procèdent de l'âme. Les raisons ne sont pas autres que l'âme: car l'âme est elle-même raison, principe des raisons; les raisons sont l'acte de l'âme qui agit selon son essence, et cette essence est la puissance des raisons'. L'âme est donc pluralité en même temps qu'unité: l'action qu'elle exerce sur les autres choses le démontre clairement.

Mais qu'est l'âme si on la considère en dehors de toute

¹ Voy. sur ce point *Enn.* III, liv. II, § 16; t. II, p. 60.

action, si on examine en elle la partie qui ne travaille pas à former les corps? N'y trouvera-t-on pas encore pluralité de puissances? Quant à l'être, il n'est personne qui le refuse à l'âme. Mais l'être qu'on lui accorde est-il celui qu'on accorde à une pierre? Non sans doute. D'ailleurs, même dans l'être de la pierre, être et être pierre sont choses inséparables; ainsi, être et être âme ne sont qu'une seule et même chose dans l'âme. Faut-il donc en elle regarder comme différents d'un côté l'être et de l'autre ce qui constitue l'essence, en sorte que ce soit la différence [propre à l'essence] qui en s'ajoutant à l'être fasse l'âme? Non: l'âme est sans doute un être déterminé, non comme *homme blanc*, mais seulement comme *essence particulière* (ὄντος τῆς οὐσίας): en d'autres termes, ce qu'elle a, elle l'a par son essence même¹.

VI. Mais ne peut-on pas dire que l'âme n'a point par son essence tout ce qu'elle a, en ce sens qu'on doit distinguer en elle d'un côté l'être et de l'autre telle manière d'être? — Si l'âme a telle manière d'être, et que cette manière d'être lui vienne du dehors, le tout ne sera plus en effet l'essence de l'âme en tant qu'âme; il ne sera l'essence de l'âme que partiellement et non en totalité. Ensuite, que sera l'être de l'âme sans les autres choses qui constituent son essence? L'être sera-t-il pour l'âme le même que pour la pierre? Ne faut-il pas plutôt admettre que cet être de l'âme tient à son essence même, qu'il en est comme la source et le principe, ou plutôt qu'il est tout ce qu'est l'âme, et par conséquent vie, enfin que dans l'âme l'être et la vie ne font qu'un?

Disons-nous que cette unité ressemble à celle d'une

¹ Sur la distinction des deux parties de l'âme universelle, savoir, la *Puissance principale de l'âme* qui reçoit de l'intelligence les formes, la *Puissance naturelle de l'âme* qui les transmet à la matière en la façonnant par les raisons séminal)es, *Voy. Enn.* II, liv. III, § 17-18; t. II, p. 191-193. — ² Voy. sur cette question *Enn.* I, liv. I, § 2; t. I, p. 36-37.

raison [d'une forme']? Non. La substance de l'âme est une; mais cette unité n'exclut pas la dualité, la pluralité même: car elle admet tous les attributs essentiels de l'âme.

Doit-on dire que l'âme est à la fois essence et vie, ou bien qu'elle possède la vie? — Dire que l'âme possède la vie, ce serait dire que ce qui possède n'est pas par essence doué de vie, ou que la vie n'est pas dans son essence. Si l'on ne peut dire que l'une des deux possède l'autre, il faut reconnaître que les deux ne font qu'un, ou que l'âme est une et multiple, embrassant dans son unité tout ce qui apparaît en elle: qu'elle est une en elle-même, mais multiple par rapport aux autres choses; que, bien qu'étant une par elle-même, elle se fait elle-même multiple par son mouvement; que, bien que formant un tout qui est un, elle cherche à se considérer dans sa multiplicité. C'est ainsi que l'Être ne reste pas un, parce que sa puissance embrasse toutes choses comme son existence. C'est la contemplation qui le fait apparaître comme multiple, parce qu'il doit être multiple pour penser. S'il n'apparaît que comme un, c'est qu'il n'a pas encore pensé et qu'il n'est encore réellement qu'un*.

VII. Quelles sont donc les choses que l'on voit dans l'âme et quel en est le nombre?

Puisque nous avons trouvé dans l'âme à la fois *essence* et *vie*, que l'essence et la vie sont ce qu'il y a de commun

* « L'unité se dit de ce dont la notion est une, ce qui a lieu quand » il y a l'unité de pensée, qui est la pensée indivisible. Or, la pen- » sée indivisible, c'est la pensée de ce qui est indivisible soit sous le » rapport de la forme, soit sous le rapport du nombre. L'être par- » ticulier est indivisible numériquement; l'indivisible sous le rapport » de la forme, c'est ce qui est indivisible sous le rapport de la con- » naissance et de la science. L'unité primitive est, par conséquent, » celle qui est la cause de l'unité des substances. » [Aristote, *Mé- » taphysique*, liv. X, ch. 1; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 119.] » — * Voy. les mêmes idées plus développées dans l'*Ennéade* III, liv. VII, § 7-8; t. II, p. 223-229.

dans toute âme, que la vie réside dans l'intelligence, en reconnaissant qu'il y a [outre l'âme et son essence] l'intelligence et sa vie, nous poserons comme un genre ce qu'il y a de commun dans toute vie, savoir le mouvement; par conséquent, l'essence et le mouvement, qui est la vie première, feront pour nous deux genres. Quoiqu'ils ne fassent qu'une seule chose [dans l'existence], ils sont séparés par la pensée qui considère comme n'étant pas un ce qui est un; sinon, elle ne saurait rien séparer. D'ailleurs, tu peux dans les autres objets voir clairement l'être séparé du mouvement ou de la vie, quoique leur être ne soit pas l'être véritable, qu'il n'en soit que l'ombre et l'homonyme. De même que dans l'image d'un homme il manque plusieurs choses, entre autres la plus importante, la vie; de même, dans les objets sensibles, l'être n'est qu'une ombre de l'être véritable, parce qu'il y manque le plus haut degré de l'être, degré qui dans l'archétype est la vie. Ne voyons-nous pas ainsi qu'il est facile de séparer d'un côté la vie d'avec l'être, de l'autre l'être d'avec la vie? L'être est un genre et renferme plusieurs espèces: or le mouvement doit être placé non sous l'être, ni dans l'être, mais sur la même ligne que l'être; s'il se trouve en lui, ce n'est pas qu'il fait pour sujet, c'est qu'il en est l'acte; aucun des deux ne peut exister sans l'autre que par la pensée. Ces deux natures n'en font qu'une: car l'être n'est pas en puissance, mais en acte; et si l'on conçoit ces deux genres séparés l'un de l'autre, on verra encore que le mouvement est dans l'être et que l'être est dans le mouvement. Dans l'unité de l'être, les deux éléments se supposent réciproquement quand on les considère chacun séparément; mais la pensée affirme leur dualité, et montre que chacune des deux espèces est une unité double.

Puisque c'est dans la sphère de l'être qu'apparaît le mouvement, qu'il en manifeste la perfection bien loin d'en diviser l'essence, puisqu'enfin l'être doit persévérer tou-

*l'être et le mouvement
sont un genre et
renferment
plusieurs espèces*

*essence
et vie*

jours dans le mouvement en vertu de la nature que nous lui reconnaissons¹, il serait encore plus absurde de ne pas lui attribuer la stabilité (ou le repos², *στάσις*) que de lui refuser le mouvement. La notion et la conception de stabilité sont encore plus en harmonie avec la nature de l'être que ne le sont celles de mouvement : car c'est dans l'être qu'on trouve ce qu'on appelle rester dans le même état, exister de la même manière, être uniforme. Admettons donc que la stabilité est un genre différent du mouvement, dont elle paraît être l'opposé.

Que la stabilité soit également différente de l'être, c'est ce que prouvent mille raisons. D'abord, si elle est identique à l'être, pourquoi l'est-elle plutôt que le mouvement, qui est la vie, l'acte de l'essence et de l'être même? Puisque nous avons séparé le mouvement d'avec l'être, que nous avons dit qu'il lui est identique et qu'en même temps il en diffère, que l'être et le mouvement sont sous un point de vue deux choses, et une seule sous un autre, nous devons aussi séparer [par la pensée] la stabilité d'avec l'être sans l'en séparer [dans l'existence] : en l'en séparant par la pensée, nous en ferons un genre distinct³. En effet, si nous confondions ensemble dans une unité parfaite la stabilité et l'être, si nous ne leur reconnaissons aucune différence,

¹ « Mais quel par Jupiter, nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne viennent pas à l'être absolu? que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence?... Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est lui existent. Car, si tout est immobile, il ne peut y avoir aucune connaissance d'aucune chose. » (Platon, *Sophiste*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 261-262.) — ² Plotin établit plus loin une différence entre la stabilité et le repos proprement dit. Voy. ci-après le livre III, § 27. — ³ Et pour finir, si nous reconnaissons que tout est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous venons d'établir... Penses-tu que sans stabilité il puisse y avoir rien

nous serions également obligés d'identifier la stabilité avec le mouvement par l'intermédiaire de l'être : de cette manière, le mouvement et la stabilité ne feraient plus qu'une seule et même chose⁴.

VIII. Nous admettons donc ces trois genres [l'Être, le Mouvement, la Stabilité] parce que l'Intelligence pense chacun d'eux séparément. En les pensant, elle les pose; et, dès qu'elle les pense, ils existent⁵. En effet, si les choses dont l'existence suppose la matière n'ont pas leur existence dans l'Intelligence (sinon elles seraient immatérielles), tout au contraire, pour les choses immatérielles, être pensées, c'est exister. Contemple donc l'Intelligence pure, appliques-y ton regard intérieur au lieu de la chercher avec les yeux du corps : alors tu vois en elle le foyer de l'essence, où brille une lumière vigilante; tu vois comment les êtres subsistent en elle unis et divisés; tu vois en elle la vie permanente, la pensée qui s'applique non à l'avenir, mais au présent, qui le possède déjà, le possède toujours, qui enfin pense ce qui lui est intime et non ce qui lui est extérieur. L'Intelligence pense, voilà l'acte et le mouvement; elle pense ce qui est en elle, voilà l'essence et l'être : car, en tant qu'existant l'Intelligence pense, elle se pense comme existant, et l'objet auquel elle applique sa pensée existe également. L'acte de l'Intelligence sur elle-même n'est pas l'Essence; mais l'objet auquel il se rapporte, le principe dont il provient, c'est l'Être. L'Être est en effet l'objet de

⁴ qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rapports? Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde puisse être ou paraître, etc. » (Platon, *Sophiste*; trad. de M. Cousin, t. XI, p. 262.)

⁵ « Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble; c'est quelque chose qui est différent, etc. » (Platon, *Sophiste*; trad. de M. Cousin, t. XI, p. 263.) — ⁶ Nous lisons ici avec Creuzer (*ibid.*) *οὐκ εἶναι ἔσθαι*, mots qui se trouvent dans les meilleurs manuscrits et qui manquent dans la traduction de Ficini.

l'intuition, non l'intuition même; celle-ci ne possède l'existence que parce qu'elle part de l'Être, et qu'elle se rapporte à lui. Or, comme l'Être est en acte et non en puissance, il réunit les deux termes [l'existence et l'intuition, l'objet et le sujet] et, sans les séparer, il fait que l'intuition soit lui-même, que lui-même soit l'intuition. Fondement inébranlable de toutes choses, soutien de leur existence, l'Être ne tient ce qu'il possède de rien d'étranger; il l'a de lui et en lui. Il est à la fois le terme auquel aboutit la pensée parce qu'il est la Stabilité qui n'a pas eu de commencement, et le principe dont la pensée est née parce qu'il est la Stabilité qui n'est point née: car le Mouvement ne peut ni naître du mouvement ni aboutir au mouvement. *L'idée (dées)* aussi appartient au genre de la Stabilité parce qu'elle est le terme auquel aboutit l'Intelligence; mais l'acte intellectuel par lequel elle est pensée constitue le Mouvement. Ainsi toutes ces choses ne font qu'un; et le Mouvement, la Stabilité, les choses qui existent dans tous les êtres, constituent des genres. Chacun des êtres postérieurs à ces genres est à son tour aussi être, stabilité, mouvement.

Quand on voit ces trois choses en jetant un regard sur la nature de l'Être, quand on contemple l'Être par l'être qu'on a en soi, et les autres genres, le Mouvement et la Stabilité, par le mouvement et la stabilité qu'on a aussi en soi et qu'on met en harmonie avec ces intelligibles; quand, unissant, confondant, mêlant les trois genres, on ne les discerne plus; et que, peu après, on les divise, on les démele, on les distingue, qu'on voit ainsi l'Être, le Mouvement, la Stabilité, trois choses dont chacune existe à part: n'arrive-t-il pas alors que, d'un côté, on les regarde comme différentes, qu'on les discerne par leur différence, qu'on reconnaît la différence dans l'Être en posant trois choses dont chacune existe à part; et que, d'un autre côté, si on les considère dans leur relation avec l'unité et dans l'unité, si on les ramène toutes à être une chose *une et identique*, on

voit l'identité naître, disons mieux, exister? Il est donc nécessaire d'ajouter aux trois genres déjà reconnus *l'identité* et la *différence* ou bien le *même* et *l'autre* (ταὐτόν, ἄλλοτερον), deux genres nouveaux qui joints aux trois autres font en tout cinq genres pour toutes choses¹. L'identité et la Différence communiquent aussi leur caractère aux êtres inférieurs: car chacun d'eux a quelque chose d'identique et quelque chose de différent. C'est ainsi que l'identité et la Différence, prises dans leur simplicité, sans que nul accident leur soit uni, se trouvent au nombre des genres.

Les cinq genres que nous reconnaissons sont premiers, parce que l'on ne peut rien affirmer d'eux dans la catégorie de l'essence (ἐν τῷ τι ἐστίν). On peut sans doute en affirmer l'être parce qu'ils sont des êtres; mais on n'en affirme pas l'être comme genre, parce que l'essence n'est pas un être particulier. L'Être ne s'affirme pas non plus du Mouvement ni de la Stabilité, parce que ce ne sont pas là des espèces de l'Être. Il n'y a que les êtres particuliers qui puissent se rapporter à l'Être, les uns comme espèces de l'Être, les autres comme participant à l'existence. L'Être ne participe pas non plus de ces quatre genres comme s'ils étaient des genres supérieurs dans lesquels il serait compris lui-même: car la Stabilité, le Mouvement, l'Identité et la Différence ne dépassent pas la sphère de l'Être et ne lui sont pas antérieurs.

IX. Ces arguments et peut-être d'autres encore établis-

¹ « De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement. Nous avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un avec l'autre. Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux: car tous deux ils sont... Ainsi cela fait trois. Et chacun d'eux est autre que les deux autres et le même que soi. Mais qu'est-ce que nous venons de dire encore, l'autre et le même? Sont-ce deux genres différents de ces trois-là, et qui pourtant soient toujours nécessairement mêlés avec eux, et cela fait-il en tout cinq genres au lieu de trois? etc. » (Platon, *Sophiste*; trad. de M. Cousin, t. XI, p. 279-280.)

sent bien que ce sont là des genres premiers; mais comment prouver que ce sont les seuls et qu'il n'y en a pas d'autres à ajouter? Pourquoi par exemple n'y ajouterait-on pas l'un, la quantité, la qualité, la relation et les autres catégories qu'on admettes certains philosophes?

Quant à l'un, si l'on entend par là l'Un absolu, ce à quoi il ne s'ajoute rien, ni âme, ni intelligence, ni quoi que ce soit, il ne peut s'affirmer d'aucune chose à titre d'attribut, et par conséquent il ne peut être un genre. Mais s'il s'agit de cette unité que nous attribuons à l'Être quand nous disons que l'Être est un, ce n'est plus là l'Un premier. Comment d'ailleurs l'Un absolu, qui n'admet en lui aucune différence, pourrait-il engendrer des espèces? S'il ne le peut, il n'est pas un genre. Comment en effet diviser l'Un? En le divisant, vous le multipliez: ainsi l'Un en soi serait multiple, et en aspirant à devenir genre, il s'annulerait lui-même. En outre, pour diviser ce genre en espèces, il vous faudrait ajouter quelque chose à l'Un: car il n'y a pas en lui de différences comme il y en a dans l'Essence. L'intelligence peut bien admettre des différences dans l'Être, mais il ne saurait en être de même pour l'Un. Dès que vous ajoutez une seule différence, vous posez la dualité, et par conséquent vous détruisez l'Un: car partout l'addition d'une seule unité fait disparaître le nombre posé antérieurement.

On nous objectera que l'un qui est dans l'Être, dans le Mouvement et dans le reste est commun à toutes ces choses, et qu'on peut par conséquent identifier l'un avec l'Être.

Toute la discussion qui suit est dirigée contre Aristote. — C'est la doctrine d'Aristote: « Si, d'un autre côté, l'Être et l'unité sont la même chose, sont une seule et même nature, puisqu'ils s'accompagnent toujours l'un l'autre comme principe et comme cause, sans être cependant compris sous une même notion, peut-importera que nous traitions simultanément de l'Être et de l'essence: ce sera même un avantage. En effet, un homme, être

Nous répondrons alors que, de même qu'on n'a pas fait de l'Être un genre des autres choses parce qu'elles n'étaient pas ce qu'est l'Être, mais qu'elles étaient appelées Êtres dans un autre sens¹, de même ici l'un ne saurait être un attribut commun des autres choses, parce qu'il doit y avoir l'Un premier et l'un pris dans un autre sens. — Si l'on dit que l'on ne fait pas de l'un un genre de toutes choses, mais une chose qui existe en soi comme les autres, si ensuite on identifie l'un avec l'Être; alors, comme l'Être a déjà été mis au nombre des genres, on ne fera qu'introduire inutilement un nom de plus². Si l'on distingue l'un de l'Être³, on avoue que chacun d'eux a sa nature à part; si l'on ajoute le mot quelque chose à celui d'un, on a un certain

» *homme* et *homme* signifient la même chose; on ne change rien à l'expression: L'homme est, par ce redoublement: L'homme est homme, ou: L'homme est un homme. Il est évident que l'Être ne se sépare de l'unité ni dans la production ni dans la destruction. De même, l'unité naît et périt avec l'Être. On voit assez, par conséquent, que l'unité n'ajoute rien à l'Être par son adjonction, enfin que l'unité n'est rien en dehors de l'Être. De plus, la substance de chaque chose est une en soi, et non accidentellement: il en est de même de l'essence; de sorte qu'autant il y a d'espèces dans l'unité, autant il y a dans l'Être d'espèces correspondantes. » (*Métaphysique*, liv. IV, § 2; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. I, p. 105.)

¹ Plotin a dit ci-dessus, à la fin du § 8, que le Mouvement, la Stabilité, l'Identité et la Différence ne sont pas des espèces de l'Être. Voy. aussi le commencement du § 7. — ² « Ce que vous appelez Être, n'est-ce pas quelque chose? Et ce quelque chose, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi un, donnant deux noms à une même chose? » (Platon, *Sophiste*; trad. de M. Cousin, t. XI, p. 246.) — ³ Les textes imprimés portent les mots *ἐκείνου*, qui ne donnent pas de sens. Creuzer a trouvé dans un des meilleurs manuscrits le mot *ἑτέρου* ajouté entre ces deux mots. Nous avons suivi cette leçon, que Ficin paraît avoir eue sous les yeux en faisant sa traduction: « Quod si unum ipsum esse alterum dicat, utrumque certe naturam quendam dicit. »

un; si l'on n'ajoute rien, on revient à l'Un absolu, qui ne peut s'affirmer de rien. Si l'on persiste à identifier l'un avec l'être, nous remarquerons que ce n'est plus l'Un premier. — Mais qui empêche que cet un ne soit l'Un premier, en faisant abstraction de l'Un absolu, puisqu'en parlant de l'Être qui est au-dessous de l'Un absolu nous disons qu'il est l'Être premier? — C'est que le principe antérieur à l'Être premier (c'est-à-dire l'Un premier et absolu) n'est pas être; sinon, l'Être qui est au-dessous de lui ne serait plus l'Être premier; ici au contraire, l'Un qui est au-dessous de cet un est l'Un absolu. D'ailleurs, cet un qu'on ne séparerait de l'être que par la pensée n'admettrait pas de différences. Ensuite, ou cet un que l'on suppose exister dans l'être sera une conséquence de l'existence de l'être ainsi que de tous les êtres, et par suite, il leur sera postérieur: mais le genre doit être antérieur; ou bien il sera contemporain de l'Être et des autres choses: mais le genre ne peut être contemporain des choses dont il est le genre; ou bien enfin il sera antérieur à l'Être: mais alors il ne sera plus par rapport à l'Être que son principe, et s'il est son principe, il n'est pas un genre qui le contienne. S'il n'est pas genre par rapport à l'être, il ne l'est pas davantage par rapport aux autres choses; autrement, il faudrait dire de l'Être aussi qu'il est un genre qui embrasse tous les autres.

L'un considéré dans l'Être paraît se rapprocher tout à fait de l'Un absolu et pour ainsi dire coïncider avec lui: car l'Être, en tant qu'il tend à l'Un, a un être qui est un; mais en tant qu'il est postérieur à l'Un, il est toutes les choses qu'il peut être, il devient multiple. Or, tant que l'Être demeure un et ne se divise pas, il ne saurait constituer un genre.

X. En quel sens donc chacun des éléments de l'Être peut-il être dit un? En ce qu'il est quelque chose d'un sans être l'Un même: car ce qui est quelque chose d'un est déjà

multiple; chaque espèce n'est une que par homonymie; en elle-même elle est multiple. C'est dans le même sens que, dans ce monde sensible, nous disons qu'une armée, un chœur sont quelque chose d'un; or l'Un absolu ne se trouve pas dans ces choses; on ne peut donc dire que l'un soit quelque chose de commun. L'un ne se trouve pas plus dans l'Être même ni dans les êtres individuels; il n'est donc pas un genre. Quand un genre s'affirme d'une chose, on ne pourrait affirmer de cette même chose des propriétés contraires: or on peut dire que chacun des éléments de l'Être universel est un sous un rapport et on peut également en affirmer le contraire; il en résulte qu'après avoir affirmé d'un être l'un en sa qualité de genre, on affirmerait ensuite au sujet du même être que l'un n'est pas un genre. L'un ne saurait donc être affirmé des genres premiers comme genre: car l'Être n'est pas plus un que multiple. Quant aux autres genres, aucun d'eux n'est un sans être multiple: on pourrait bien moins encore affirmer l'un des genres du dernier ordre dont chacun est tout à fait multiple. Au reste, aucun genre pris dans sa totalité n'est un; en sorte que si l'un était genre, il cesserait par cela même d'être un: car l'un n'est pas un nombre, et cependant en devenant genre il deviendrait nombre. Il y a bien dans les nombres ce qu'on appelle l'unité, mais si l'on veut en faire un genre, ce n'est plus l'Un proprement dit. Dans les nombres, l'unité n'est pas affirmée d'eux comme un genre: on dit de l'unité qu'elle se trouve dans les nombres, mais non qu'elle en est un genre; de même, si l'un était parmi les êtres, il n'y serait pas comme genre de l'être, ni des autres choses, ni de toutes les choses. De même encore que le simple est le principe du composé sans être genre par rapport à lui (car alors il faudrait qu'il fût à la fois simple et composé), de même, si l'un est considéré comme principe, il ne pourra être genre par

¹ Nous lisons avec M. Kirchoff *iv* ἀπὸ, au lieu de *iv* ἀπὸς.

rapport aux choses qui sont au-dessous de lui; il ne sera donc ni genre de l'Être, ni genre des autres choses.

Si l'on faisait de l'un un genre, il ne pourrait l'être que par rapport aux choses dont chacune est dite une¹, comme si, par exemple, on séparait de l'essence l'unité qui s'y trouve. L'un serait alors le genre de certaines choses : car de même que l'Être est genre, non par rapport à toutes choses, mais par rapport aux espèces qui possèdent l'être, de même l'un serait genre par rapport aux espèces qui possèdent l'unité. Or cela ne se peut : car il n'y a pas une différence entre une chose et une autre par rapport à l'unité, comme il y en a une par rapport à l'être. — Si l'on applique à l'un [dira-t-on] les mêmes divisions qu'à l'être, et si l'être est un genre parce qu'il se divise et qu'il se manifeste le même dans une pluralité de choses, pourquoi l'un, qui nous apparaît dans autant de choses que l'être et qui se divise comme lui, ne serait-il pas aussi un genre? — C'est que lorsqu'une chose se retrouve dans plusieurs êtres, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit un genre, soit par rapport aux êtres dans lesquels elle se trouve, soit par rapport à d'autres; ce qui est commun à plusieurs êtres ne constitue pas nécessairement un genre. Le point se trouve dans toutes les lignes : est-il un genre pour les lignes ou pour quoi que ce soit? L'unité, nous l'avons déjà dit, se trouve dans tout nombre, et cependant elle n'est point un genre pour les nombres ni pour aucune autre chose. Pour former un genre, il faut que ce qui est commun et un dans plusieurs choses admette des différences spécifiques, constitue des espèces et s'affirme de l'essence. Mais quelles différences spécifiques trouve-t-on dans l'un? Quelles espèces forme-t-il? Si l'on répondait qu'il forme les mêmes espèces que l'être, c'est qu'alors il se confond avec l'être;

¹ Voy. le passage d'Aristote. cité ci-dessus p. 220, note 2.

ce n'est plus [comme nous l'avons déjà dit] qu'un autre nom de l'être; or l'être suffit.

XI. Il nous faut rechercher comment l'un subsiste dans l'être, comment ils se divisent tous deux, et en général comment se divisent les genres, et si ces deux divisions sont identiques ou différentes.

Pour résoudre ces questions, demandons-nous d'abord comment en général une chose quelconque est dite une et est une, ensuite si l'on dit dans le même sens que l'être est un et dans quel sens on le dit alors. Évidemment, un n'est pas le même pour tout : car on ne peut l'entendre de la même manière quand il s'agit des choses sensibles et quand il s'agit des choses intelligibles, pas plus que l'être n'est identique pour ces deux ordres de choses ou même pour les choses sensibles comparées entre elles. L'idée d'un n'est pas la même quand il s'agit d'un cœur, d'une armée, d'un vaisseau ou d'une maison; elle l'est encore moins quand il s'agit d'une de ces choses et quand il s'agit d'objets continus. Et cependant, toutes choses imitent par leur unité le même archétype, les unes de plus loin, les autres de plus près; l'Intelligence est assurément ce qui se rapproche le plus de l'Un absolu : car bien que déjà l'Ame soit une, l'Intelligence l'est beaucoup plus : elle est l'Être un.

Est-ce donc qu'en exprimant l'être de chaque chose nous exprimons en même temps l'unité qu'elle possède, de telle sorte qu'autant elle peut avoir d'être, autant elle a d'unité? Ou bien cela a-t-il lieu sans qu'une chose ait toujours l'unité en proportion de l'être? Oui : car il est possible qu'une chose ait moins d'unité sans avoir pour cela moins d'être; une armée, un cœur n'ont pas moins d'être qu'une maison et cependant on y trouve moins d'unité. L'un qui est dans chaque chose paraît donc aspirer au Bien, qui a plus d'unité¹; plus une chose se rapproche du

¹ Voy. ci-après le livre ix, § 1.

Bien, plus en même temps elle est une; c'est de là que dépend en elle le plus ou le moins d'unité. En effet, chaque être désire, non pas simplement exister, mais aussi jouir du bien. C'est pourquoi ce qui n'est pas un s'efforce autant qu'il se peut de le devenir, et les êtres qui par essence possèdent l'unité y tendent également par leur nature en voulant s'unir à eux-mêmes: car les êtres ne cherchent pas à s'écarter les uns des autres, mais ils tendent au contraire les uns vers les autres et vers eux-mêmes. C'est ainsi que toutes les âmes voudraient ne former qu'une seule âme, tout en conservant leur propre nature¹. Partout, dans le monde sensible comme dans le monde intelligible, règne l'Un: c'est de lui que tout part, c'est vers lui que tout tend; tous les êtres ont en lui leur principe et leur fin: car ce n'est qu'en lui qu'ils trouvent le bien; ce n'est que par là que chaque être subsiste et occupe sa place dans l'univers; une fois existant, chaque être ne saurait s'empêcher de tendre vers l'Un. Et cela n'a pas lieu seulement dans les êtres; il en est de même dans les œuvres de l'art: chaque art cherche à conformer ses œuvres à l'unité autant qu'il se peut et autant que ses œuvres elles-mêmes le comportent. Mais ce qui y réussit le mieux, c'est l'Être même: car il est tout près de l'Un.

Il en résulte qu'en parlant des êtres autres que l'Être même, de l'homme, par exemple, nous disons simplement *homme* [sans y ajouter l'idée d'unité]², si nous disons quelquefois *un homme*, c'est pour le distinguer de deux: si nous employons encore dans un autre sens le mot *un*, c'est en y ajoutant *quelque* [quelqu'un]³. Il n'en est pas de même pour l'Être: nous disons l'Être un en concevant l'Être et un comme formant un seul tout, et en posant l'Être

¹ Voy. ci-après le livre iv. — ² Voy. le passage d'Aristote cité ci-dessus p. 220, note 2. — ³ Creuzer donne *an'ανθρώπου*, ce qui n'offre aucun sens. Nous lisons avec Kirchoff *in'ανθρώπου*.

comme un, nous faisons ressortir son étroite affinité avec le Bien. L'Être ainsi conçu devient un; il a dans l'Un son principe et sa fin⁴: cependant il n'est pas un comme l'Un même, mais plutôt d'une manière différente, en ce sens que l'unité de l'Être admet l'antériorité et la postériorité. Qu'est donc l'unité de l'Être? Ne doit-elle pas être envisagée comme semblable dans toutes les parties de l'Être, comme quelque chose de commun à toutes? [et par conséquent comme formant un genre]? — Mais d'abord, le point est aussi quelque chose de commun à toutes les lignes, et cependant il n'est pas un genre; dans les nombres, l'un est également quelque chose de commun à tous, et il n'est pas plus un genre. En effet, l'un qui se retrouve dans la monade, dans la dyade et dans les autres nombres, ne peut être confondu avec l'Un en soi. Ensuite, rien n'empêche qu'il n'y ait dans l'Être des parties antérieures et d'autres postérieures, de simples et de composées [or il n'en peut être ainsi pour l'Un en soi]. Et lors même que l'unité que l'on retrouve dans toutes les parties de l'Être serait partout identique, par cela même qu'elle n'offrirait aucune différence, elle ne pourrait engendrer des espèces, par conséquent elle ne saurait être un genre.

XII. Nous admettons qu'en tendant vers l'Un tout tend vers le Bien. Mais comment se peut-il que, pour le nombre, qui est inanimé, le bien consiste aussi à être un⁵? Et cette question peut se faire également au sujet de tous les autres êtres inanimés. Si l'on nous disait que de tels êtres ne possèdent pas l'existence, nous répondrions que nous traitons ici des êtres en tant que chacun d'eux est un. Si l'on nous demandait comment le point peut partici-

⁴ Nous lisons avec Creuzer: *οτι εν αὐτῷ ἐστὶ ἀρχὴ καὶ τέλος*, qui donnent tous les manuscrits, au lieu de: *οτι εν αὐτῷ, λεγον σαιε* par Ficin dans sa traduction. Le sens est d'ailleurs le même. — ⁵ Voy. Aristote, *Métaphysique*, liv. XIV, ch. 6.

per du bien, nous demanderions à notre tour s'il s'agit du point en soi, et alors nous répondrions que c'est la même question que pour les autres choses de la même espèce; mais s'il s'agit du point considéré comme existant dans quelque objet, dans le cercle par exemple, nous dirons qu'alors pour lui le bien est le bien du cercle même; que c'est là le but auquel il aspire, et qu'il y tend autant qu'il le peut par l'intermédiaire du cercle.

Mais comment se représenter de tels genres? Ces genres sont-ils tous susceptibles d'être divisés, ou bien sont-ils tout entiers dans chacun des objets qu'ils comprennent, et alors comment l'un s'y trouve-t-il? L'un s'y trouve comme genre, de même que le tout se trouve dans une pluralité. — L'un ne se trouve-t-il donc que dans les objets qui participent de lui? Il se trouve non-seulement dans ces objets, mais encore en soi. Ce point sera d'ailleurs éclairci plus tard.

XIII. Maintenant, pourquoi ne mettons-nous pas la *quantité* au nombre des genres premiers? Pourquoi n'y mettons-nous pas non plus la *qualité*?

La *quantité* n'est pas un genre premier comme les autres que nous avons admis, parce que les genres premiers coexistent avec l'être [ce qui n'a pas lieu pour la quantité]. En effet, le *mouvement* est inséparable de l'être: il en est l'acte, il en est la vie; la *stabilité* est impliquée dans l'essence; l'*identité*, la *différence* sont encore plus inséparables de l'être; de sorte que toutes ces choses s'aperçoivent à la fois. Quant au *nombre* [qui est la quantité discrète], il est quelque chose de postérieur. Bien plus, le nombre est postérieur à la fois à ces genres et à lui-même: car les

¹ Dans cette discussion, Plotin a pour but d'établir que la qualité, la quantité, et les autres catégories d'Aristote ne s'appliquent pas à l'être intelligible, mais seulement à l'être sensible. Sur ce dernier point, Voy. le livre suivant.

nombre se suivent les uns les autres; le second dépend du premier et ainsi de suite; les derniers sont contenus dans les premiers. On ne saurait donc mettre le nombre au rang des genres premiers. On peut même douter que la quantité puisse être genre à aucun titre. En effet, l'*étendue* [qui est la quantité continue] offre plus encore que le nombre les caractères de composition, de postériorité. Dans l'idée d'étendue il entre, avec le nombre, la ligne, ce qui fait deux éléments, et de plus la surface, ce qui fait trois¹. Si donc c'est du nombre que la grandeur continue tient d'être une quantité, comment cette grandeur serait-elle un genre quand le nombre ne l'est pas? D'un autre côté, dans les grandeurs comme dans les nombres, il y a antériorité et postériorité. Mais si les deux sortes de quantités ont cela de commun d'être des quantités, il faut rechercher ce que c'est que la quantité, et quand nous l'aurons trouvée, nous pourrions en faire un genre secondaire; mais elle ne saurait prendre rang parmi les genres premiers. Et si la quantité est un genre sans être un des genres premiers, il nous reste à chercher auquel des genres soit premiers, soit inférieurs, il faut la ramener.

Il est évident que la *quantité* nous fait connaître le *quantum* d'une chose, nous permet de mesurer le *quantum* de chaque chose; elle est elle-même un certain *quantum*. Or c'est là ce qu'on trouve de commun entre le nombre [qui est la grandeur discrète] et la grandeur continue². Mais le nombre est antérieur, et la grandeur continue en précède; le nombre consiste dans un certain mélange du *mouvement* et du *repos*; la grandeur continue est un certain mouvement ou provient du mouvement: le *mouvement* la produit en s'avancant à l'infini, mais le *repos* l'arrête dans sa marche, le limite et crée l'unité. Au reste, nous expliquerons dans la suite la génération du

¹ Voy. ci-après p. 240. — ² Voy. ci-dessus p. 155, note 3.

nombre et de la grandeur, et plus encore leur mode d'existence et l'idée qu'on doit s'en faire¹. Peut-être trouverons-nous que le nombre doit être placé dans les genres premiers, et la grandeur continue dans les genres postérieurs, en tant que composée; que le nombre doit être rangé parmi les choses stables [en repos], et la grandeur parmi les choses en mouvement. Mais, encore une fois, nous aurons à traiter plus tard toutes ces questions.

XIV. Passons à la *qualité*. Pourquoi ne figure-t-elle pas non plus parmi les genres premiers? — C'est qu'elle aussi leur est postérieure: elle vient en effet après l'essence. L'Essence première doit avoir pour conséquences ces choses [la quantité et la qualité]², mais elle n'est ni constituée ni complétée par elles: autrement, elle serait postérieure à la qualité et à la quantité. Pour les essences composées, formées de plusieurs éléments, dans lesquelles il y a des nombres et des qualités, elles sont différenciées par ces divers éléments qui constituent alors des qualités, et en même temps elles ont entre elles quelque chose de commun. Mais pour les genres premiers, la distinction à établir ne se tire pas de ce qui n'est pas simple et du composé³, mais du simple et de ce qui complète l'essence⁴. Remarquez que je ne dis pas ce qui complète une certaine essence: car s'il s'agissait d'une certaine essence, il n'y aurait rien de déraisonnable à admettre qu'une telle essence fût complétée par une qualité, puisque cette essence

¹ Voy. ci-après § 21, p. 239, et le livre vi. — ² Voy. ci-dessus p. 11, et ci-après p. 239-240. — ³ Ficin traduit en ajoutant une négation au texte: « Non deest divisionem rerum non simplicium composita » rumque efflere. » Nous avons suivi Ficin, parce que cette addition est conforme au sens général de ce passage, comme Cruzer le reconnaît dans ses notes. — ⁴ On voit par le § 15 que, pour Plotin, ce qui complète l'essence, ce sont les quatre genres premiers qui viennent après celui de l'Être, savoir le mouvement, la stabilité, l'identité, la différence.

subsisterait déjà avant d'avoir la qualité et ne recevrait du dehors que la propriété d'être telle ou telle. L'Essence absolue doit au contraire posséder essentiellement tout ce qui la constitue.

Au reste, nous avons reconnu ailleurs¹ que ce qui est *complément de l'essence* n'est appelé qualité que par homonymie, que ce qui vient du dehors et après l'essence est proprement *qualité*: que ce qui appartient en propre à l'essence en est l'acte, que ce qui vient après elle est *passion* [modification passive]. Nous ajoutons maintenant que ce qui se rapporte à une certaine essence ne peut à aucun titre être complément de l'essence. Il n'est besoin d'aucune addition d'essence à l'homme, en tant qu'homme, pour qu'il soit une essence. L'essence existe déjà dans une région supérieure avant qu'on descende à la différence spécifique: ainsi l'*animal* existe [comme essence] avant qu'on descende à la propriété de *raisonnable* [comme différence spécifique, quand on dit: L'homme est un *animal raisonnable*]².

XV. Comment quatre des genres complètent-ils donc l'essence, sans toutefois constituer *telle essence* (*τὴν αὐτὴν οὐσίαν*)? car ils ne forment pas une certaine essence. — Nous avons déjà parlé de l'Être premier et montré que ni le mouvement, ni la stabilité, ni la différence, ni l'identité ne sont rien d'autre que lui. Il est clair que le mouvement n'introduit pas davantage dans l'Être une qualité; cependant il sera bon de s'arrêter à cette proposition pour l'éclaircir.

Si le mouvement est acte de l'essence, si l'Être et en général tout ce qui est au premier rang est essentiellement en acte, le mouvement ne peut être considéré comme un accident; mais, étant l'acte de l'Être qui est en acte, il ne

¹ Voy. *Enn.* II, liv. vi, § 2; t. II, p. 240. — ² Pour le développement de cette idée, Voy. ci-après, liv. vu, § 3-6.

peut plus être appelé un simple complément de l'essence, il est l'essence elle-même. Il ne doit être rangé ni parmi les choses postérieures à l'essence, ni parmi les qualités; il est contemporain de l'essence: car il ne faut pas croire que l'Être existât d'abord, puis qu'il se soit mêlé [ces deux choses sont contemporaines]; il en est de même de la *stabilité*: on ne peut dire que l'Être était, puis qu'il est devenu stable. L'*identité*, la *différence* ne sont pas davantage postérieures à l'Être: l'Être n'a pas été d'abord un pour devenir ensuite multiple, mais il est par son essence *un-multiple*; en tant que multiple il implique *différence*; en tant qu'un-multiple il implique *identité*. Ces choses suffisent donc pour constituer l'essence¹. Quand du monde intelligible on descend aux choses inférieures, on rencontre d'autres éléments qui ne constituent plus l'Essence absolue, mais une certaine essence possédant telle qualité, telle quantité: ce sont bien des genres, mais des genres inférieurs aux genres premiers.

XVI. Quant à la *relation*, qui n'est pour ainsi dire qu'un rejeton accessoire², comment pourrait-on songer à la placer parmi les genres premiers? Il n'y a de relation qu'entre une chose et une autre: ce n'est rien qui existe par soi; toute relation suppose quelque chose d'étranger.

Les catégories de *lieu* et de *temps* sont tout aussi éloignées de pouvoir figurer parmi les genres premiers. Être dans un lieu, c'est être dans quelque chose d'autre que soi, ce qui suppose deux choses³; or un genre doit être un et n'ad-

¹ Ficin, dans l'argument placé en tête du § 15, éclaircit la pensée de Plotin par une ingénieuse comparaison: « Sicut non est prius ignis, deinde lux ejus, et calor, et siccitas atque levitas; sed quæ totus hæc, simul cum ignis essentialis, sunt tanquam et proprietates et actus conatus ejus existentis in actu; ita ad ipsum ens se habent motus ejus intimus, atque status, et identitas pariter et alteritas. » — ² Cette expression est empruntée à Aristote. *Éthique* de Nicomaque, liv. I, ch. vi, § 2. — ³ Voy. ci-dessus le livre I, § 14, p. 178. Toute ce paragraphe est évidemment dirigé contre Aristote.

met pas une telle composition. Le *lieu* n'est donc pas un genre premier. Ici en effet nous ne nous occupons que des êtres véritables.—Nous en disons autant du *temps*. Le temps a-t-il le caractère d'être véritable, ou plutôt n'est-il pas évident qu'il ne l'a pas? Si le temps est une mesure, et non pas une mesure purement et simplement, mais la mesure du mouvement⁴, il est quelque chose de double et par conséquent de composé [or, nous venons de le dire, les genres premiers sont simples]; c'est en outre quelque chose de postérieur au mouvement; de sorte qu'on ne saurait le mettre au même rang que le mouvement.

L'*action* et la *passion* dépendent également du mouvement. Or, comme l'action et la passion sont chacune quelque chose de double, elles sont aussi chacune par conséquent quelque chose de composé⁵.

La *possession* est également double. La *situation*, qui consiste en ce qu'une chose est de telle manière dans une autre, comprend trois éléments. [Donc la *possession* et la *situation*, étant composées, ne sont pas plus des genres premiers que l'*action* et la *passion*.]

XVII. Mais pourquoi le *bien*, le *beau*, les *vertus*, la *science*, l'*intelligence* ne seraient-ils pas des genres premiers?

Si par *bien* on entend le Premier que nous appelons le Bien même, ce dont nous ne saurions rien affirmer, mais que nous nommons ainsi, ne pouvant exprimer autrement l'idée que nous en avons, ce n'est pas un genre: car on ne peut l'affirmer d'aucune autre chose; s'il y avait des choses dont on pût l'affirmer, chacune d'elles serait le Bien

⁴ Voy. *Enn.* III, liv. vii, § 11; t. II, p. 303. — ⁵ Kirehhoß suppose ici une lacune sans aucune nécessité. Il faut évidemment sous-entendre l'argumentation faite à l'égard du temps quelques lignes plus haut. La conclusion de cette phrase s'explique d'ailleurs par ce fait que Plotin a déjà traité longuement ce sujet ci-dessus dans le livre I, p. 179-193.

même. En outre, le Bien ne consiste pas dans l'essence; il est donc au-dessus de l'essence. Mais si par bien on entend une qualité [la bonté], on sait que la qualité ne peut être mise au rang des genres premiers. — Quoi donc? L'Être n'est-il pas bon? — Oui, sans doute; mais il n'est pas bon de la même manière que le Premier, qui est bon, non par une qualité, mais par lui-même. — Mais, nous objectera-t-on, vous avez dit que l'Être renferme les autres genres en lui-même, et que chacun de ceux-ci est un genre parce qu'il est quelque chose de commun et qu'on le trouve en plusieurs choses. Si donc on aperçoit aussi le bien dans chacune des parties de l'Essence ou de l'Être, ou du moins dans le plus grand nombre, pourquoi le bien ne serait-il pas aussi un genre et un des genres premiers? — C'est qu'il n'est pas le même dans toutes les parties de l'Être, qu'il y est ou au premier degré ou au second, et ainsi de suite; que ces divers biens sont tous subordonnés les uns aux autres, le dernier dépendant du premier¹ et tous dépendant d'un seul, qui est le Bien suprême; c'est enfin que si tous participent du bien, ce n'est que d'une manière qui varie suivant la nature de chacun.

Si l'on veut encore que le bien soit un genre, ce sera un genre postérieur: car il sera postérieur à l'essence. Or l'Être de l'Essence [σὺν τῷ ἔτρῳ τὸ ἔσθῶς], quoiqu'il soit toujours uni à l'Essence, est le Bien même, tandis que les genres premiers appartiennent à l'Être en tant qu'être et forment l'Essence. C'est de là qu'on s'élève au Bien absolu, qui est supérieur à l'Être: car il est impossible que l'Être et l'Essence ne soient pas multiples; l'Être renferme nécessairement en lui-même les genres premiers que nous avons énumérés; il est l'un-multiple.

Mais si par bien on entend ici l'unité qui est dans l'Être [et nous n'hésitons pas à reconnaître que l'acte par lequel

¹ Ficin ajoute dans sa traduction: *Nullumque inde posterius.*

l'Être aspire à l'Un est son vrai bien, que c'est par là qu'il reçoit la forme du Bien), alors le bien de l'Être est l'acte par lequel il aspire au Bien; cet acte constitue sa vie; or cet acte est un mouvement, et nous avons déjà mis le mouvement au nombre des genres premiers. (Il est donc inutile de faire du bien aussi conçu un nouveau genre.)

XVIII. Quant au beau, si par là on entend la Beauté première, la beauté suprême, nous répondrons comme au sujet du bien, ou du moins nous ferons une réponse fort analogue. Si l'on veut seulement parler de cette splendeur dont brille l'idée, nous dirons que cette splendeur n'est pas la même partout, et que d'ailleurs elle est quelque chose de postérieur¹. Si l'on considère le beau comme étant l'Essence absolue, il est alors compris dans l'Essence dont nous avons déjà traité [et par conséquent ne forme pas un genre à part]². Si on le considère par rapport à nous autres, spectateurs, et qu'on le fasse consister à produire en nous une certaine émotion, un tel acte est un mouvement; si on considère au contraire la tendance qui nous entraîne vers le beau, il y a encore là mouvement.

La science est le mouvement par excellence: car elle est l'intuition de l'Être; elle est un acte et non une simple habitude. Elle doit donc aussi être rapportée au mouvement³. On peut encore la rapporter à la stabilité [si on la considère comme un acte durable], ou plutôt elle appartient aux deux genres. Mais si elle appartient à deux genres différents, elle est quelque chose de mélangé; or ce qui est mélangé est nécessairement postérieur [aux éléments qui entrent dans le mélange et ne peut être genre premier].

L'Intelligence, c'est l'Être pensant, comprenant tous les genres, et non un genre unique. L'Intelligence véri-

¹ Voy. *Enn.* I, liv. VI. — ² Voy. *Enn.* V, liv. VIII. — ³ Voy. le passage du *Sophiste* de Platon que nous avons cité ci-dessus p. 216, note 1.

table est en effet l'Être avec toutes choses; elle est par conséquent tous les êtres. Quant à l'Être considéré seul, il constitue un genre et est un élément de l'Intelligence.

Enfin, la *justice*, la *tempérance* et en général toutes les *vertus* sont autant d'actes de l'Intelligence. Elles ne sauraient donc figurer parmi les genres premiers. Elles sont postérieures à un genre¹ et constituent des espèces.

XIX. Puisque ces quatre choses [qui complètent l'essence², savoir, le *mouvement*, la *stabilité*, l'*identité* et la *différence*] constituent [avec l'Être] les genres premiers, il reste à examiner si chacun d'eux pris à part engendre des espèces, si, par exemple, l'Être pris en lui-même pourrait admettre des divisions dans lesquelles les autres genres n'entreraient pour rien. — Non, sans doute : car, pour engendrer des espèces, il faut que le genre admette des différences venues du dehors ; que ces différences soient des propriétés appartenant à l'Être en tant qu'être, sans être cependant lui-même. Mais alors d'où l'Être les tient-il ? Ce ne peut être assurément de ce qui n'existe pas. Si c'est nécessairement de ce qui existe, comme il ne reste que trois genres d'êtres, il est évident que l'Être tient ses différences de ces genres, qui s'associent à lui et ont une existence simultanée. Mais par cela même que ces genres ont une existence simultanée [avec l'Être], ils servent à le constituer, puisqu'il se compose de tous ces éléments réunis. Comment alors peuvent-ils être autres que le tout qu'ils constituent ? Comment ces genres font-ils de tous les êtres des espèces ? Comment par exemple le mouvement pur peut-il former des espèces du mouvement ? La stabilité et les autres genres donnent lieu aux mêmes questions. Il faut

¹ Nous lisons avec Ficin *ἑρῆτα γένος*, au lieu de *γένος*, que donnent les manuscrits, mais qui n'offre pas de sens satisfaisant, comme Creuzer le reconnaît dans ses notes. — ² Voy. ci-dessus le début du § 15, p. 231.

d'ailleurs prendre garde de perdre chaque genre dans les espèces, et, d'un autre côté, de le réduire à l'état d'un simple prédicat en ne le considérant que dans ses espèces. Il faut que le genre existe à la fois dans les espèces et en lui-même, que tout en se mêlant [aux espèces] il reste en lui-même pur et sans mélange : car, en concourant à l'essence autrement [par son mélange avec les espèces], il s'annulerait lui-même. Telles sont les questions que nous avons à examiner.

Maintenant, comme nous avons dit précédemment que ce qui comprend en soi tous les êtres, c'est l'Intelligence et même chaque intelligence, que nous avons placé l'Être ou l'Essence au-dessus de toutes les espèces qui en sont les parties, et que nous avons dit que l'Être n'est pas encore l'Intelligence¹, nous reconnaissons par là même que l'Intelligence déjà développée est quelque chose de postérieur. Nous allons mettre à profit l'étude de cette question afin d'atteindre le but que nous nous sommes proposé [pour déterminer le rapport du genre avec les espèces qu'il contient] ; nous nous servirons de l'Intelligence comme d'exemple pour approfondir la connaissance des choses dont nous nous occupons.

XX. Supposons donc l'Intelligence dans un état tel qu'elle ne s'attache encore à rien de particulier, qu'elle ne s'applique à rien, afin de ne pas devenir une intelligence particulière ; concevons-la semblable à la science prise en soi avant les notions des espèces particulières, ou bien encore à la science d'une espèce prise avant les notions des parties qu'elle contient. La science universelle, sans être [en acte] aucune notion particulière, est en puissance toutes les notions, et réciproquement, chaque notion

¹ *ἄμω νόω εἶναι*. Kirchoff a retranché ici, et sans en donner le motif, l'adverbe *ἄμω*, qui se trouve dans les éditions, et que Ficin a traduit : *Non tamen intellectum*.

particulière est une seule chose en acte, mais est toutes choses en puissance; il en est de même de la science universelle. Les notions qui se rapportent ainsi à une espèce existent en puissance dans la science universelle, parce que, tout en s'appliquant à une espèce, elles sont aussi en puissance la science universelle. La science universelle est affirmée de chaque notion particulière, sans que la notion particulière soit affirmée de la science universelle; cependant la science universelle n'en doit pas moins subsister en elle-même et sans mélange¹.

Il en est de même pour l'Intelligence. Autre est le mode d'existence de l'Intelligence universelle placée au-dessus des intelligences qui sont particulières en acte, autre est le mode d'existence de ces intelligences particulières. Celles-ci sont remplies par les notions universelles : l'Intelligence universelle fournit aux intelligences particulières les notions qu'elles possèdent; elle est en puissance ces intelligences qu'elle contient toutes dans son universalité; celles-ci de leur côté contiennent dans leur particularité l'Intelligence universelle comme une science particulière implique la science universelle. La grande Intelligence existe en elle-même et les intelligences particulières existent également en elles-mêmes; elles sont impliquées dans l'Intelligence universelle, comme celle-ci est impliquée dans les intelligences particulières. Chacune des intelligences particulières existe à la fois en elle-même et dans autre chose [dans l'Intelligence universelle], de même que l'Intelligence universelle existe à la fois en elle-même et dans toutes les autres. Dans l'Intelligence universelle, qui existe en elle-même, toutes les intelligences particulières existent en puissance, parce que celle-ci est en acte toutes les intelligences ensemble et en puissance chacune d'elles sépa-

¹ Voy. la même comparaison plus développée dans l'Ennéade IV, liv. ix, § 5; t. III, p. 501.

rément. Au contraire, celles-ci sont en acte des intelligences particulières et en puissance l'Intelligence universelle : en effet, en tant qu'elles sont ce qu'on affirme d'elles, elles sont en acte ce qu'on affirme; en tant qu'elles existent dans le genre qui les contient, elles sont ce genre en puissance¹. Le genre, en tant que genre, est en puissance toutes les espèces qu'il contient : il n'est aucune d'elles en acte, mais toutes sont en lui implicitement; en tant que le genre est en acte ce qui existe avant les espèces, il est l'acte des choses qui ne sont pas particulières; pour que ces choses particulières arrivent à être en acte [comme cela a lieu dans l'espèce], il faut qu'elles y soient amenées par l'acte qui émane du genre et qui joue à leur égard le rôle de cause².

XXI. Comment l'Intelligence, tout en restant une, produit-elle par la raison les choses particulières? C'est demander comment des quatre genres³ proviennent les genres inférieurs. Contemple donc cette grande et ineffable Intelligence, qui ne se sert pas de la parole, mais qui est toute intelligence, intelligence de tout, intelligence universelle et non intelligence particulière ou individuelle; considère comment s'y trouvent toutes les choses qui en procèdent. — En contemplant les essences qu'elle contient, elle a le nombre, elle est une et plusieurs; elle est plusieurs, c'est-à-dire plusieurs puissances, puissances admirables, pléines de force et de grandeur, parce qu'elles sont pures; puissances vigoureuses, véritables, parce qu'elles n'ont pas de terme auquel elles soient forcées de s'arrêter, infinies par conséquent, infinité et grandeur suprêmes. — Si tu considères cette grandeur et cette beauté de l'essence, si par l'éclat

¹ Voy. la même idée plus développée dans l'Ennéade IV, liv. viii, § 3; t. II, p. 483. — ² L'acte qui émane du genre est ici l'Ame qui procède de l'Intelligence et réalise les idées contenues dans l'Intelligence. Voy. ci-après § 22. — ³ Voy. ci-dessus la note 2 de la page 236.

et par la lumière qui l'environnent tu distingues ce que renferme l'Intelligence, tu vois s'épanouir la *qualité*. — Avec la continuité de l'acte apparaît à ton regard la *grandeur* à l'état de repos. Comme il y a un et deux et par suite trois, la grandeur se présente comme la troisième chose avec la *quantité universelle*. — Or, dès que la qualité et la quantité se montrent à nous, et s'unissent, se fondent en quelque sorte en une seule chose, tu vois la *figure*. — Alors vient la Différence qui divise la qualité et la quantité: de là les *diverses qualités* et les *différences de figure*. — La présence de l'Identité fait l'*égalité*, et celle de la Différence l'*inégalité*, dans la quantité, dans le nombre, dans la grandeur en général: de là le cercle, le quadrilatère et les figures composées de choses inégales; de là les nombres semblables et différents, pairs et impairs.

Ainsi la Vie intellectuelle, l'acte parfait, embrasse toutes les choses que notre esprit conçoit maintenant, toutes les œuvres intellectuelles; elle contient dans sa puissance toutes choses à titre d'*essences* et de la manière dont les possède l'Intelligence. Or celle-ci les possède par la pensée, pensée qui n'est pas discursive (mais intuitive). La Vie intellectuelle possède donc toutes les choses dont il y a des *raisons* (des *idées*): elle est elle-même une Raison unique, grande, parfaite, qui renferme toutes les raisons¹, qui les parcourt avec ordre en commençant par les premières, ou plutôt qui les a parcourues de tout temps, en sorte qu'on ne peut jamais dire avec vérité qu'elle les parcourt²: car toutes les choses que le raisonnement nous fait saisir en quelque partie que ce soit de l'univers, on trouve que l'Intelligence les possède sans raisonnement; il semble que ce soit l'Être même qui [étant identique à l'Intelligence] ait fait raisonner ainsi l'Intelligence [ait produit ses con-

¹ Voy. ci-dessus p. 229. — ² Voy. *Enn.* III, liv. II, § 10; t. II, p. 60. — ³ Voy. *Enn.* IV, liv. VIII, § 8; t. II, p. 228.

ceptions³], comme cela paraît arriver dans les raisons séminales qui produisent les animaux⁴. Dans les raisons qui sont antérieures au raisonnement (dans les *idées*), toutes choses se trouvent avoir la constitution que l'Intelligence la plus pénétrante serait amenée par le raisonnement à juger la meilleure⁵. Que ne doivent donc pas être ces idées supérieures et antérieures à la Nature et aux raisons? L'Intelligence y est identique avec l'Essence⁶; l'existence n'y est pas adventice, non plus que l'Intelligence; tout y est parfait, puisque tout y est conforme à l'Intelligence. L'Être est ce qu'exige l'Intelligence; il est par conséquent être véritable et premier: car s'il procédait d'un autre être, c'est cet autre qui serait l'Intelligence.

Puisque l'Être nous montre ainsi en lui toutes les figures et la qualité universelle (elle ne pouvait être particulière: car elle ne devait pas être unique, la double présence de la Différence et de l'Identité exigeant qu'elle fût à la fois une et plusieurs); puisque l'Être est dès l'origine un et plusieurs, que toutes les espèces qu'il comprend doivent par conséquent renfermer à la fois unité et pluralité, offrir des grandeurs, des qualités, des figures différentes (car il est impossible que quelque chose manque à l'Être, qu'il ne soit pas l'universalité complète, parce qu'il ne serait plus universel s'il n'était pas complet); puisqu'enfin la Vie y pénètre tout, y est présente partout, il en résulte que de lui ont dû naître tous les animaux (car les corps mêmes n'y manquent pas puisqu'on y trouve matière et qualité). Or, comme tous les animaux y sont nés et y subsistent de tout temps, étant par leur être embrassés dans l'éternité, que pris séparément ils sont chacun une des différentes essences, que

³ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223. — ⁴ Être ce qu'elle est et produire ce qu'elle produit sont dans la Nature une seule et même chose, etc. — (*Ibid.*, § 2; t. II, p. 214.) — ⁵ Voy. *Enn.* III, liv. II, § 2; t. II, p. 23-24. — ⁶ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223.

Genèse de
l'être
naturel

pris ensemble ils forment une unité, il en résulte que l'ensemble complexe et synthétique de tous ces animaux est l'Intelligence, qui, ayant ainsi en soi tous les êtres, est l'Animal parfait, l'Animal par essence. En se laissant contempler par ce qui tient d'elle l'existence, l'Intelligence devient pour lui l'Intelligible, et reçoit cette qualification avec vérité¹.

XXII. C'est ce qu'a voulu faire entendre Platon quand il a dit, d'une manière énigmatique : « L'Intelligence contem-
» ple les idées comprises dans l'Animal parfait² ; elle voit
» ce qu'elles sont et en quel nombre elles sont. » En effet, l'Âme (universelle), qui vient immédiatement après l'Intelligence, possède les idées en elle en tant qu'âme, mais elle les voit mieux dans l'Intelligence qui est au-dessus d'elle³. De même, notre intelligence propre, qui possède aussi en elle les idées, les voit mieux quand elle les contemple dans l'Intelligence supérieure : car en elle-même, elle voit seulement ; dans l'Intelligence supérieure, elle voit en outre qu'elle voit⁴. Or cette Intelligence qui contemple les idées n'est pas séparée de l'Intelligence supérieure (car elle en procède) ; mais comme elle est la pluralité sortie de l'unité, parce que (à l'identité) elle unit la différence, elle devient unité-pluralité. Etant à la fois unité et pluralité, l'Intelligence en vertu de sa nature multiple produit la pluralité [des essences]⁵. On ne saurait d'ailleurs trouver en elle rien

¹ « En contemplant l'Intelligible, l'Intelligence lui devient sensible, et elle en est l'Intelligence parce qu'elle le pense. En le pensant, elle est d'une manière l'Intelligence, et d'une autre manière l'Intelligible, parce qu'elle l'imite. » (Enn. III, liv. ix, § 1 ; t. II, p. 210. — ² Il y a dans Platon l'Animal qui est. Ce passage a déjà été cité et commenté par Plotin, Enn. III, liv. ix, § 1 ; t. II, p. 238. — ³ Pour le développement de cette théorie, Voy. Enn. II, liv. ix, § 1 ; t. II, p. 210. — ⁴ Voy. Enn. V, liv. iii, § 4 ; t. II, p. 38. — ⁵ Si on lit avec M. Kirchhoff *ἐνὸς πολλῶν ἐνὸς*, au lieu de *ἐν πολλῶν*, il faut traduire la pluralité des intelligences. Ficin ajoute à la fin de la phrase *atque vicissim*, mots auxquels rien ne correspond dans le texte grec et dont on ne voit pas la nécessité.

qui soit numériquement un, rien de ce qu'on nomme un individu. Quelle que soit la chose que l'on contemple en elle, c'est toujours une forme : car il n'y a pas en elle de matière. C'est pourquoi Platon a dit encore, en faisant allusion à cette vérité, que l'essence est divisée à l'infini¹. Quand on descend du genre aux espèces, on n'arrive pas encore à l'infini² : car ce qui naît ainsi est défini par les espèces qui ont été engendrées par le genre ; le nom d'infini s'applique mieux à la dernière espèce, qui ne se divise plus en espèces. C'est pourquoi [comme l'enseigne Platon], quand on est arrivé aux individus, il faut les abandonner à l'infini³. Ainsi, les individus sont infinis en tant qu'ils sont pris en eux-mêmes ; mais en tant qu'ils sont embrassés par l'unité, ils sont ramenés à un nombre. — L'Intelligence embrasse donc ce qui vient après elle, l'Âme, en sorte que l'Âme, jusqu'à la dernière de ses puissances, est contenue par un nombre ; pour cette dernière puissance, elle est tout à fait infinie⁴. Considérée dans cet état [où, se tournant vers ce qui est au-dessous d'elle, elle engendre l'Âme], l'Intelligence est une partie [parce qu'elle s'applique à une chose particulière], quoiqu'elle possède toutes choses et qu'elle soit par elle-même universelle ; les intelligences qui sont ses parties sont chacune une partie [constituent chacune une intelligence particulière] en vertu de l'acte de l'Intelligence qui est [qui existe en elle-même]⁵. Quant à l'Âme,

¹ Plotin paraît faire ici allusion au passage de Platon que nous citons ci-après p. 247, note 1. — ² *Infini* signifie ici *indéfini, indéterminé*. — ³ Plotin paraît faire ici allusion à un passage du *Philèbe* de Platon, que M. Cousin traduit littéralement de la manière suivante (t. II, p. 398, note) : « L'infinité des individus et la multitude qui se trouve en eux est cause que tu es d'ordinaire des pourvu d'intelligence. » — ⁴ Cette puissance est la matière. Voy. Enn. III, liv. iv, § 1 ; t. II, p. 80. — ⁵ Cette phrase est expliquée par ce qui suit : « Quand l'Intelligence agit en elle-même, les actes qu'elle produit sont les autres intelligences. »

elle est une partie d'une partie [c'est-à-dire une partie de l'Intelligence qui est elle-même une partie, comme il vient d'être dit], mais elle existe en vertu de l'acte de l'Intelligence qui agit hors d'elle-même. En effet, quand l'Intelligence agit en elle-même, les actes qu'elle produit sont les autres intelligences; quand elle agit hors d'elle, elle produit l'Âme. Quand l'Âme agit à son tour comme genre ou espèce, elle engendre les autres âmes qui sont ses espèces. Ces âmes ont elles-mêmes deux actes: l'un, dirigé vers ce qui est au-dessus d'elles, constitue leur intelligence; l'autre, dirigé vers ce qui est au-dessous d'elles, donne naissance aux autres puissances rationnelles, et même à une dernière puissance qui est en contact avec la matière et la façonne¹. La partie inférieure de l'âme n'empêche pas tout le reste de demeurer dans la région supérieure². D'ailleurs, cette partie inférieure n'est que l'image même de l'âme; elle n'en est pas séparée³, mais elle ressemble à l'image réfléchi par un miroir, image qui persiste tant que le modèle est placé devant le miroir. — Mais comment doit-on concevoir que le modèle est placé ainsi devant le miroir? — Le voici: jusqu'à ce qui est immédiatement au-dessus de l'image [c'est-à-dire jusqu'à l'âme], c'est le monde intelligible, composé de tous les intelligibles, et tout parfait. Le monde sensible n'est que l'imitation de celui-là, et il l'imité autant qu'il lui est possible, en ce qu'il est lui-même un animal qui est l'image de l'Animal parfait; il l'imité comme le portrait obtenu par la peinture ou réfléchi par la surface de l'eau reproduit la personne placée au-dessus de l'eau ou devant le peintre. Ce portrait obtenu par la peinture ou réfléchi par la surface de l'eau n'est pas l'image du composé qui constitue

¹ Pour l'explication de tout ce que Plotin dit ici sur l'Intelligence et l'Âme, voy. *Enn.* IV, liv. VIII, § 3-7; t. II, p. 482-492. — ² *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 8; t. II, p. 492. — ³ *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 29; t. II, p. 377.

l'homme [de l'âme et du corps], mais de l'une des deux parties seulement, du corps qui a été façonné par l'âme. De même par conséquent, le monde sensible, qui est fait à la ressemblance du monde intelligible, nous offre des images, non de son créateur, mais des essences qui sont contenues dans son créateur, au nombre desquelles se trouve l'homme avec tout autre animal; or chaque animal a cela de commun avec son créateur de posséder la vie, mais chacun d'eux la possède d'une manière différente; tous deux en outre font également partie du monde intelligible¹.

¹ Voici comment Ficin commente la fin de ce livre: « Prima Essentia ex se viva nominatur ipsum vivens ipsumque Animal; huius actus in se reflexus appellatur Intellectus, qui in hac ipsa substantia sui viva tot ideas implicitè quot species fabricatus est in mundo. — Sensus in se sentit tantum, in imaginatione vero persentit insuper se sentire. Similiter imaginatio imaginatur tu se; in ratione imaginari se percipit. Ratio in se argumentatur; in intellectu animadvertit se argumentari. Intellectus noster in se intelligit, in divino intelligentiam suam animadvertit. Divinus Intellectus in sua essentia viva possidet et invenit omnia. Est autem vivens hæc Essentia uniformis simul et omniformis; ideoque mundus hic inde talis intelligitur atque generatur. Sunt vero ibi formæ rerum usque ad species ultimas tantum multiplicatæ; in Anima vero mundi inde nata, multiplicatæ magis; maxime vero in Natura genitæ, que huius Animæ postremam est. Omnes quidem ideas appellat hic Intellectus, generalem vero animarum ideam nominat quum Intellectum, tum etiam Animam, quatenus sursum aspicit vel dorsum; similiterque animam nostram triplici ratione dignam censet triplici cognomento. »

LIVRE TROISIÈME.

DES GENRES DE L'ÊTRE, III.

I. Nous avons traité de l'essence intelligible; nous avons dit ce qu'elle nous paraît être et comment on doit la concevoir pour être d'accord avec la doctrine de Platon. Il nous faut maintenant traiter de l'autre nature [de l'essence sensible]¹; nous aurons à rechercher s'il convient d'établir ici les mêmes genres que pour l'essence intelligible, ou d'en admettre un plus grand nombre et d'en ajouter quelques-uns à ceux que nous avons déjà reconnus; ou bien si les genres diffèrent entièrement dans l'une et dans l'autre essence, ou si quelques-uns seulement sont différents, les autres restant identiques. S'il y en a qui soient identiques dans l'une et dans l'autre essence, cela ne peut s'entendre que par analogie et par homonymie; c'est ce qui deviendra évident quand on connaîtra bien chacune de ces essences.

Voici par quoi il nous faut commencer. Ayant à parler des choses sensibles et sachant que toutes sont contenues dans ce monde inférieur, nous devons d'abord porter nos recherches sur ce monde, y établir des divisions d'après la nature des êtres qui le composent et les distribuer en genres, comme nous ferions si nous avions à diviser la voix,

¹ Dans ce livre, Plotin expose la seconde partie de sa propre théorie, savoir, les *Genres de l'être sensible*. Il y commente la doctrine des *Catégories* d'Aristote. Pour les autres Remarques générales, Voy. les *Éclaircissements* sur ce livre à la fin du volume.

dont la nature est infinie [par la diversité des sons qu'elle comprend], en la ramenant à un nombre déterminé d'espèces¹. Remarquant ce qu'il y a de commun entre beaucoup de sons, nous les ramènerions à une unité, puis à une unité supérieure, et à une autre supérieure encore, jusqu'à ce que nous eussions réduit ces sons à un petit nombre de classes: alors, nous appellerions *espèce* ce qui se trouve dans les *individus*, et *genre* ce qui se trouve dans les espèces. Pour la voix, il est facile de trouver chaque espèce, de ramener toutes les espèces à l'unité et d'affirmer de toutes [en qualité de genre ou de catégorie] ce qui est l'élément général, c'est-à-dire la voix. Mais pour les choses que nous examinons ici, il n'est pas possible de procéder

¹ Les idées que Plotin expose ici sont empruntées au passage suivant de Platon: « le même que, lorsqu'on a pris une unité quelconque, il ne faut pas jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre; ainsi, quand on est forcé de commencer par l'infini, il ne faut point passer tout de suite à l'unité, mais porter les regards sur un certain nombre, qui renferme une certaine quantité d'individus, et aboutir enfin à l'unité. Tâchons de concevoir ceci en prenant les lettres pour exemple. On remarqua d'abord que la voix était infinie, soit que cette découverte vienne d'un dieu, soit de quelque homme divin, comme on le raconte en Égypte d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles, comme étant, non pas un, mais plusieurs; et puis d'autres lettres qui, sans être des voyelles, ont pourtant un certain son; et il reconnut qu'elles avaient également un nombre déterminé; ensuite il distingua une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes: après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son; ensuite il en fit autant par rapport aux voyelles et par rapport aux moyennes. Jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne pourrait apprendre aucune de ces lettres toute seule, et sans les apprendre toutes, il en imagina le lien, comme une unité; et se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un seul art. » (Platon, *Philèbe*; trad. de M. Cousin, t. II, p. 309.)

ainsi [de tout ramener à un seul genre], comme nous l'avons déjà démontré. Il faut reconnaître dans le monde sensible plusieurs genres, et ces genres doivent différer de ceux du monde intelligible, puisque le monde sensible diffère lui-même du monde intelligible, qu'il n'en est pas le synonyme, mais seulement l'homonyme, c'est-à-dire l'image.

Comme ici-bas dans le mélange et le composé [qui nous constituent] il y a deux parties, l'âme et le corps, dont l'ensemble forme l'*animal*¹, que l'essence de l'âme appartient au monde intelligible, et par conséquent n'est pas du même ordre que l'essence sensible, il nous faut, quoique cela soit difficile, *séparer l'âme*² d'avec les choses sensibles que nous considérons seules présentement. C'est ainsi que celui qui voudrait diviser les habitants d'une ville d'après leurs dignités et leurs professions devrait laisser de côté les étrangers qui habitent cette ville. Quant aux *passions* qui naissent de l'union de l'âme avec le corps ou que l'âme éprouve à cause du corps³, nous examinerons plus tard comment il faut les distribuer⁴: c'est ce que nous ferons lorsque nous aurons traité des choses sensibles.

II. Parlons d'abord de ce qu'on appelle *essence* ici-bas.

Il faut reconnaître que la nature corporelle ne peut recevoir le nom d'essence que par homonymie ou même qu'elle ne doit pas le recevoir du tout, puisqu'elle implique l'idée d'*éconement* [de changement] perpétuel⁵: la dénomination qui lui convient proprement, c'est celle de *génération*⁶. Il faut reconnaître aussi que les choses qui appartiennent à la génération sont fort diverses; cependant tous les *corps*, les uns simples [comme les éléments], les autres compo-

¹ Voy. *Enn.* I, liv. I, § 7; t. I, p. 43. — ² Voy. les *Éclaircissements* du tome I, p. 380. — ³ Voy. *Enn.* III, liv. VI, § 1-5; t. II, p. 123-138. — ⁴ Voy. ci-après § 16. — ⁵ Voy. *Enn.* II, liv. I, § 2; t. I, p. 145. — ⁶ Voy. t. I, p. 123, note 2.

sés [comme les mixtes], doivent être ramenés à un seul genre ainsi que leurs accidents et leurs effets, en établissant des divisions entre ces choses. — On peut encore distinguer dans les corps, d'un côté la *matière*, de l'autre la *forme* imprimée à la matière, et faire un genre de chacune d'elles prise séparément, ou bien les réunir toutes deux dans un même genre, en les appelant, par homonymie, *essence*, ou plutôt *génération*. Mais que peut-il y avoir de commun entre la matière et la forme? Comment en outre la matière serait-elle un genre et que comprendrait ce genre? La matière n'est-elle pas en effet partout la même? Et d'ailleurs, dans quel genre placerons-nous le composé qui résulte de l'union de la forme et de la matière? Si nous disons que ce composé même est l'*essence corporelle*, mais qu'aucun de ses éléments n'est corps, comment ceux-ci seraient-ils rangés dans la même catégorie que le composé? Vit-on jamais placer dans le même genre les éléments d'une chose et cette chose même? Si l'on répond qu'il faut commencer par les corps [par les composés], c'est comme si l'on nous disait que dans la lecture il faut commencer par les syllabes [et non par les lettres].

Mais si l'on ne peut établir dans le monde sensible des divisions qui soient absolument les mêmes que celles du monde intelligible, pourquoi n'y admettrions-nous pas des divisions analogues? Au lieu de l'*être* intelligible, nous aurons ici-bas la *matière*; au lieu du *mouvement* intelligible, la *forme*, qui donne à la matière la vie et la perfection; au lieu de la *stabilité* intelligible, l'*inertie* de la matière; au lieu de l'*identité*, la *ressemblance*; au lieu de la *différence*, la *diversité* ou plutôt la *dissemblance* qu'offrent les êtres sensibles¹. Soit: mais remarquons d'abord que la *matière*

¹ Pour la définition des genres de l'être intelligible, savoir, l'être, le mouvement, le repos ou la stabilité, l'identité, la différence, Voy. ci-dessus liv. II, § 7-8, p. 214-219.

Genre de
l'être dans
le monde
des choses
sensibles
(c'est-à-dire
la matière)

ne reçoit ni ne possède la *forme* comme sa vie ou son acte propre, qu'au contraire la forme s'introduit du dehors en elle, au lieu d'appartenir à son essence. Remarquons en outre que, tandis que dans le monde intelligible la forme est essentiellement *acte* et *mouvement*, dans le monde sensible le mouvement est quelque chose d'étranger et d'accidentel; loin d'être mouvement, la forme imprimée à la matière lui communique plutôt la stabilité et l'immobilité : car la forme détermine la matière qui est naturellement indéterminée; dans le monde intelligible, l'*identité* et la *différence* s'entendent d'un seul et même être, à la fois identique et différent; ici-bas, l'être n'est différent que relativement, par participation [à la différence]; car il est quelque chose d'*identique* et de *différent*, non par conséquence, comme là-haut, mais par sa nature. Quant à la *stabilité*, comment l'attribuer à la matière qui prend toutes les grandeurs, qui reçoit du dehors toutes ses formes, sans pouvoir jamais rien engendrer par elle-même au moyen de ces formes? Il faut donc renoncer à cette division.

III. Quelle division adopterons-nous donc? Il y a d'abord la *matière*, puis la *forme*, ensuite le *composé* qui résulte de leur ensemble, enfin les choses qui se rapportent aux trois précédentes et qui en sont affirmées, les uns simplement comme *attributs*, les autres en outre comme *accidents*: et parmi les accidents, les uns sont contenus dans ces choses, les autres les contiennent; les uns en sont des actions, les autres des passions ou des conséquences.

Matière. La *matière* est quelque chose de commun qui se trouve dans toutes les *substances*: elle ne forme cependant pas un genre parce qu'elle n'admet pas de différences, à moins que ses différences ne consistent à avoir ici la forme du feu, et là,

1 Sur cette définition de la matière, Voy. *Enn. II*, liv. IV, § 6; t. I, p. 201-203.

celle de l'air. Si l'on croit que, pour constituer un genre, il suffise à la matière d'être ce qui est commun à toutes les choses dans lesquelles elle existe, ou bien d'être à l'égard des matières particulières dans le rapport du tout aux parties, on prend le terme de *genre* dans un autre sens que celui qu'il a ordinairement : ce sera alors un *élément* unique, en admettant qu'un élément puisse être un genre. Si l'on y ajoute la *forme*, de telle sorte qu'elle soit conçue comme unie à la matière ou étant en elle, la matière sera par là séparée des autres formes, mais elle ne comprendra pas toute forme substantielle. Si nous appelons *forme* le principe générateur de la substance, et *raison substantielle* la raison qui constitue la forme, nous n'aurons pas encore clairement déterminé ce qu'est l'*essence* ou la *substance* [c'est-à-dire]. Enfin, si l'on ne donne le nom de substance qu'au *composé* de la matière et de la forme, il en résultera que ces deux choses [la matière et la forme prises séparément] ne seront pas elles-mêmes des substances. Si l'on admet qu'elles en sont aussi bien que le composé, il faut alors examiner ce qu'il y a de commun entre les trois [la matière, la forme et le composé].

Quant aux choses qui sont simplement affirmées comme *attributs*, elles doivent être placées dans le genre de la *relation*, comme étant des *principes* ou des *éléments*. Parmi les *accidents* des choses, les uns sont contenus en elles, comme la *quantité* et la *qualité*; les autres contiennent les choses, comme le *lieu* et le *temps*; puis, il y a les actions et les passions, comme les *mouvements*; puis les conséquences, comme *être dans le lieu* et *être dans le temps* : être dans le lieu est la conséquence du composé, et être dans le temps est la conséquence du mouvement.

Nous trouvons que les trois premières choses [la matière, la forme et le composé] concourent à former un seul genre, que nous appelons ici-bas par homonymie *essence* ou *substance* [c'est-à-dire], genre qui leur est commun et dont le

nom s'applique également à elles trois. Ensuite viennent les autres genres, la *relation*, la *quantité*, la *qualité*, la *propriété d'être contenu dans le temps*, celle *d'être contenu dans le lieu*, le *mouvement*, le *lieu*, le *temps*. Mais, comme en admettant le temps et le lieu, on n'a pas besoin d'ajouter la propriété d'être contenu dans le temps ni celle d'être contenu dans le lieu¹, on doit se borner à reconnaître cinq genres [1^o substance, 2^o quantité et qualité, 3^o lieu et temps, 4^o mouvement, 5^o relation] puisque l'on compte la matière, la forme et le composé pour un seul genre [celui de la substance]².

Si l'on ne compte pas la matière, la forme et le composé pour un seul genre, on placera toutes ces choses dans l'ordre suivant : matière, forme, composé, relation, quantité, qualité, mouvement, ou bien on rapportera ces trois dernières choses [quantité, qualité, mouvement] à la relation parce que celle-ci a plus d'extension qu'elles.

IV. [*Essence ou Substance.*] Qu'y a-t-il de commun dans ces trois choses [la matière, la forme, le composé] ? Qu'est-ce qui fait qu'elles sont essence ou substance [j'entends dans les choses inférieures] ? Est-ce parce que la matière, la forme et le composé servent de *substratum* aux autres choses ? Alors, comme la matière est le *substratum*, le *siège* de la forme, la forme ne sera pas dans le genre de la substance. Mais, comme le composé remplit aussi la fonction de *substratum*, de fond, à l'égard des autres choses, la forme unie à la matière sera le sujet des composés, ou plutôt de toutes les choses qui sont postérieures au composé, comme la quantité, la qualité, le mouvement.

La *substance* est-elle ce qui ne se dit d'aucune autre

¹ Voy. ci-dessus le livre I, § 13-14, p. 176-178. — ² C'est la division que Plotin suit dans ce livre; mais, pour le lieu et le temps, il les fait rentrer dans la relation § 11, p. 207, et il n'ajoute rien à ce qu'il en a dit ci-dessus dans le livre I, § 13-14, p. 176-178.

chose ? Il paraît en être ainsi : car la blancheur et la noirceur se disent d'une autre chose, d'un sujet blanc ou noir. Il en est de même du double (je ne parle pas ici du double par opposition à la moitié, mais du double qui s'affirme d'un sujet, quand on dit : Ce bois est double). La paternité est encore, ainsi que la science, un attribut d'un autre sujet, duquel elle se dit. Le lieu est ce qui limite, et le temps, ce qui mesure une autre chose. Mais le feu, le bois considéré comme bois, ne sont pas des attributs. Il en est de même de Socrate, de la substance composée [de forme et de matière], de la forme qui est dans la substance, parce que ce n'est pas une modification d'un autre sujet. En effet, la forme n'est pas un attribut de la matière; elle est un élément du composé : l'homme et la forme de l'homme sont une seule et même chose³. La matière est aussi un élément du composé; sous ce rapport, elle se dit d'un sujet, mais ce sujet n'est pas autre qu'elle. La blancheur, au contraire, considérée en elle-même, n'existe que dans le sujet dont elle se dit. Ainsi, la chose qui n'existe que dans le sujet dont elle se dit n'est pas substance⁴; la substance est au contraire la chose qui est par elle-même ce qu'elle est. Si elle fait partie d'un sujet, alors elle complète le composé, dont les éléments existent chacun en eux-mêmes et n'en sont affirmés que sous un rapport autre que celui d'exister en lui. Considérée

³ Cette définition de la substance appartient à Aristote, ainsi que la division de la substance en matière, forme et composé. Voy. ci-dessus p. 152, note 1. — ⁴ « La forme substantielle, c'est ce qu'est proprement un être. Chaque être ne diffère point, ce semble, de sa propre essence; et la forme est l'essence même de chaque être. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VIII, ch. 5, 6; trad. de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 11, 16.) — ⁵ « Quand une chose est l'attribut d'une autre, elle n'est pas une essence. Ainsi l'homme blanc n'est pas une essence; les substances seules ont une essence. » (Aristote, *ibid.*, ch. 5; trad. fr., p. 11.)

comme partie, la substance est relative à une chose autre qu'elle; mais considérée en elle-même, dans sa nature, dans ce qu'elle est, elle ne s'affirme de rien¹.

Être *sujet* (*ὑποκειμενον*) est donc une propriété commune à la matière, à la forme et au composé. Mais cette fonction de sujet est remplie différemment par la matière à l'égard de la forme, par la forme à l'égard des modifications, et par le composé; ou plutôt, la matière n'est pas sujet à l'égard de la forme: celle-ci est le complément qui l'achève quand elle n'est encore que matière et qu'elle n'existe qu'en puissance². La forme, à proprement parler, n'est pas dans la matière: car lorsqu'une chose ne fait qu'un avec une autre, on ne peut dire que l'une est dans l'autre (comme un accident dans son sujet). C'est prises toutes deux ensemble que la matière et la forme sont un sujet pour les autres choses³: ainsi l'homme en général et tel homme en particulier constituent le sujet des modifications passives; ils sont antérieurs aux actions et aux conséquences qui se rattachent à eux. La substance est donc le principe d'où sortent et par lequel existent les autres choses, celui au-

¹ « Du reste ne craignons pas, parce que les parties des substances [la main, le pied, dans le corps de l'homme] sont dans leurs entiers comme dans des sujets, d'être obligés de repousser ces entiers du nombre des substances: car, en disant que telles choses étaient dans un sujet, nous n'avons pas prétendu dire qu'elles y fussent comme les parties dans un tout. » (Aristote, *Catégoriques*, II, ch. v; trad. de M. Barthélémy Saint-Hilaire, p. 66.) — ² Voy. *Enn.* II, liv. v, § 4; t. I, p. 231. — ³ « L'essence est la forme intrinsèque qui, par son concours avec la matière, constitue ce qu'on nomme la substance réalisée. Prenons pour exemple le retroussé: c'est son union avec le nez qui constitue le nez camus et le camus, car la notion du nez est commune à l'une et à l'autre de ces deux expressions; mais dans la substance réalisée, dans nez camus, Callias, il y a à la fois essence et matière. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. II; trad. fr., t. II, p. 44.)

quel se rapportent les modifications passives et dont procèdent les actions¹.

V. Tels sont les caractères de la substance sensible. S'ils conviennent aussi sous quelque rapport à la substance intelligible, ce n'est que par analogie et par homonymie². C'est ainsi que le *premier* est appelé de ce nom par rapport au reste: car il n'est pas premier absolument, mais plutôt à l'égard des choses qui tiennent un rang inférieur; bien plus, les choses qui suivent le premier sont aussi appelées premières à l'égard de celles qui viennent après elles. De même, en parlant des choses intelligibles, le mot *sujet* se prend dans un autre sens. On se demande également si celles-ci peuvent *partir*, et l'on conçoit que si elles pâtissent, c'est d'une tout autre manière³.

N'être pas dans un sujet est donc le caractère commun de toute substance, si, par n'être pas dans un sujet, on entend ne pas faire partie d'un sujet et ne pas concourir avec lui à former une unité. En effet, ce qui concourt avec une chose à former une substance composée ne saurait être dans cette chose comme dans un sujet: la forme n'est donc pas dans la matière comme dans un sujet, et l'homme n'est pas non plus dans Socrate comme dans un sujet parce que l'homme fait partie de Socrate⁴. Ainsi, la substance est

¹ « La substance est un principe et une cause; c'est de ce point de vue qu'il faut partir. Or, se demander le pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi une chose est dans une autre... Cette cause, c'est la substance première de chaque être: car c'est là la cause première de l'existence. Mais parmi les choses, il en est qui ne sont pas des substances; il n'y a de substances que les êtres qui existent par eux-mêmes, et dont rien autre chose qu'eux-mêmes ne constitue la nature: par conséquent, c'est évidemment une substance que cette nature qui est dans les êtres non un élément, mais un principe. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 17; trad. fr., t. II, p. 61-64.) — ² Voy. *Enn.* II, liv. IV, § 3-5; t. I, p. 197-201. — ³ Voy. le liv. VI de l'*Ennéade* III. — ⁴ « Une propriété commune à toute substance, c'est de n'être

ce qui n'est pas dans un sujet. Si l'on ajoute que la substance ne se dit d'aucun sujet, il faut ajouter encore en tant que ce sujet est autre chose qu'elle : autrement l'homme, affirmé de tel homme, ne se trouverait pas compris dans la définition de la substance, si [en affirmant que la substance ne se dit d'aucun sujet] nous n'ajoutions : en tant que ce sujet est autre chose qu'elle. Quand je dis : Socrate est homme, c'est comme si je disais : Le blanc est blanc, et non : Le bois est blanc ; en affirmant en effet que Socrate est homme, j'affirme qu'Un certain homme est homme, que L'homme qui est dans Socrate est homme ; c'est la même chose que si je disais : Socrate est Socrate, ou : Tel animal raisonnable est animal.

Mais, objectera-t-on peut-être, la propriété de la substance ne consiste pas à n'être pas dans un sujet : car la différence [bipède, par exemple] est aussi une des choses qui ne sont pas dans un sujet¹. — Si l'on considère bipède comme une partie de la substance, on est forcé de reconnaître que bipède n'est pas dans un sujet ; si l'on n'entend pas par bipède telle substance, mais la propriété d'être bipède, alors on ne parle plus d'une substance, mais d'une qualité, et bipède sera dans un sujet. — Mais le temps et le lieu ne paraissent pas être dans un sujet. — Si l'on définit le temps « la mesure du mouvement², » ou le temps sera

» point dans un sujet. Ainsi la substance première (Socrate) n'est pas dans un sujet et ne se dit d'aucun sujet. Quant aux substances secondes (homme), il est tout aussi évident qu'elles ne sont pas dans un sujet. L'homme peut se dire d'un homme quelconque comme sujet, mais n'est pas dans ce sujet : car l'homme n'est pas dans un homme. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. v; trad. fr., p. 62.)
¹ La différence aussi est une des choses qui ne sont pas dans un sujet : ainsi, terrestre, bipède, se disent de l'homme comme sujet, et cependant ne sont pas dans un sujet : car le bipède, le terrestre n'est pas dans l'homme. » (Aristote, *ibid.*, trad. fr., p. 67.)
² Sur ce point, Voy. *Enn.* III, liv. VII, § 8; t. II, p. 191-195.

le mouvement mesuré, et alors il sera dans le mouvement comme dans un sujet, tandis que le mouvement sera lui-même dans la chose mue; ou bien le temps sera ce qui mesure [l'âme ou l'instant présent¹], et alors il sera dans ce qui mesure comme dans un sujet. Quant au lieu, comme il est la limite de ce qui contient, il sera également dans ce qui contient². Il en est tout autrement de la substance que nous considérons ici. Il faut donc faire consister la substance, soit dans une, soit dans plusieurs, soit dans toutes les propriétés dont nous parlons, parce que ces propriétés conviennent à la fois à la matière, à la forme et au composé.

VI. Vous avez indiqué les propriétés de la substance, dira-t-on peut-être, mais vous n'avez pas dit ce qu'elle est. — C'est demander à voir ce qu'est la substance sensible; or la substance sensible est, et être n'est pas une chose qui se voit. — Quoi donc? Le feu et l'eau ne seraient pas des substances? — Sans doute, le feu et l'eau sont des substances. Mais est-ce parce qu'ils sont visibles? Non. Est-ce parce qu'ils contiennent de la matière? Non. Est-ce parce qu'ils ont une forme? Non. Est-ce enfin parce qu'ils sont des composés? Non encore. Ils sont des substances parce qu'ils sont. — Mais on dit de la quantité qu'elle est; on le dit aussi de la qualité. — Oui, sans doute, mais si nous parlons ainsi pour la quantité et la qualité, ce n'est que par homonymie³. — Alors, en quoi consiste l'être de la

¹ Voy. ci-dessus p. 159-160. — ² Voy. ci-après p. 267-268. —
³ « Être signifie ou bien l'essence, la forme déterminée (la *quidité*, *quidditas*, *quidditas*), ou bien la qualité, la quantité, ou chacun des autres attributs de cette sorte. Mais parmi ces acceptions si nombreuses de l'être, il est une acception première; et l'être premier c'est sans contredit la forme distinctive, c'est-à-dire l'essence. En effet, lorsque nous attribuons à un être telle ou telle qualité, nous disons qu'il est bon ou mauvais, etc., et non point qu'il a trois coudées ou que c'est un homme; lorsque nous voulons au contraire exprimer sa nature, nous ne disons pas qu'il

terre, du feu et des autres substances semblables? Quelle différence y a-t-il entre l'être de ces choses et l'être des autres choses? — C'est que l'être de la terre, du feu, etc., est d'une manière absolue, signifie d'une manière absolue être, tandis que l'être des autres choses [est relatif], signifie être blanc, par exemple. — L'être ajouté à blanc n'est-il pas la même chose que l'être pris absolument? — Nullement. L'être pris absolument est l'être au premier degré; l'être ajouté à blanc est l'être par participation, l'être au second degré: car l'être ajouté au blanc rend le blanc être, et le blanc ajouté à l'être rend l'être blanc; c'est pourquoi le blanc est un accident pour l'être, et l'être un accident pour le blanc. Ce n'est pas la même chose que si nous disions: Socrate est blanc, et: Le blanc est Socrate: car dans les deux cas Socrate est le même être; mais il n'en est pas de même du blanc: car dans le second cas, Socrate est compris dans le blanc; et dans le premier cas, le blanc est un pur accident. Quand on dit: L'être est blanc, le blanc est un accident de l'être; mais quand on dit: Le blanc est être, le blanc contient l'être. En somme, le blanc ne possède l'existence que parce qu'il se rapporte à l'être et qu'il est dans l'être. C'est donc de l'être qu'il reçoit son existence. L'être au contraire tient de lui-même son existence et il reçoit du blanc la blancheur, non parce qu'il est dans le blanc, mais parce que le blanc est en lui. Comme l'être qui se trouve dans le monde sen-

» est blanc ou chaud, ni qu'il a trois coudees, mais nous disons que
» c'est un homme ou un dieu. Les autres choses ne sont appelees
» etres que parce qu'elles sont ou des quantites de l'être premier, ou
» des qualites, ou des modifications de cet être, ou quelque autre
» attribut de ce genre.» (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1;
trad. fr., t. II, p. 1-2.)

* « Aucun de ces modes [marcher, se bien porter, s'asseoir] n'a
» par lui-même une existence propre, aucun ne peut être séparé
» de la substance. Si ce sont là des êtres, à plus forte raison ce qui

sible n'est pas être par lui-même, il faut dire qu'il tient son existence de l'être qui est véritablement, qu'il tient sa blancheur du blanc en soi, et qu'enfin le blanc en soi a l'être parce qu'il participe de l'être intelligible.

VII. Si l'on prétend que les choses matérielles tiennent leur être de la matière, nous demanderons d'où la matière tient elle-même son existence et son être: car nous avons démontré ailleurs que la matière n'occupe pas le premier rang. — Si l'on ajoute que les autres choses ne sauraient subsister sans être dans la matière, nous dirons que cela n'est vrai que pour les choses sensibles. Mais si la matière est antérieure aux choses sensibles, cela n'empêche pas qu'elle ne soit postérieure à beaucoup de choses, à toutes les choses intelligibles: car la matière a une existence plus obscure que les choses qui sont en elle, si ces choses sont des raisons (séminales), lesquelles participent plus à l'être, tandis que la matière est complètement irrationnelle, est une ombre de la raison, une chute de la raison*. — Si l'on objecte que la matière donne l'être aux choses matérielles, comme Socrate donne l'être au blanc qui est en lui, nous répondrons que ce qui possède un degré supérieur d'être peut bien donner un moindre degré d'être à ce qui n'en possède qu'un degré inférieur, mais que la réciproque ne saurait avoir lieu. Or, comme la forme est plus être que la

» marche est un être, ainsi que ce qui est assis et qui se porte bien,
» Mais ces choses ne semblent si fort marquées du caractère de
» l'être que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet
» déterminé. Et ce sujet, c'est la substance, c'est l'être particulier
» qui apparaît sous ces divers attributs. Bon, assis, ne signifient rien
» sans cette substance. Il est donc évident que l'existence de cha-
» cun de ces modes dépend de l'existence même de la substance.
» D'après cela, la substance sera l'être premier; non point tel ou
» tel mode de l'être, mais l'être pris dans son sens absolu.» (Aris-
» tote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 1; trad. fr., t. II, p. 2-3.)

* Voy. ci-dessus le livre I, § 39, p. 195. — * Voy. *Enn. II*, liv. IV, § 10; t. I, p. 208-211.

matière¹, l'être ne s'affirme pas également de la matière et de la forme, et la substance n'est pas un genre qui ait pour espèces la matière, la forme et le composé². Ces trois choses ont plusieurs caractères communs, comme nous l'avons déjà dit, mais elles diffèrent sous le rapport de l'être : car lorsqu'une chose qui possède un degré supérieur d'être s'approche d'une chose qui en possède un degré inférieur (comme la forme s'approche de la matière), cette chose, bien qu'antérieure dans l'ordre [ontologique], est postérieure sous le rapport de la substance ; par conséquent, si la matière, la forme et le composé ne sont pas également des substances, la substance n'est plus pour elles une chose commune, un genre. Cependant la substance sera dans un rapport moins étroit avec les choses qui sont postérieures à la matière, à la forme et au composé, bien qu'elle leur donne à toutes la propriété de s'appartenir à elles-mêmes ; c'est ainsi que la vie a divers degrés, l'un plus fort, l'autre plus faible, et que les images d'un même objet sont l'une plus vive, l'autre plus obscure³. Si l'on mesure l'être par un degré inférieur d'être, et que l'on omette le degré supérieur qui se trouve dans les autres choses, l'être ainsi considéré sera commun. Mais ce n'est

¹ « A considérer la question sous ce point de vue [si tout le reste se rapporte à la substance, et la substance à la matière], la substance sera la matière; mais, d'un autre côté, cela est impossible : car la substance paraît avoir pour caractère essentiel d'être séparable et d'être quelque chose de déterminé. D'après cela, la forme et l'ensemble de la forme et de la matière paraissent être plutôt substance que la matière. Mais la substance réalisée (je veux dire celle qui résulte de l'union de la matière et de la forme), il n'en faut pas parler. Evidemment elle est postérieure à la forme et à la matière, et d'ailleurs ses caractères sont manifestes; la matière elle-même tombe, jusqu'à un certain point, sous le sens. Reste donc à étudier la troisième, la forme. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 3; trad. fr., t. II, p. 8.) — ² Voy. ci-dessus le livre I, § 2-3, p. 152-155. — ³ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223-224.

pas là une bonne manière de procéder. En effet, chaque tout diffère des autres, et le moindre degré d'être ne constitue pas une chose qui soit commune à tous; de même que, pour la vie, il n'y a pas quelque chose qui soit commun à la vie végétative, à la vie sensitive et à la vie rationnelle⁴.

Il résulte de tout ceci que l'être diffère dans la matière et dans la forme, et ces deux choses dépendent d'une troisième [de l'être intelligible], qui se communique à elles également. Non-seulement, quand le second procède du premier, et le troisième du second, l'être antérieur possède une essence meilleure que l'être postérieur; mais encore, lorsque deux choses procèdent d'une seule et même chose, on voit la même différence : ainsi l'argile [façonnée par le potier] devient ou non tuile selon qu'elle participe plus ou moins au feu [c'est-à-dire selon qu'elle est plus ou moins cuite]. D'ailleurs, la matière et la forme ne procèdent pas du même principe intelligible⁵ : car les intelligibles diffèrent aussi entre eux.

VIII. Du reste, il n'est point nécessaire de diviser le composé en forme et en matière maintenant que nous parlons de la substance sensible, substance qu'il faut percevoir par les sens plutôt que par la raison. Il n'est point non plus nécessaire d'ajouter de quoi cette substance est composée : car les éléments qui la composent ne sont pas des substances, ou du moins ne sont pas des substances sensibles. Ce qu'il faut faire ici, c'est d'embrasser dans un seul genre ce qui est commun à la pierre, à la terre, à l'eau et aux choses qui en sont composées, savoir, aux plantes et aux animaux en tant

⁴ Voy. *Enn.* III, liv. VIII, § 7; t. II, p. 223-224. — ⁵ La matière est engendrée par la Nature, qui est la puissance inférieure de l'Âme universelle (*Enn.* III, liv. IV, § 1; t. II, p. 80), et la forme par la Raison, qui est la puissance supérieure de cette même Âme (*Enn.* II, liv. III, § 17; t. I, p. 191).

qu'ils sont sensibles. De cette manière, nous considérerons à la fois la forme et la matière : car la substance sensible les contient toutes deux ; c'est ainsi que le feu, la terre et leurs intermédiaires sont à la fois matière et forme : quant aux composés, ils contiennent plusieurs substances unies ensemble. Quel est donc le caractère commun de toutes ces substances, ce qui les sépare des autres choses ? C'est qu'elles servent de sujets aux autres choses, qu'elles ne sont pas contenues dans un sujet, n'appartiennent pas à une autre chose¹ ; en un mot, tous les caractères que nous avons énumérés ci-dessus conviennent à la substance sensible.

Mais, si la substance sensible n'existe pas sans grandeur ni qualité, comment en séparerons-nous les accidents ? Si nous ôtons la grandeur, la figure, la couleur, la sécheresse et l'humidité, en quoi ferons-nous consister la substance sensible ? Car les substances sensibles sont qualifiées. — Il y a quelque chose à quoi se rapportent les qualités qui font de la simple substance une substance qualifiée : ainsi, ce n'est pas le feu tout entier qui est substance, c'est quelque chose du feu, une de ses parties ; or quelle est cette partie si ce n'est la matière ? La *substance sensible* consiste donc dans la *réunion des qualités et de la matière*, et il faut dire que l'ensemble de toutes ces choses confondues dans une seule matière constitue la substance. Chaque chose prise séparément sera qualité, ou quantité, etc., mais la chose dont l'absence rend une substance incomplète est une partie de cette substance. Quant à la chose qui s'ajoute à la substance déjà complète, elle a sa place

¹ « Substance se dit des corps simples tels que le feu, la terre, l'eau et toutes les choses analogues : en général, des corps ainsi que des animaux, des êtres divins qui ont des corps, et des parties de ces corps. Toutes ces choses sont appelées substances, parce qu'elles ne sont pas les attributs d'un sujet, mais sont elles-mêmes sujets des autres êtres. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 8 ; trad. fr., t. I, p. 169.)

propre [elle est un accident¹], et elle n'est pas confondue dans le mélange qui constitue la substance. Je ne dis pas que telle chose prise avec les autres est une substance lorsqu'elle complète une masse de telle grandeur et de telle qualité, et qu'elle n'est plus qu'une qualité lorsqu'elle ne complète pas cette masse ; je dis que même ici-bas toute chose n'est pas substance, et que l'ensemble qui embrasse tout est seul substance. Et qu'on ne vienne pas se plaindre de ce que nous composons la substance de non-substances : car l'ensemble même n'est pas une véritable substance [ou essence], mais offre seulement l'image de l'essence véritable, laquelle possède l'être indépendamment de tout ce qui se rapporte à elle et produit elle-même les autres choses parce qu'elle possède l'existence véritable. Ici-bas, le substratum ne possède l'être qu'incomplètement et est stérile, bien loin de produire les autres choses : il n'est qu'une ombre, et sur cette ombre se projettent des images qui n'ont que l'apparence [au lieu de l'existence réelle].

IX. Nous terminerons ici ce que nous avons à dire de la *substance sensible* et du genre qu'elle constitue. Il nous reste à examiner comment on peut la diviser et quelles sont ses espèces.

Toute substance sensible est *corps* ; mais il y a les corps bruts et les corps organisés : les corps bruts sont le feu, la terre, l'eau et l'air ; les corps organisés sont ceux des plantes et des animaux, qui se distinguent les uns des autres par leurs formes. On peut diviser en espèces la terre et les autres éléments ; on peut aussi classer d'après leurs formes les plantes et les corps des animaux, ou bien ranger dans une classe les animaux qui habitent sur la terre

¹ « L'accident se dit de ce qui existe de soi-même dans un objet sans être un des caractères distinctifs de son essence. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. V, ch. 30 ; trad. fr., t. I, p. 206.) — * Voy. *Enn.* III, liv. vi, § 12 ; t. II, p. 152.

et sont terrestres, dans une autre ceux qui appartiennent à un autre élément. On peut encore dire qu'il y a des corps légers, pesants ou intermédiaires; que les corps pesants se tiennent au milieu du monde, les corps légers autour du monde dans la région supérieure, et les corps intermédiaires dans la région moyenne. Dans chacune de ces divisions les corps sont distingués par leurs figures: il y a ainsi les corps des animaux célestes [des astres], puis ceux qui appartiennent à tel ou tel autre élément. On peut encore, après avoir distribué les corps d'après les quatre éléments, les mélanger ensuite d'une autre manière et engendrer ainsi les différences qu'ils ont entre eux sous le rapport des lieux, des formes, des mixtions; on donnera ainsi aux corps le nom d'ignés, de terrestres, etc., d'après l'élément qui domine en eux.

Quant à la distinction qu'on a faite de substances premières et de substances secondes¹, nous admettons que tel feu et le feu universel diffèrent l'un de l'autre en ce que l'un est individuel et l'autre universel, mais nous ne voyons pas qu'il y ait entre eux une différence substantielle. En effet le genre de la qualité comprend également le blanc et tel blanc, la science grammaticale et telle science grammaticale. En quoi la science grammaticale a-t-elle moins de réalité que telle science grammaticale, et la science que telle science? La science grammaticale n'est pas postérieure à telle science grammaticale; il faut au contraire que la science grammaticale existe déjà pour qu'existe la science grammaticale qui se trouve en toi, puisque cette dernière est telle science grammaticale parce qu'elle se trouve en toi; elle est d'ailleurs identique à la science grammaticale universelle. De même, ce n'est pas Socrate qui a fait devenir homme celui qui n'était pas homme, c'est plutôt

¹ Voy. ci-dessus p. 154, note 4, la définition qu'Aristote donne des substances premières et des substances secondes.

l'homme universel qui a donné à Socrate d'être homme: car l'homme individuel est homme par participation à l'homme universel. Qu'est d'ailleurs Socrate si ce n'est tel homme? Or en quoi être tel homme contribue-t-il à rendre la substance plus substance? Si l'on répond qu'il y contribue en ce que l'homme universel est seulement une forme, tandis que tel homme est une forme dans la matière, il en résultera seulement que tel homme sera moins homme: car la raison [l'essence] est plus faible quand elle est dans la matière. Si l'homme universel ne consiste pas seulement dans la forme même, mais est encore dans la matière, en quoi serait-il inférieur à la forme de l'homme qui est dans la matière, puisqu'il sera la raison de l'homme qui est dans la matière? L'universel est antérieur par sa nature, et par conséquent la forme est antérieure à l'individu. Or ce qui est antérieur par sa nature est antérieur absolument. Comment donc l'universel serait-il moins substance? Sans doute l'individuel, nous étant plus connu, est antérieur pour nous; mais il n'en résulte aucune différence dans les choses elles-mêmes. Enfin, si l'on admettait la distinction des substances premières et des substances secondes, la définition de la substance ne serait plus une: car ce qui est premier et ce qui est second ne sont pas compris sous une même définition et ne forment pas un seul et même genre.

X. On peut encore diviser les corps en chauds et secs,

¹ Ici Platon essaie de réfuter les objections élevées par Aristote contre la valeur accordée par Platon à l'universel: « Il est impossible, selon nous, qu'aucun universel, quoi qu'il soit, soit une substance. Et d'abord la substance première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point la substance d'un autre. » L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres: car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, dans un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance? etc. » (Aristote, *Métaphysique*, liv. VII, ch. 13; trad. fr., t. II, p. 19.)

*Ration
de l'universel
est plus
substantielle*

secs et froids, froids et humides, ou de toute autre manière qu'on voudra en prenant deux qualités à la fois, puis faire de ces choses une composition et une mixtion, et s'arrêter au composé; ou bien encore distinguer les corps en terrestres et habitant sur la terre; ou bien les distribuer d'après leurs formes et les différences des animaux, en classant non les animaux mêmes, mais leurs corps, qui sont comme leurs instruments¹. Il est convenable d'établir une différence d'après les formes, comme il est également raisonnable de diviser les corps d'après les qualités, la chaleur, le froid, etc. Si l'on objecte que les corps sont constitués plutôt par leurs qualités, nous répondrons qu'ils sont constitués aussi par leurs mixtions, leurs couleurs et leurs figures. Lorsqu'on traite de la substance sensible, il n'est pas déraisonnable de la diviser d'après les différences qui tombent sous les sens. Cette substance ne possède pas l'existence véritable; c'est l'ensemble de la matière et des qualités qui constitue l'être sensible, puisque nous avons dit que son existence apparente consiste dans l'union de choses qui sont perçues par les sens², et que c'est d'après le témoignage de leurs sens que les hommes croient à l'existence de ces choses.

La composition des corps étant très-variée, on peut les classer d'après les formes spécifiques des animaux; telle est, par exemple, la forme spécifique de l'homme unie à un corps: car cette forme est une qualité du corps et il est raisonnable de diviser d'après les qualités. Si l'on nous objecte que nous avons dit plus haut que les corps sont les uns simples, les autres composés, opposant ainsi les simples aux composés, nous répondrons que nous avons dit aussi qu'ils sont bruts ou organisés, sans avoir égard à leur composition. On ne doit pas fonder la division des corps sur l'opposition du simple au composé, mais on peut,

¹ Voy. t. I, p. 40, note 2. — ² Voy. ci-dessus § 8, p. 262.

comme nous l'avons fait d'abord, placer au premier rang les corps simples, puis, considérant leurs mixtions, partir d'un autre principe pour déterminer les différences qu'offrent les composés sous le rapport de leur figure ou de leur lieu; de cette manière, on les partagerait en corps célestes, par exemple, et corps terrestres.

Nous terminerons ici ce que nous avions à dire de la substance sensible ou génération.

XI. [*Quantité.*] Passons à la quantité et aux quantitatifs.

En traitant de la quantité, nous avons déjà dit qu'elle consiste dans le nombre et la grandeur, en tant que chaque chose a telle quantité, c'est-à-dire dans le nombre des choses matérielles et dans l'étendue du sujet¹. Ici en effet nous ne traitons pas de la quantité abstraite, mais de la quantité qui fait dire qu'un morceau de bois a trois coudées, que des chevaux sont au nombre de cinq. On doit donc, comme nous l'avons expliqué, appeler quantitatifs l'étendue et le nombre [considérés ainsi au point de vue concret]; mais on ne saurait donner ce nom ni au temps ni au lieu: le temps, étant la mesure du mouvement², rentre dans la relation; et le lieu, étant ce qui contient le corps³, consiste dans une manière d'être, par conséquent dans une relation.

¹ Voy. ci-dessus le livre I, § 4, p. 155-159. La définition que Plotin donne ici de la quantité est conforme à celle d'Aristote (Voy. ci-dessus p. 155, note 2). Mais notre auteur s'écarte de la doctrine péripatéticienne en ce qu'il renvoie le temps et le lieu à la relation.

— ² Voy. ci-dessus p. 159-160, et p. 256-257. Aristote dit à ce sujet: « On dit que le mouvement et le temps ont une quantité, qu'ils sont continus, à cause de la divisibilité des êtres dont ils sont des modifications; divisibilité, non point de l'être en mouvement, mais de l'être auquel c'est appliqué le mouvement. C'est parce que » et être a quantité qu'il y a quantité aussi pour le mouvement; » et le temps n'est une quantité que parce que le mouvement en est une. » (*Métaphysique*, liv. V, ch. 13, trad. fr., t. I, p. 82.)

— ³ Voy. ci-dessus § 5, p. 257; et *Enn.* III, liv. vi, § 17, t. II, p. 164.

[On doit d'autant moins appeler quantitatifs le temps et le lieu que] le mouvement, bien qu'il soit continu, n'appartient pas non plus au genre de la quantité.

Faut-il placer dans le genre de la quantité le grand et le petit? Oui : car le grand est grand par une certaine grandeur, et la grandeur n'est pas un rapport¹. Quant au plus grand et au plus petit, ils appartiennent à la relation : car c'est par rapport à une autre qu'une chose est plus grande ou plus petite, de même qu'elle est double.—Pourquoi donc dit-on souvent qu'une montagne est petite et qu'un grain de millet est grand?—Quand on dit qu'une montagne est petite, on emploie petite au lieu de plus petite : car ceux qui se servent de cette expression avouent eux-mêmes qu'ils n'appellent une montagne petite qu'en la comparant à d'autres montagnes, ce qui implique que petite est ici à la place de plus petite. De même, quand on dit qu'un grain de millet est grand, on n'entend pas grand absolument, mais grand pour un grain de millet; ce qui implique qu'on le compare aux choses de même espèce, et que grand signifie ici plus grand².

¹ Cette opinion de Plotin est citée par Simplicien, *Comment. des Catégories*, fol. 36, d. z.—² La quantité n'a pas de contraires. Pour les quantités définies, il est bien évident qu'elles n'ont pas de contraires : par exemple, deux coudées, trois coudées, les surfaces et toutes les choses de cet ordre n'en ont pas. A moins qu'on ne prétende que beaucoup est contraire à peu, grand à petit. Mais ces dernières choses ne sont pas des quantités, ce sont bien plutôt des relatifs. Rien, en effet, ne peut en soi être dit petit ou grand; ce ne peut jamais être que par rapport à une autre chose. Ainsi d'une montagne, on dit qu'elle est petite, et d'un noyau qu'il est grand, parce que celui-ci est plus grand que les objets du même genre que lui, celle-là plus petite que les objets analogues. Il y a donc ici relation à un autre objet : car si ces objets pouvaient en eux-mêmes être grands et petits, on n'aurait pas dit que la montagne fut petite et le noyau grand. De même, on dit que dans un bourg il y a beaucoup de population et qu'il y en a peu dans Athènes, bien

Pourquoi donc ne plaçons-nous pas aussi le beau au nombre des relatifs? C'est que le beau est tel par lui-même, qu'il constitue une qualité, tandis que plus beau est un relatif : Cependant la chose qu'on appelle belle paraîtrait quelquefois laide si on la comparait à une autre, la beauté des hommes, par exemple, mise en regard de celle des dieux; de là vient ce mot [d'Héraclite] : « Le plus beau des singes » serait laid si on le comparait à un animal d'une autre espèce¹. « Quand on dit qu'une chose est belle, on la considère en elle-même; on l'appellerait peut-être plus belle ou laide si on la comparait à une autre. De là il résulte que, dans le genre dont nous traitons, un objet est grand en lui-même, par la présence de la grandeur, mais non par rapport à un autre. Sans cela, nous serions obligés de nier qu'une chose soit belle, parce qu'il y en a une autre plus

» que de fait la population, dans Athènes, soit beaucoup plus nombreuse; on dit qu'il y a beaucoup de monde dans une maison et qu'il y en a peu au théâtre, bien que dans ce dernier lieu il y en ait bien davantage... Du reste, qu'on les reconnaisse ou qu'on ne les reconnaisse pas pour quantités, on peut dire que grand et petit n'ont pas de contraires : car d'une chose qu'on ne peut passer et prendre en soi, d'une chose qui se rapporte à une autre, comment pourrait-on dire qu'elle a des contraires? Bien plus, si grand et petit sont contraires l'un à l'autre, il s'ensuivra qu'une seule et même chose pourra recevoir en même temps les contraires et que les choses seront contraires à elles-mêmes. En effet, une chose peut être à la fois petite et grande : petite, par rapport à tel objet; grande, par rapport à tel autre objet; de sorte qu'une seule et même chose peut être grande et petite au même moment, et qu'elle reçoit en même temps les contraires. Or il n'est rien au monde qui paraisse pouvoir admettre en même temps les contraires, etc. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. vi; trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 77.) L'opinion de Plotin lui-même est citée par Simplicien, *Comment. des Catégories*, fol. 38, b.

² Cette citation est empruntée à Platon, *1^{er} Hippias*, p. 280, éd. H. Étienne; mais il y a dans Platon « un homme », au lieu des mots : « à un animal d'une autre espèce. »

belle qu'elle. Nous ne devons donc pas non plus nier qu'une chose soit grande parce qu'il y en a une plus grande qu'elle : car plus grand ne saurait exister sans grand, comme plus beau sans beau.

XII. Il faut donc reconnaître que la quantité admet des contraires. Notre pensée même admet aussi des contraires quand nous disons *grand* et *petit*, puisque nous nous représentons alors des contraires, comme lorsque nous disons *beaucoup* et *peu* : car *beaucoup* et *peu* sont dans le même cas que *grand* et *petit*¹. Quelquefois on dit : il y a à la maison beaucoup de personnes, et par là on entend un plus grand nombre [relativement] ; dans ce dernier cas, c'est un relatif. On dit de même : il y a peu de monde au théâtre, au lieu de dire : il y a moins de monde [relativement]². Mais quand on emploie le mot *beaucoup*, on doit entendre par là une grande multitude en nombre.

Comment donc la multitude fait-elle partie des relatifs ? Elle fait partie des relatifs en ce que la multitude est une *extension de nombre* (*ἰνίκτασις ἀριθμῶν*), tandis que le contraire de la multitude est une *contraction* (*συστολή*). Il en est de même de la grandeur continue : nous la concevons comme *prolongée*. La quantité a donc pour double origine la *progression de l'unité* et la *progression du point* : si l'une ou l'autre progression s'arrête promptement, on a dans le premier cas *peu* et dans le second *petit* : si l'une ou l'autre se prolonge, on a alors *beaucoup* et *grand*. — Quelle est donc la limite qui détermine ces choses ? — On peut faire la même question pour le beau, pour le chaud : car il y a aussi plus chaud ; seulement plus chaud est un relatif, tandis que *chaud pris absolument* est une qualité. De même qu'il y a une *raison* du beau [une raison qui produit

¹ Plotin combat ici Aristote, comme on en peut juger par le passage que nous venons de citer p. 268. — ² Ce sont les exemples employés par Aristote dans ce même passage.

et détermine le beau], de même il doit y avoir une raison du grand, raison qui étant partagée par un objet le rend grand, comme la raison du beau rend beau. Telles sont les choses pour lesquelles la quantité admet des contraires.

Pour le *lieu*, il n'a point de contraires, parce que le lieu n'appartient pas proprement au genre de la quantité. Lors même que le lieu ferait partie de la quantité, le *haut* ne serait pas contraire à quelque chose, si dans l'univers il n'y avait le *bas*. Les termes de *haut* et de *bas* appliqués à des parties signifient seulement *plus haut* et *plus bas* que quelque chose. Il en est de même de *droit* et de *gauche* ; ce sont là des relatifs¹.

Les syllabes et les discours sont des quantitatifs : ils peuvent être des sujets par rapport à la quantité ; mais ce n'est que par accident. En effet, la voix par elle-même est un mouvement² ; elle doit donc être ramenée au mouvement et à l'action.

XIII. Nous avons déjà expliqué que la *quantité discrète* est bien distinguée de la quantité continue par sa définition propre et par la définition commune [de la quantité]³. Nous ajouterons que les nombres sont distingués les uns des autres par le *pair* et l'*impair*. S'il y a en outre quelques différences parmi les nombres pairs ou les impairs, il faut rapporter ces différences aux objets dans lesquels se trouvent les nombres, ou bien aux nombres qui sont composés d'unités⁴ et non plus à ceux qui sont dans les choses sensibles.

¹ « C'est surtout relativement à l'espace que la quantité semble avoir des contraires. En effet, on regarde le haut comme le contraire du bas, appelant bas ce qui est vers le centre, parce que le centre est à la plus grande distance possible des bornes du monde. C'est même de là qu'on semble tirer toutes les définitions des autres contraires : car les choses qui dans un même genre sont les plus éloignées les unes des autres sont appelées contraires. » (Aristote, *Catégories*, II, ch. vi ; tr. fr. p. 79.) — ² Voy. ci-dessus le livre I, § 5, p. 150. — ³ Voy. ci-dessus le commencement du paragraphe II, p. 267. — ⁴ Voy. ci-après le livre VI.